

# Hegel und die heutigen Christologien

Von Emilio Brito SJ

Aus der Optik Hegels lassen sich eine Anzahl moderner Christologien<sup>1</sup> nach drei Registern ordnen, nach jenen nämlich, die die dreifach-einige<sup>2</sup> hegelsche Christologie selber benützt: das historische der »Vorlesungen über Philosophie der Religion«, das subjektive der »Phänomenologie des Geistes«, und das absolute der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«. Sofern die absolute Sicht der letztern sowohl das »Golgotha der Freiheit« (Phänomenologie) wie die Verheißung der Geschichte in sich einfaßt, bietet sie eine so strenge und dabei so offen-einladende Denkform, daß ihr (selbst vom Standpunkt der Spekulation) nichts entgeht: man braucht sie bloß an die verschiedenen christologischen Ansätze anzulegen, um sogleich ihr teilweises Recht, aber auch ihr bleibendes Ungenügen zu entdecken.

## 1. Subjektive Christologien

Betrachten wir als erstes im Bereich der »Phänomenologie«<sup>3</sup> die durch die Reflexion des Selbstbewußtseins gekennzeichneten Christologien. Für ihren Typus liefert diejenige Bultmanns unter den protestantischen das einflußreichste Beispiel<sup>4</sup>. Ihre Entfaltung erfolgt innerhalb der glaubenden Selbsterfassung, die sich jeder Objektivierung entledigt, um eschatologisch durch ihren Bezug auf ein christliches Kerygma, das dem heutigen Menschen noch verständlich ist, geläutert zu sein. Obschon sie unterhalb des absoluten Wissens haltmacht und das bultmannsche Entmythologisierungsprogramm, verglichen mit dem hegelschen »Karfreitag des Bewußtseins« eher mager erscheint, ist doch die Grundthese beider – anthropologisch ausgerichteten – Christologien die folgende: jede Aussage über Christus ist eine solche über den Menschen, und umgekehrt; Christologie ist gleichzeitig Erlösungslehre, Christus ist der »Mittler«, dessen Andersheit für das endliche Bewußtsein die Vorstellung seines eigenen geistigen Werdens ist.

---

<sup>1</sup> Wir können hier unser Thema nur cursorisch vorstellen. Genauere Darlegungen mit Textunterlagen finden sich in unserer theologischen Doktoratsthese: *La Cristología de Hegel* (Löwen 1976).

<sup>2</sup> Bekanntlich hat Hegel, ausgebildeter Theologe, eine ganze Dogmatik ausgearbeitet. Als erste haben uns A. Chapelle, A. Bruaire und A. Léonard deren rationale Strenge und systematische Weite sehen und schätzen gelehrt.

<sup>3</sup> Gefordert durch den »zweiten Schluß der Philosophie«, in: *Enzyklopädie*, § 576.

<sup>4</sup> Hier finden auch Christologien wie die von Gogarten, Ebeling und H. Braun ihren Standort.

Deshalb muß jede christologische Rede, die nicht als Ermöglichung eines Echt-Seins im Glauben deutbar wäre und nicht zur existentiellen Entscheidung führt, als historische (apokalyptische oder gnostische) »Objektivierung« verworfen werden. Nun aber läßt sich bei Hegel die Christologie nie auf ihre subjektive Sicht einschränken, sie ist immer auch historisch und absolut. Darin läge formal der entscheidende hegelsche Einwand gegen die »anthropologische Konzentration« Bultmanns. Entsprechend zeigt Pannenberg von der historischen Sicht her die Gefahr des Subjektivismus eines so exklusiv soteriologischen Standpunkts auf, und aus der absoluten Sicht weist Karl Barth ein »pro nobis« zurück, das reine Funktion eines »pro me« wäre.

Selbst jene, die mit Recht den Abstand der bultmannschen Christologie von der Anthropologie eines Feuerbach betonen, können nicht umhin, die anthropologische Engführung zu bemängeln, die Kosmos und Geschichte auf die bloße »Geschichtlichkeit« menschlicher Existenz zurückführt. Gewiß: auch die hegelsche »Phänomenologie« kennt die Geschichte nicht: das reflexive Bewußtsein in seiner Endlichkeit ist außerstande, die objektive Geistigkeit der Geschichte wahrzunehmen. Aber in ihren sich ergänzenden Perspektiven vermögen die »Vorlesungen« Christologie und Weltgeschichte zu versöhnen, vermag die »Enzyklopädie« von ihrem absoluten Standpunkt her jene (bei Bultmann von Barth verworfene) Umkehrung zu vollziehen, wonach sowohl das Weltlich-Geschichtliche wie das Anthropologische in Erscheinungen der göttlichen Selbstzwecklichkeit verklärt werden. Mehr noch: selbst im Innern der »Phänomenologie«, deren Rahmen viel weiträumiger ist als der der existentiellen Interpretation, fiel es der hegelschen Christologie nicht schwer, die Grenzen der – in ihrem Individualismus und Spiritualismus evidentermaßen pietistisch gefärbten – Christologie Bultmanns als jene der »schönen Seele« nachzuweisen, jenes Symbols des protestantischen Bewußtseins, das unfähig ist, bis zur letzten seinshafte »Entblößung« des göttlichen Wesens vorzudringen.

Ein Vergleich mit der Christologie Hegels deckt somit die Problematik derjenigen Bultmanns auf. Umgekehrt aber läßt Bultmanns scharfer Sinn für die in der Bibel sich anzeigende Transzendenz des göttlichen Wortes, für die sich darin mit unerforschlicher Freiheit ausdrückende göttliche Souveränität, die – über all unsere Erklärungen erhaben – nur Horchen und glaubendes Gehorchen verlangt, Aspekte christlicher Erfahrung aufscheinen, die (nahe den vom dialogischen Paradox Kierkegaards aufgezeigten) ihrerseits die Vorurteile der hegelschen Christologie entlarven: Aspekte, die unrückführbar bleiben auf eine spekulative Parusie, welche die nicht zu bewältigende Andersheit des Gotteswortes in die Klarheit des Begriffs auflösen zu können vorgibt.

Unter den katholischen Theologen scheint keiner eine anthropologisch ausgerichtete Christologie konsequenter ausgebildet zu haben als Rahner.

Wie Bultmann, dessen Anliegen einer Entmythologisierung der überlieferten Vorstellungen er teilt, hält sich Rahner vor allem an die Bewußtseins- erfahrung. Er geht von einer »sich suchenden« anonymen Christologie aus: der Mensch, durch seine Liebe zum Nächsten, seine vollkommene Bereit- schaft zum Tode und seine unbedingte Hoffnung auf das Kommende sei- ner Endlichkeit entledigt, dringt so zu den Wurzeln seines Menschseins vor: an der Grenze faßt er die Idee des Gott-Menschen, wobei die transzenden- tale menschliche Struktur proleptisch auf Christus bezogen wird. Diese »Christologie von unten«, die in den Spätschriften Rahners umrissen wird, liegt in der Verlängerung seiner transzendentalen Christologie, die die Menschwerdung Gottes, seine freie Epiphanie in der Geschichte, als das be- schreibt, woraufhin der Mensch wesentlich immer schon asymptotisch un- terwegs ist<sup>5</sup>. Die Verwandtschaft zwischen dem rahnerschen »Vorgriff« und der Bewegung des »unglücklichen Bewußtseins« bei Hegel, zwischen der rahnerschen Hoffnung, diese bloße unendliche Annäherung überholen zu können, und der hegelschen Kritik des reinen »Jenseits« in der »sittli- chen Weltanschauung«, zwischen dem gottmenschlichen Zielpunkt der transzen- dentalen Christologie und der Versöhnung von Wesen und Selbst (als reli- giösem *telos* des Bewußtseins in der »Phänomenologie«) wird dem Kenner nicht entgehen. Sofern also die rahnersche Christologie methodisch beim Zugang des Menschen zu seinem Heil ansetzt, kann sie in der Formel zu- sammengefaßt werden: Christologie ist aufsteigende Anthropologie, An- thropologie ist defiziente Christologie<sup>6</sup>.

Trotz ihres vorwiegend anthropologischen Horizonts nähert sich diese Christologie mehr als die bultmannsche der weiten hegelschen Schau. Im Gegensatz zum bultmannschen »Akosmismus« hat Rahner versucht, seine Lehre im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung anzusiedeln<sup>7</sup>, worin Naturgeschichte wie Freiheitsgeschichte auf Christus hin konvergieren, was an die hegelsche religiöse Schilderung der idealen Mitte des Geistes und der Natur als mystischer Leib (Enzyklopädie 577) erinnert. Überdies betont

<sup>5</sup> Die Struktur der transzendentalen Christologie läßt sich wie folgt zusammenfassen: in jedem kategorialen Akt der Erkenntnis und der Freiheit erfährt sich der Mensch, jenseits jedes kategorialen Objekts, eingetaucht in ein unzugängliches Mysterium; nur in dieser Antizipation des Unendlichen kann das Endliche als ein solches erkannt werden, und so allein ist Freiheit möglich. Der Mensch wagt zu hoffen, daß das Mysterium sich nicht darauf beschränkt, das Ziel einer unabschließbaren Bewegung zu sein, sondern daß es sich ihm in einer geschichtlichen Vermittlung mitteile, daß also innerhalb seiner Ge- schichte ein Mensch auf Gott hin durchsichtig werde.

<sup>6</sup> Die Christologie als transzendente Anthropologie ist die Objektivation *kat'exochen* des Gottes, der sich menschlich projiziert. Vgl. in der »Phänomenologie« Kp. 7 die »religiöse« Bewegung der Selbstoffenbarung der Substanz. Die Anthropologie als defiziente Christo- logie ist Anzeige der Nicht-Unmöglichkeit der hypostatistischen Union. Vgl. ebd. Kp. 6 die »geistliche« Selbstentäußerung des endlichen Selbst.

<sup>7</sup> Rahner weist auf seine Verwandtschaft mit der von Teilhard de Chardin umrissenen Christologie im Horizont seiner Kosmologie hin.

Rahner in seinen jüngsten Schriften die gegenseitige Bedingtheit des Transzendenten und des Geschichtlichen und deren Folgerung: die Beziehung der beiden nach ihm grundlegenden Typen der Christologie: der metaphysischen (im Bereich der Transzendentalität des Menschen) und der heilsgeschichtlichen (im Bereich seiner Geschichtlichkeit). Man konnte ihm jedoch vorwerfen, sich nicht hinreichend an den formalen Charakter seiner – schließlich ganz anthropozentrischen – Optik zu halten. Was die Geschichte betrifft, so bemerkt W. Kasper, daß auch in seinen letzten Schriften die Geschichte nicht mehr zu sein scheint als das kategoriale Material, in dem sich die transzendente Freiheit verwirklicht<sup>8</sup>, woraus sich ergäbe, daß die irdische Geschichte des Gottmenschen und vor allem sein Kreuz eher zweitrangig zur Menschwerdung hinzutritt, die bereits asymptotisch außerhalb des Evangeliums zugänglich ist. Vom absoluten Standpunkt aus stammt der Haupteinwand von Balthasar: eine Christologie, die von ihrer dynamischen Verwurzelung im Subjekt ausgeht und von einer offenen Erwartung auf die Konvenienz und die innere Rationalität des Glaubensaktes schließt, ist stets in Gefahr, das Maß der Offenbarung in das innere Maß des suchenden Geistes selbst zu verlegen.

Würde die Christologie der hegelschen »Vorlesungen« durch ihr Beharren auf dem Tod Christi als authentischer Offenbarung des Gott-Geistes und ihre befreiende Öffnung auf die Weltgeschichte<sup>9</sup>, trotz ihrer Mängel, nicht ein Korrektiv für den rahnerschen Formalismus bieten? Der Vorwurf einer »anthropologischen Reduktion« und die Forderung einer Christologie, die sich der göttlichen Einstrahlung der Offenbarung erschlosse, fänden zudem einen mächtigen Bundesgenossen in der Christologie der »Enzyklopädie«, die in der Selbstoffenbarung des Absoluten zentriert ist.

Obschon der Vergleich mit der Struktur der hegelschen Christologie die Mängel der rahnerschen ins Licht setzt, zeigt die letztere doch das Band zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen und dessen christologische Radikalisierung, die in einer gegenseitigen Förderung und nicht in einer gegenseitigen Widerlegung besteht, da sie nicht rückführbar ist auf Hegels negative Dialektik; sie weist damit auf einen Weg<sup>10</sup>, wie die hegelsche Christologie aus ihrer eigenen Begrenztheit befreit werden könnte.

## 2. Objektive Christologien

In der Linie der religionsgeschichtlichen »Vorlesungen«<sup>11</sup> liegt eine Form der Christologie, die sich durch die allmähliche Entfaltung des positiven

<sup>8</sup> Hierin könnte die Entwicklung von Metz, eines Schülers von Rahner, die Grenzen der transzendenten Denkform erkennen lassen.

<sup>10</sup> Gefolgt, unter andern, von E. Schillebeeckx.

<sup>11</sup> Strukturiert nach dem Schema des »ersten Schlusses der Philosophie«. In: Enzyklopädie, § 575.

christlichen Gehalts in dem ihn betreffenden Wissen kennzeichnet. Dieser Weg – einer *Christologie* der Geschichte – scheint heute vor allem von Pannenberg und Moltmann vertreten zu werden<sup>12</sup>.

Die *Christologie* Pannenbergs, als das genaue Gegenstück zu der Bultmanns, setzt nicht mehr die (kierkegaardsche) Existenz, sondern (in der Linie Hegels) die Geschichte an den ersten Platz als den umfassendsten Horizont christlicher Theologie. Pannenberg zeigt die Verwandtschaft zwischen dem Begriff des Endes der Geschichte (der seine eigene Theologie grundlegt) und dem hegelschen Gedanken einer endgültigen Kundwerdung Gottes in Christus. Aber im Unterschied zu Hegel, für den es ein erschöpfendes Verständnis des Todes Christi gibt, sieht er die in Christus nur proleptisch erfüllte und deshalb nicht voll begreifliche apokalyptische Hoffnung: nämlich auf die Selbstoffenbarung Gottes im universalen Ereignis der Auferstehung der Toten. Hier wird die idealistische Denkform an einem zentralen Punkt korrigiert: Gott in Christus offenbart sich als der immer verborgene Gott.

Was Pannenbergs »Grundzüge« voranstellen, wird demnach nicht, wie in Hegels »Vorlesungen«, der Begriff des Gott-Geistes sein, sondern, wie es sich bei der Offenbarung des unbegreiflich Bleibenden ziemt, die Tatsache der Auferstehung Jesu. Dennoch zeigen beide *Christologien* eine Verwandtschaft in ihrer Struktur. Die chronologische Ordnung durchbrechend fundiert, nach Pannenberg, Jesu Auferstehung ihre Bedeutung in Gott, wie das in den »Vorlesungen« der »Begriff« tut. Wie das »vorstellungshafte« Moment der »Vorlesungen« konzentriert sich der zweite Teil der »Grundzüge« auf die geschichtliche Besonderheit Jesu, sofern sich Gott darin offenbart. Die Heilskraft der Menschheit Jesu ist keineswegs eine Projektion der Gemeindefahrung (wie in einer rein subjektiven *Christologie*), sie entströmt vielmehr seiner Gottheit. Der letzte Teil schließlich – und das erinnert an das »geisthafte« Moment der »Vorlesungen« – artikuliert konkret, gemäß der kirchlichen Lehre, die universale Gottheit und partikuläre Menschheit Christi.

Trotz dieser Formgleichheit widersteht die *Christologie* der »Grundzüge« vielleicht weniger als die der »Vorlesungen« der Kritik. Es ist kaum verwunderlich, daß man ihr vom existentiellen Horizont her (Conzelmann) vorwirft, den Glauben auf historische Tatsachen zu gründen. Und selbst ein Autor wie C. Duquoc, der Pannenberg doch nahesteht, meint, dieser betone das Unersetzliche der existentiellen Entscheidung nicht hinreichend. Eine historische *Christologie* kann – und hier zeigt sich das Gleichgewicht der hegelschen Synthese – der komplementären Bewegung (wie die »Phänomenologie« sie durchführt) nicht entraten: eines zu seiner

<sup>12</sup> Unter katholischen Theologen möge der Verweis auf C. Duquoc genügen, dessen Werk erhebliche Zweifel gegenüber Pannenberg wie Moltmann anmeldet.

Wahrheit frei hinfindenden Bewußtseins. Vom absoluten Horizont her aber stellt sich die Frage: Muß ein einseitiges Schema »von unten« nicht die Neuheit Christi verkennen und diesen, entgegen der Grundabsicht Pannenberg's in seinem Gegenwurf zu Bultmann, auf die Entfaltung dessen einschränken, was potentiell im »Unten« enthalten war?<sup>13</sup> Kann eine solche Methode mehr bieten als eine Teil-Perspektive? Man müßte sie ihrer Partialität entreißen und sie (nach dem Beispiel der »Enzyklopädie«) in die Perspektive der absoluten Selbstoffenbarung Gottes miteinbeziehen<sup>14</sup>. Und innerhalb des Rahmens der geschichtlichen Schau enthalten die »Grundzüge«, verglichen mit den »Vorlesungen«, eine gewisse Entwertung des Kreuzes. Läßt die fast ausschließlich soteriologische Darstellung der Passion hinreichend die vollendete Offenbarung des christlichen Gottes erscheinen? Hat die »Krisis« von Golgotha hier nicht die Tendenz, durch die Auferstehung nivelliert zu werden, wobei letztere vor allem als Antwort auf den vorösterlichen Anspruch Christi gesehen wird? (B. Klappert.) Daher bei Pannenberg eine unzureichende Öffnung für das Negative in der Geschichte. An diesem besonderen Punkt wird Moltmann mehr Nutzen aus der hegel'schen Unterweisung ziehen.

Moltmanns Christologie hat sich zuerst in den Rahmen einer Theologie der Hoffnung (im Dialog mit Ernst Bloch) eingezeichnet, hat sich dann aber bekanntlich, in Verlängerung der lutherischen »theologica crucis«, als eine Meditation der Passion entfaltet. Die Lehre von der Auferstehung kann als eine kritische Fortsetzung der (im Gegensatz zu den »Vorlesungen« stehenden) »Grundzüge« Pannenberg's gelten. Die Lehre vom Kreuz hingegen strebt dazu hin, die bei Pannenberg aufgewiesene Lücke zu füllen.

Mit Pannenberg darin einig, die Theologie einer Hegemonie des Subjekts zu entreißen, macht ihm Moltmann doch den Vorwurf, die alttestamentliche Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung fallengelassen zu haben zugunsten einer universalgeschichtlichen Eschatologie, die den geschlossenen antiken Kosmos einfach durch einen für die Zukunft geöffneten ersetzt. Vom Widerschein der historischen Akte Gottes zu diesem selbst aufsteigend, konnte eine solche Theologie nur einen »theos epiphanes« erreichen, der (wie derjenige Hegels) nur »post festum« zu erkennen ist. Obschon das Wirkliche noch nicht in seiner Totalität geschaut werden kann, da der Einbruch des Endes erst proleptisch ist, wird doch eines Tages – so scheint Pannenberg nach Moltmann zu sagen – die Welt eine Theophanie sein und die Erkenntnis Gottes von ihrem eschatologischen Koeffizienten

<sup>13</sup> So wäre ebenfalls die Grenze des radikal »von unten« ausgehenden Versuchs von P. Schoonenberg einzusehen.

<sup>14</sup> Die neuliche Selbstkritik Pannenberg's an der Methode seiner »Grundzüge« scheint nicht in eine andere Richtung zu weisen. Vgl. Christologie et théologie. In: »Les Quatre Fleuves« 4 (Paris 1975), S. 88-89.

befreit sein. Hat Moltmann nicht recht, wenn er vor einer Resorbierung der Hoffnung in Gnosis warnt? Fördern sich nicht vielmehr beide gegenseitig, bis ins ewige Leben hinein? Trotz seiner Distanzierung vom Idealismus scheint der Pannenberg der »Offenbarung als Geschichte« hierin noch zu zaghaft. So wenigstens nach Moltmann. Aber läuft der letztere nicht die umgekehrte Gefahr, die Verheißung zuungunsten des Unterscheidenden christlicher Eschatologie zu betonen, nämlich daß das Reich Gottes in Christus bereits angebrochen ist? Hegels Kritik am jüdisch-kantischen »Sollen«: ein endlicher Subjektivismus zu bleiben, wird hier aktuell.

Nun scheint Moltmann nach seinem ersten Entwurf ein größeres Gleichgewicht gefunden zu haben. Wenn in der »Theologie der Hoffnung« die Hoffnung sich einzig auf einen die Auferstehung Christi und seine Wiederkunft wirkenden Gott auszurichten schien, dann korrigiert der »Gekreuzigte Gott« diesen eschatologisch-funktionalen Aspekt, indem er ihn in eine trinitarische Theologie des Kreuzes verlegt. Die Geschichte Jesu bis zum Kreuz wird, ausgehend von der Auferstehung, als wirkliche Geschichte Gottes begriffen, der Tod Jesu ist ein Ereignis zwischen ihm und Gott, Gott und ihm. So geht es zuletzt, wie für Hegel, um ein Geschehen zwischen Gott und Gott, was einen unterscheidend christlichen Gottesbegriff voraussetzt.

Wenn in Rahners Entwicklung die anthropologische Christologie die Tendenz hatte, sich zur historischen Perspektive hin zu erschließen, so hat bei Moltmann die historische die Tendenz zu einer absoluten hin. Eine derartige Entwicklung zeichnet sich schon in der »Theologie der Hoffnung« ab, die zeigt, welche Einseitigkeit ein Gottesbeweis von der Existenz aus (verwirklicht in der existentiellen Interpretation Bultmanns), und ein solcher vom Kosmos aus (der in der proleptischen Theologie Pannenburgs historisch transportiert wird) behält. Entsprechend sucht der »Gekreuzigte Gott« die einseitige Frage: »Ist der ewige Gott in Christus?« zu übersteigen, die Frage, die nach dem kosmischen Schema der alten Kirche (und, fügen wir bei, der »Vorlesungen«) vom ewigen Gott zum Geheimnis Jesu überleitet, aber ebenso auch die umgekehrte Frage: »Kann man Jesus Gott nennen?«, worin gemäß der modernen subjektiven Sicht (die auch die der »Phänomenologie« ist) der Mensch nach seiner Wahrheit sucht. Moltmann stellt sich auf den Standpunkt der Frage: »Bist du der, der da kommen soll?«, die sowohl die Frage nach Gott wie die nach dem Menschen einschließt, ohne vorgängige Wahl zwischen »Abstieg« Gottes (wie in den »Vorlesungen«) und »Zu-sich-Kommen« des Menschen (wie in der »Phänomenologie«). Der futurische Subjektivismus der »Theologie der Hoffnung« sieht sich jetzt gedämpft durch eine trinitarische Optik, die den Glaubenden in die von Gott ausgehende Liebe einführt. Die zentrale These entfaltet die Theologie des Kreuzes als Lehre von der Trinität und diese

als Lehre vom Kreuz: Bedingung, damit Gott in seiner ganzen Tiefe erkannt werde. Von dieser Mitte aus erhalten dann auch die anthropologische und die geschichtlich-objektive Dimension ihren Platz. Moltmanns Christologie scheint damit die Ebene der absoluten Christologie zu erreichen. Die (lutherischen) Vorbehalte, die er gegenüber einer »*theologiae gloriae*« anbringt, nähern ihn nochmals Hegel. Aber hier erhebt sich ein Zweifel: Wird eine in immer engerem Dialog mit Hegel befindliche Theologie sich gegen ihre Verschlingung durch die negative Logik wirksam wehren können, wenn sie nicht die Komplementarität von »*theologia crucis*« und »*theologia gloriae*« deutlich artikuliert und den Primat der letzteren betont? Genau diese Gegenwart einer Glorie, die unrückführbar ist, bekundet sich in der absoluten Christologie Hans Urs von Balthasars.

### 3. Absolute Christologien

Jenseits der allmählichen Entfaltung in den »Vorlesungen« und des reflexen Weges der »Phänomenologie« begegnet man in der umfassenden Kreisbahn der »Enzyklopädie« einer Christologie, worin der Logos in einer rhythmischen Bewegung den Geist und die Welt zu den gegensätzlichen Orten seiner eigenen Offenbarung macht<sup>15</sup>. Dieser Gesichtspunkt der im eigentlichen Sinn theologischen Offenbarung in Christus – der absoluten Christologie – ist die letzte Mitte der Christologien Balthasars und Barths.

Balthasar kündigt selber klar die Ebene seiner Christologie an: was Gott dem Menschen in Christus sagt, kann weder die Welt in ihrer Ganzheit –, wie das in einer »kosmologischen Reduktion« geschieht –, noch den Menschen insbesondere – wie in einer anthropologischen Reduktion – zur Norm haben. Weder reine Erhebung in die religiöse Weisheit der Menschheit, noch reine endgültige Heraufkunft des Menschen: Das Christentum kann in letzter Instanz nur verstanden werden als göttliche Liebe, die sich selbst verherrlicht. Hieraus erfließt die einzige Methode, die den Zentralpunkt in der Theologie beanspruchen darf. Die kosmologische und historische wie auch die anthropologische Verifikation sind für Balthasar, wie für Hegel, nur zusätzliche, sekundäre Gesichtspunkte. Wie das Zentrum der »Enzyklopädie« die überströmende Absolutheit des Logos in seiner bewegten Selbstoffenbarung ist, so beugt sich die balthasarsche Theologie dem souveränen Ereignis, in dem sich die Glorie Gottes, aus sich selber hervorgehend, von sich her in vollkommener Freiheit ausstrahlt. In der ewigen Herrlichkeit Gottes festgewurzelt, gewinnt diese Theologie die Eignung, in den Gestalten und Erscheinungsformen des menschengewordenen Logos in Natur und Geschichte ihre Strahlkraft für den Glauben zu zeigen. Die subjektive wie die objektive Evidenz sind nun in den Dienst einer selbst-

<sup>15</sup> Ihr Schema entspricht dem »dritten Schluß der Philosophie«. In: Enzyklopädie, § 577.

genügsamen Herrschaft gestellt, die sich in ihnen ausdrückt, den Geist des Glaubenden erfüllt und die objektive Figur der Offenbarung durchklärt. Merken wir bereits an, daß, im Unterschied zur hegelschen Idee, die göttliche Herrlichkeit der Agape für Balthasar als unerschöpfliche Schönheit strahlt, und daß ihre je höhere Transzendenz gegenüber der sinnlichen Endlichkeit der Quell einer Großmut und Gefälligkeit ist, die dem hegelschen spekulativen Logos in seinem Prozeß einer erschöpfenden geistigen Offenbarung infolge der Negation seiner natürlichen Andersheit fehlen.

Trotz dieser radikalen Unterschiede ist eine Verwandtschaft zwischen der balthasarschen Christologie mit ihrem Herrlichkeitsstandpunkt und der Christologie der »Enzyklopädie« nicht schwer aufzuzeigen. In der ersteren ist die Menschwerdung – als paradoxe Gleichzeitigkeit eines unerhörten Anspruchs, in der die göttliche Allmacht erscheint, und einer vollkommenen Armut – der vom göttlichen Wort, das als ewiges in einem zeitlichen und sterblichen Fleisch west, übernommene Widerspruch; die Kenose des präexistenten Sohnes, der in die äußerste Ohnmacht einer menschlichen Existenz einsinkt, löst das alttestamentliche Ideal einer Erhabenheit Gottes auf, die dieser Gott keinesfalls preisgeben kann. Der paradoxen kenotischen Bewegung entspricht bei Hegel (Enzyklopädie 569) die Voraussetzung der Menschwerdung: der Übergang des Sohnes von seiner ewigen trinitarischen Immanenz – unterschieden von der ungeteilten substantiellen Macht – in die sterbliche Zeitlichkeit einer unmittelbaren und damit sinnlichen Existenz. Der Abgrund zwischen den Gegensätzen ist überwunden: in der Christologie Balthasars durch die vollendete Selbshingabe, die »Überlassung« Christi bis in den Tod: seine gesamte Existenz ist der Selbsterklärung des göttlichen Wortes zur Verfügung gestellt. Der Anspruch dieses Wortes wird durch solche Überlassung sowenig durchkreuzt, daß er sich erst in ihr majestätisch entfalten kann. Am Kreuz erreicht das Paradox seinen Höhepunkt und zugleich seine Lösung: Der Sohn Gottes hört im Schweigen des Todes gewissermaßen auf, Wort Gottes zu sein, aber in dieser Stummheit drückt dieses Wort seine absolute Transparenz aus. Dieser Lösung des Paradoxes auf dem Höhepunkt seiner Verschärfung entspricht bei Hegel die Voraussetzung des Todes Jesu: der Übergang des Sohnes in die Zeitlichkeit ist gleichzeitig die kenotische Menschwerdung der ewigen Mächtigkeit und die beginnende Verklärung der zeitlichen Ohnmacht, in Christi Tod versöhnen sich Macht und Ohnmacht: der Gipfel der »Entäußerung« ist der Wendepunkt, wo der Geist allen dumpfen Partikularismus in der Kommunion untergehen und damit die göttliche Glorie aufstrahlen läßt. – Auch bei Balthasar umfaßt die Herrlichkeit die extremsten Gegensätze, indem sie die verborgene Vernichtung mit dem Aufstieg zur Offenbarung zusammenfallen läßt. Es ist der johanneische Standpunkt, der hier als der umgreifende dominiert. Von diesem Gesichts-

punkt aus wird die ganze Existenz Jesu bereits als eine Offenbarung der Herrlichkeit geschaut. Die Herrlichkeit seiner Entäußerung bis zum Tod – die Auferstehung – offenbart, was diese Hingabe in Wirklichkeit war: Ineinandersein, trinitarische Logik, Identität der Diastase zwischen höchstem Anderssein und tiefstem Abstieg. Auch bei Hegel offenbart die Auferstehung ebenfalls die Identität, in der der Zwiespalt, dem der Sohn Gottes in seiner Kenose sich aus-setzte, ein Ende nimmt; es ist Einblick in die ideale trinitarische Logik, absolute Rückkehr, in der die tiefe Entäußerung der Macht (als Menschwerdung) und die abschließende Ohnmacht der Kenose (als Tod) sich entziffern lassen als die Offenbarungen, worin der christliche in sich einig-unterschiedene Gott sich preisgibt.

Aber trotz dieser bemerkenswerten Parallele bleibt Balthasars Christologie unrückführbar auf die des spekulativen Philosophen. Versteht sie doch die göttliche Selbstäußerung – die einen Menschen unzerstört in den Rang des Einzigen erhebt – als Akt der Liebe des Sohnes, der in der Gestalt eines geschaffenen Gehorsams dem ihn sendenden Vater seine trinitarische Abhängigkeit bezeugt. Die »Sendung« des Sohnes und sein »Gehorsam« sind Themen, die in der negativen Christologie Hegels keinen Raum finden können. Indem sie an der ursprünglichen väterlichen Fülle festhält, kann die balthasarsche Theologie die Kenose als ein völlig freies Geschenk verstehen. Dagegen scheint die hegelsche »Entäußerung« durch die unvermittelte Abstraktheit der Trinität gefordert zu sein. Die »herrliche« trinitarische Logik, die Balthasar in der Transparenz des Kreuzes entdeckt, ist nicht der geheimnis- und ehrfurchtlose Zirkel des hegelschen Begriffs, sondern viel eher die Bemühung und das Horchen eines dialogischen Gebetes. Der Geist ist hier nicht die doppelte Negation, in die alle Wesensgezweigung eintaucht, sondern die je schon erfüllte Fruchtbarkeit der väterlichen und sohnlichen Liebe, die in ihrer schenkenden Freigebigkeit nicht die eigene Herrlichkeit sucht<sup>16</sup>.

Wie Balthasars Christologie, so konzentriert sich diejenige Barths, unzugänglich vorwiegend anthropologischen oder historischen Annäherungen, auf die absolute Selbstzwecklichkeit der göttlichen Selbstoffenbarung. Da ihr einziges Kriterium das geoffenbarte Wort Gottes ist, wird Dogmatik grundlegend und ausschließlich zu Christologie. Ihr Gegenstand ist keine Wahrheit, über die der Mensch verfügen könnte, sondern Gottes Wort, das souverän über den Menschen verfügt. In jeder ihrer Etappen: Lehre von Gott, von der Schöpfung, der Versöhnung, der endgültigen Erlösung spricht die »Kirchliche Dogmatik« von dem Gott, der sich in Christus offenbart.

Ihre Christologie im engeren Sinn findet ihren Platz im Rahmen der Lehre von der Versöhnung. Barth bietet eine Neuinterpretation der tradi-

<sup>16</sup> In »Jesus der Christus« (Mainz 1974) spricht W. Kasper sein Einverständnis mit dieser Sicht Balthasars aus.

tionellen Christologie, ausgehend von jener Mitte, wo die von oben nach unten gehende Versöhnungsbewegung (vergleichbar der Sicht der hegelschen »Vorlesungen«) und die von unten nach oben gehende des versöhnten Menschen (vergleichbar der aufsteigenden Bewegung der »Phänomenologie«) einander begegnen. Von dieser Mitte aus entfaltet Barth in einer grandiosen Architektur – zweifellos einer der eindrucksvollsten unseres Jahrhunderts – den Ineinsfall der beiden Stände Christi: der Entäußerung (*exinanitionis*) und Erhöhung (*exaltationis*), die gegenseitige Durchdringung der Lehre von den beiden Naturen und derjenigen der beiden Stände, die Deutung der Gottheit von der Erniedrigung aus, und die der Menschheit von der Erhöhung aus. Die Vermittlung der handelnden Person und der personalen Handlung entfaltet sich gemäß den drei christologischen Funktionen (der priesterlichen, königlichen und prophetischen) in drei Gestalten oder Anschauungsweisen der Versöhnungslehre. Nach der ersten – die den »Vorlesungen« nahesteht – ist Christus der Gott, der auf dem Kreuz den Menschen versöhnt und in seiner Erniedrigung seine wahre Gottheit zeigt: er ist der Herr als Knecht. Gemäß der zweiten – die den Akzent, wie die »Phänomenologie«, auf die Bekehrung des Menschen legt, durch die dieser zu seiner Wahrheit gelangt – ist Christus der am Kreuz versöhnte Mensch, der in seiner Erhöhung durch Gott seine wahre Menschlichkeit zeigt: er ist der Knecht als Herr. Gemäß der dritten – die wie die Christologie der »Enzyklopädie«, zur realen Gegenwart des absolut Konkreten offensteht – ist Christus die Einheit des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen; er ist der Bürge und der Zeuge des vernichtigten Gottes und des verherrlichten Menschen, und offenbart darin sein Wesen als Gott-Mensch (*unitio*).

Trotz dieser strukturellen Verwandtschaften bleibt der die barthsche und die hegelsche Christologie trennende Abgrund tief. Ohne mit seinem Lob für Hegel zu sparen, hat Barth sich von dem spekulativen Philosophen distanziert. Wird nicht bei Hegel die ununterbrochene Begegnung des Menschen mit der immerwährenden Neuheit und Objektivität des Offenbarungswortes verunmöglicht? Löst er das Hören nicht in Denken auf? Wird der hegelsche Gott, als identisch mit der dialektischen Bewegung, nicht mindestens der Gefangene seiner selbst? Und wird damit nicht die wirkliche freie Dialektik der Gnade ausgeschlossen?

Trotzdem entgeht auch die barthsche Christologie nicht jeglichem Einwand. Wenn sie vollständiger und sorgfältiger durchstrukturiert ist als diejenige Luthers, wenn sie stärker – in der kalvinistischen Linie – auf der Unterscheidung der Naturen beharrt, scheint sie mit Luther einen Situationsaustausch zwischen Gott und Mensch anzusetzen, der sich ohne jede menschliche Wirksamkeit abspielt: so entsteht eine Art Monoergismus oder Monoaktualismus, der in Christus und im Heil das ausschließliche Wirken

Gottes erblickt. Nicht unvergleichbar der hegelschen Sichtweise wäre in diesem »Monolog Gottes mit sich selbst« (Balthasar) die menschliche Wirklichkeit Christi schließlich im göttlich-geistigen Akt resorbiert. In dieselbe Richtung weist Barths »Christomonismus« (Althaus) oder, nach dem Ausdruck Balthasars, seine »christologische Engführung«. Trotz eines Willens zum Universalismus zeigt der apriorische Rahmen der »Kirchlichen Dogmatik« eine analoge Verengung; fordert doch die Offenbarung keineswegs, daß das ganze Schöpfungswerk auf ein christologisches Schema zusammengedrängt werde. Und hinterläßt die systematische Entfaltung von einem einzigen Punkt aus nicht den Eindruck, man habe Gott in die Karten geschaut? Findet man sich nicht, paradoxerweise, nahe beim geheimnislosen Gott Hegels? Bringt nicht die absolute Christologie Balthasars, die für die unergründliche Freiheit Gottes wie für die relative, geschaffene Autonomie offener bleibt, ein unentbehrliches Korrektiv für das großartige Gebäude?

#### *4. Die Hegelkritik der heutigen Christologien*

Die drei Modalitäten der hegelschen Christologie – die subjektive, geschichtliche, absolute – bieten Raum genug, um die bezeichnendsten Christologien von heute zu ordnen und bis zu einem gewissen Grade deren Grenzen festzustellen. Aber indem die hegelsche Christologie die andern beurteilt, tritt sie ihrerseits in ihre Krisis ein. Die Aspekte sind unschwer festzustellen, worin jede von ihnen den Rahmen der integrierenden hegelschen Form überbietet und schon dadurch deren Ungenügen anzeigt: unübersteigbares Hören der freien Transzendenz des Wortes bei Bultmann; Anhängen der Menschheit Christi, das durch deren göttliche Unendlichkeit, in die sie sich nicht auflöst, bestätigt wird bei Rahner; Undurchsichtigkeit der letzten Auferstehung bei Pannenberg; Radikalisierung der Hoffnung in der Öffnung auf die »Zukunft Jesu« bei Moltmann; Verwurzelung der Kenosis des gesendeten Sohnes im Vater bei Balthasar; Ablehnung einer Selbstgefangenschaft Gottes durch den Zwang sich offenbaren zu müssen bei Barth. Diese aufeinander nicht reduzierbaren Punkte aufzählen, heißt ein erstes Urteil über die hegelsche spekulative Christologie fällen, die zahlreiche in den heutigen Versuchen thematisierte christliche Erfahrungen nicht zu integrieren vermag. – Außerdem läßt sich ihre Konvergenz in ihrer Verwerfung des hegelschen Systems feststellen<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Da die dialektische Struktur, die das ganze System beherrscht, sich in der Weise offenbart, wie die drei Koordinaten – die subjektive, objektive und absolute – seiner Christologie einander zugeordnet sind, muß die Feststellung der Enge der hegelschen christologischen Form notwendig das strukturelle Versagen des Gesamtsystems mitanzeigen.

Gewiß ist Christus gleichzeitig subjektives Ereignis der Freiheit, historische Objektivität und absolute Forderung. Das hat Hegel richtig gesehen. Die beiden Pole des endlichen Geistes: der subjektive und der objektive Geist, die Freiheit und die Geschichte, bleiben aber für den spekulativen Philosophen letztlich bloße Voraussetzungen, die der absolute Geist setzt, um sich – aufgrund ihrer gegenseitigen Negation und ihres gemeinsamen Entschwindens – in seiner abschließenden Absolutheit zu bejahen. Dadurch verliert die Offenbarung ihre souveräne Freiheit in der ungeschuldeten Mitteilung des unerforschlichen innergöttlichen Lebensmysteriums, verliert sie an eine notwendige und erschöpfende Kundgabe des Gottwesens im Andern, jenseits des Negativen seiner selbst: in der doppelten Endlichkeit von Freiheit und Geschichte. Auf diesen Punkt würde eine Konfrontation mit den absoluten Christologien Barths und Balthasars vor allem verweisen. – Infolge der gleichen dialektischen Form des Denkens ist die subjektive hegelsche Freiheit unfähig, im Objektiven das positive Zeichen der Herablassung Gottes wahrzunehmen, der sich gerade in der geschichtlichen Kontingenz des menschengewordenen Wortes schenkt. Dies vermag trotz ihrer Mängel die Christologie Rahners darzutun, bei dem das Unendliche je das Endliche fordert und umgekehrt. Das gnadenhafte Wohlgefallen wird verunmöglicht durch die einseitige Negation, womit die historische Vorhandenheit des Christentums der Freiheit die ihr durch die verzehrende Absolutheit ihres göttlichen Gegenstandes drohende Aufhebung anzeigt (Barths Christologie dürfte dieser Gefahr nicht gänzlich entgehen). – Entsprechend beläßt die historische Objektivität der geistigen Freiheit Spielraum nur in der negativen Christologie, indem sie, jenseits ihres Bezugs zum menschlichen Subjekt, eine Selbstauflösung der »Heilsgeschichte« zugunsten der unendlichen Subjektivität des absoluten Geistes ahnen läßt, der sich dann nur noch verzweifelt für sich selber offenbart. Diese Grenze läßt eine Konfrontation mit den historischen Christologien Pannenberg's und Moltmann's mit ihrer Fremdheit gegenüber der bultmann'schen »subjektiven Konzentration« aufscheinen.

Aber unsere Vorbehalte gegenüber der Struktur und dem Geist der hegelschen Christologie, so schwer sie auch wiegen, besagen keineswegs, daß wir damit jede Form dialektischen Denkens ablehnen. Die Form einer nach-hegelschen Christologie sollte nach unserer Meinung vielmehr die unterschiedenen, aber komplementären Akzente der dialektischen »tödlichen Vermittlung« und der analogischen »geburtlichen Unmittelbarkeit« integrieren, indem sie sich auf den doppelten Prozeß einläßt: einer immer tieferen geistigen Teilnahme am sterbenden und auferstehenden Christus und einer Rückkehr zu seiner überschwenglich-ursprünglichen Absolutheit, wobei sich differenzierende Ausfaltung und identisches Beisichbleiben gegenseitig erhellen.