

kein Leben danach, oder nicht, dann hilft kein Danach? Nein; denn die Auslassung ist nachzutragen: „anfanghaft wenigstens!“ – oder hätte ich sie damit „physizistisch“ mißverstanden? – Jedenfalls liest man den Einschub auch – nach einem handlungstheoretischen Exkurs zum „concurus divinus“ (mit klarem Nein zur Prozeßtheologie) – im Fazit seiner Antwort auf die Theodizeefrage (130): „daß im Tun der Tora bzw. mit, durch und in Christus nicht erst ‚post mortem‘, sondern zumindest anfanghaft schon hier und jetzt die Liebe ... erfahrbar ist, die das letzte Wort behält“.

„Crux probat omnia“: den Schlußakzent setzt (131–150) der *Hrsg.*, indem er ausdrücklich reformatorische Anstöße aufnehmen will. (Warum mit Entschuldigung für den Rückgriff auf Tradition? Mag „Theodizee“ neuzeitlich sein, der Streit mit Gott ist es so wenig wie der über ihn [„Wo ist dein Gott?“]. Und warum die Empfehlung von Luthers Anthropozentrik? Nicht unser Leiden bildet die Spitze der Gottes[an]klage, sondern daß nicht mehr klar ist, warum Er zu preisen wäre.) Damit wird hier – im Gegensatz zum Vorgänger – für den absconditus und das sub contrario plädiert. Gott lasse die Sünde nicht nur zu, sondern befehle sie geradezu (142). Statt um eine Rechtfertigung seiner geht es um die des Menschen. Und bleibt auch die Trinität bei Luther „eigentümlich unausgeführt“, sind wiederum einschlägig seine Gedanken zur leidenden Kirche. Überhaupt stellt christlich das Kreuz den Ort des Theodizeeproblems dar; zum Thema staurologischer Vernunft sieht W. Lernbedarf bei katholischer Theologie, die eher durch die Polaritäten Natur – Gnade, Glaube – Vernunft beherrscht ist (149). Zu diskutieren wäre freilich, inwiefern das Kreuz eine Antwort oder nicht vielmehr eine Verschärfung der Fragen bedeute, auch und gerade dort, wo man statt argumentativer Lösungen existentielle Sinndeutung sucht. W. selbst spricht schließlich doch auch „eine gewisse Dissonanz zwischen Offenbarung und Erfahrung“ an, „die letztlich ‚nur‘ spirituell eingeholt wird“; so wendet sein Plädoyer für theologische Ökumene sich im Schlußsatz an die Gegenseite – etwas unvermittelt, aber wohl zu Recht. (Nur, wagt Rez. als „Dinosaurus metaphysicus“ zu fragen, welches Angebot erwartet sie?)

J. SPLETT

AUFLÄRUNG HEUTE. CASTELGANDOLFO–GESPRÄCHE 1996. Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Hrsg. *Krzysztof Michalski*, Stuttgart: Klett-Cotta 1997. 258 S.

Die Aufklärung, lange Zeit Intimfeind vieler theologischer und kirchenpolitischer Diskurse, erfährt – im Zeitalter entschlossener kirchlicher Parteinahmen für die Menschenrechte – eine neue, kritische Wertschätzung: dem (heute für unverzichtbar gehaltenen) aufklärungsinduzierten *Gewinn* jener „Rechtsgüter“ (Kant), die den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß ermöglichen, werden – ausgewogener als bisher – jene (ebenfalls aufklärungsvermittelten) *Verluste*, die durch eine entfesselte, ökonomisch-technologische *Kalkül*rationalität erzeugt sind, gegenübergestellt. Ein interessanter Beleg für diesen argumentativen Resituierungs- und Differenzierungsprozeß ist der vorliegende Castalgandolfo-Band. Sein Herausgeber, *Krzysztof Michalski*, weiß, daß „die Idee der Freiheit nicht im Widerspruch mit den von Religion und Tradition auferlegten Bindungen stehen muß“ (11). Denn selbst wenn „die Vernunft“ nicht „die einzige Quelle einer vollständigen und wahren Erkenntnis“ sein mag – wie ihre romantischen, Heideggerschen, Wittgensteinschen, kommunitaristischen und postmodernen Kritiker argumentieren – gelten für sie, bei aller „Eingebettetheit“ und „Situiertheit“, zuletzt doch „keine Grenzen“: „Im Lichte der Freiheit“ nämlich „verlieren unsere Gewohnheiten und Überzeugungen ihren natürlichen Charakter, sie sind nicht länger Fakten, die man hinnehmen muß wie den Regen. Sie werden Gegenstände unserer Verantwortung und Wahl und auf diese Weise der Frage nach wahr und falsch unterworfen“ (10). Der „Glaube an die uneingeschränkte Freiheit des Individuums“, so M., „ist zum Herzstück europäischer Kultur geworden und verändert die Beziehungen der Menschen radikal, auch wenn diese sich dessen vielleicht gar nicht bewußt sind“ (11). Nichts führt heute, ernsthaft gedacht, *insgesamt* hinter die Aufklärung zurück. Auch jede – konservative oder postmoderne – Kritik an ihren Defiziten ist, im weitesten Sinn, Binnenkritik, weil sie (im Rekurs auf Optionalität und alternative Gestaltbarkeit) immer schon an einer – strukturell vorausgesetzten – Aufklärungsidee partizipiert: diese ist „nicht einfach eine

Idee unter vielen“, sondern gleicht, wie M. pointiert schreibt, „der Atmosphäre, ohne die [unsere kulturelle] Landschaft nicht gedeihen könnte“ (8).

Der vorliegende, sehr lesenswerte, Band enthält, neben philosophischen Erwägungen zur Aufklärung und Aufklärungskritik, die ins Zentrum des modernen philosophisch-theologischen Diskurses führen (und einem Schlußwort des *Papstes* zur Castelgandolfo-Tagung), eine Reihe historischer, religions- und kulturtheoretischer, sowie rechts- und politikwissenschaftlicher Beiträge, deren facettenreiche Argumentation diese Rezension sich nicht auszuloten vornehmen kann. Der gebotenen Kürze wegen werden hier nur die philosophischen Beiträge vorgestellt.

1) Unter dem Titel „Die Aufklärung neu denken“ votiert *Stanley Rosen* (Boston) dafür, den positivistisch-szientistisch auf Quantifizierung verengten Vernunftbegriff, der zur Zeit – öffentlichkeitswirksam – das Bild von Aufklärung bestimmt, kritisch zu hinterfragen und ihn durch einen Begriff der „praktischen Intelligenz“ (den u. a. schon Aristoteles im Konzept der „*phronesis*“ zu erkunden suchte) zu konterkarieren: kann doch „das Gute der Aufklärung nicht mit einer Auffassung von Vernunft verteidigt werden, die diese vom Guten löst“ (35). Die „Aufklärung neu denken“ heißt, das „moderne Paradigma der Vernunft als *mathesis universalis*“ so zu modifizieren, daß – anders als in der abstrakten Aufklärung – „dem platonischen Verständnis der inneren Verbindung zwischen Vernunft und Gutem“ Rechnung getragen werden kann.“ (Ebd.) – 2) *Paul Ricoeur* (Paris/Chicago) geht in seinem Beitrag „Das Paradox der Autorität“ dem Legitimationsproblem der römisch-katholischen Kirche nach, das sich – im Gefolge der Aufklärungsdiskurse – verschärft hat. Autorität, so R., grenzt „an Gewalt, insofern sie eine Macht darstellt, sich Gehorsam zu verschaffen ... Was sie jedoch davon unterscheidet, ist ... [ihre] Glaubwürdigkeit“ (38). Diese Glaubwürdigkeit sucht die Kirche „diskursiv“ und „institutionell“ zu sichern. „In der Form, wie sie sich in der Geschichte tatsächlich herausgebildet hat“, kann die Autorität der Kirche „ja *nicht allein* auf die Autorität der Schrift“ zurückgeführt werden. (Freilich: schon der autorisierende, *diskursive* Rekurs auf die Bibel beruht auf einem „verwundbaren Modell“, weil er – in selbst bereits *institutionsbezogener* Peripetie – durch die „Kanonisierung der biblischen Schriften“ alle „neuen Diskurse im voraus in orthodoxe und häretische unterscheidet.“) (41–44). Die Autorität der Kirche bezieht sich, neben der diskursiven Legitimation aus der Bibel, auf einen *zweiten*, explizit politischen (46) Referenzpunkt, auf die „gewissermaßen heilige Figur der *Gründung*, der Gründung der *urbs*, der Gründung Roms“ (45). R. distanziert diese Figur einer – römisch gefaßten – „*religio*“ (d. h. einer „Rückbindung der Gründung an die Vergangenheit“) nicht schlechthin „als mythisch“ (45): Denn er glaubt, „daß keine Macht sich der Stabilität und Dauer sicher sein kann, wenn es ihr nicht gelingt, die vorangegangene Geschichte der Autorität zu ihrem Vorteil nutzbar zu machen (51). Freilich: Zumindest in der Moderne entsteht hier auch ein großes Problem; nach dem „Kampf der Aufklärung für das, was Kant die *Öffentlichkeit* nennt“, ist es mehr als fraglich, ob „Gründungsmythen, die zu Altersmythen geworden sind, das rationale Bedürfnis nach Legitimation ersetzen können“ (51). R. widerspricht *Guglielmo Ferrero*, der die These „aufzustellen wagt, daß das Alter allein Autorität schafft“ („*Pouvoir, les génies invisibles de la Cité*“; 1988) (51); er grenzt sich zugleich aber auch ab von *Claude Lefort*, für den eine („gründungslose“) Selbstautorisierung das Schicksal der (aufklärungsgeprägten) Demokratie bestimmt (51). *John Rawls*, so *Ricoeur*, argumentiert hier raffinierter, weil er „eine komplexe Gründung, eine Vielfalt an religiösen und laizistischen, an rationalen und romantischen Traditionen zuläßt, die sich gegenseitig als würdig anerkennen mitbegründend zu sein“, und zwar unter dem doppelten Vorzeichen des „Prinzips einer ‚Zustimmung durch Übereinstimmung‘ (*overlapping consensus*) sowie einer ‚Anerkennung vernünftiger Meinungsverschiedenheiten“.“ („*Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*“, Frankfurt 1992) (52). Mit *Rawls* spricht sich R. gegen jeden dogmatisch-rigiden Versuch aus, das Legitimationsproblem von Autorität abzuspannen. Es kann nicht darum gehen, in einem vorausklärerischen Sinn dem „verlorenen Paradigma des Christentums wieder Stärke zu verleihen“. Es geht vielmehr „darum, daß die christlichen Gemeinschaften ohne Komplex in einem offenen Wettbewerb mit anderen, heterogenen Traditionen (Traditionen, die ebenfalls wiederbelebt werden müssen, samt ihren nicht gehaltenen Versprechen) ihren Teil an der Mitbegrün-

„dung übernehmen“ (52). Erst so – d. h. durch ein „Vertrauen-Schenken“ (52), nicht aber bloß: durch Vertrauen-Fordern – kann Autorität in der Moderne Glaubwürdigkeit behalten (bzw. wiedergewinnen).

3) Auch der Beitrag von *Charles Taylor* (Montreal), „Die immanente Gegenauflärung“, umkreist die Frage, ob bzw. wie heute Religion denk- (und leb)bar bleibt. T.s Analyse weist die nötige Schonungslosigkeit auf: Wir leben, so der Autor, im Zeitalter eines „Niedergangs der Transzendenz“. Obzwar in unseren (westlichen) Gesellschaften „keine allgemeine Religionsfeindschaft herrscht“, ist die „Leugnung der Transzendenz auf breiter Front viel weiter vorgedrungen, als nur bis zu den eingeschworenen antikerikalen Atheisten“, prägt sie doch „auch die Einstellung vieler Menschen, die sich für tiefgläubig halten“ (60). Die zeitgenössische „Leugnung der Transzendenz“ ist „nicht gezielt, sie findet vielmehr Ausdruck in einem ‚geistigen Klima‘“ (61), das Taylor wie folgt beschreibt: „a) Heute messen wir dem Leben, der Prosperität sowie dem Kampf gegen Tod und Leiden den höchsten Wert bei. b) Das war indes nicht immer der Fall, wie unsere Vorfahren oder die Angehörigen anderer, früherer Zivilisationen bezeugen. c) In der Vergangenheit verhinderte die Religion eine solche Entwicklung, da sie den Menschen eine Demut vor ‚höheren‘ Zielen einschärfte. d) Durch die Kritik an (dieser Art) der Religion und ihre Überwindung gelangen wir zur Einstellung a)“ (61). „Abgemildert“, so T., „durchzieht eine ‚postrevolutionäre‘ Einstellung dieser Art unsere ganze Kultur“ (62): „Wer Ziele anspricht, die das Leben überschreiten, scheint damit das höchste Interesse unserer humanitären, ‚zivilisierten‘ Welt zu verraten ... und als Konterrevolutionär die schlechte frühere Wertordnung wiederherstellen zu wollen, in der Leben und Glück auf den Altären der Entsagung geopfert werden durften. Daher sehen sich Gläubige oft sogar gezwungen, ihren Glauben dergestalt abzuwandeln, daß er den Vorrang des Lebens nicht tangiert“ (62). – Freilich, so T., dieses „neue Ethos exklusiver Humanität“ stößt auf Widerstände nicht nur konservativer Provenienz. Es wird auch von jenen Denkern problematisiert, die – durch die Aufklärung hindurchgegangen – „den Vorrang des Lebens gleichsam aus dem Unglauben heraus“, in einer „immanenten Revolte“, unter Protest zurückweisen. Die Romantik, Nietzsche, Rimbaud, Heidegger und Bataille machen eine „Gegenkultur“ der „internen Gegenauflärung“ möglich (deren verheerendste Spielform – die freilich nicht einfachhin aus den reichen Motivlagen der „immanenten Gegenauflärung“ selbst resultiert! – der Faschismus ist [69]): eine „Gegenkultur“, in der – oftmals im Rekurs auf ein vorplatonisch-aristokratisches „Kriegerethos“ – aufbegehrt wird gegen „das ausschließliche Interesse am Leben, die Ächtung von Gewalt, die Durchsetzung von Gleichheit“ (69). – Dieses komplex-ambivalente Gefüge affirmativer und kritischer Bezugnahmen auf die Aufklärung bündelt sich in der Gegenwart, so T., zu einer *Dreieckskonstellation* (die eine Reihe von heilig-unheiligen Allianzen möglich macht): „Wir haben die säkularen Humanisten [1], die Anhänger Nietzsches [2] und jene, die ein lebensüberschreitendes [transzendentes] Gut anerkennen“ [3]. Die Gruppe drei zerfällt nochmals in Untergruppen: in jene Gläubigen (3a), für die „der Schritt zum säkularen Humanismus insgesamt schlicht ein Fehler war, den es zu berichtigen gälte“, und in jene (3b) [zu denen T. sich selbst zählt], „die in der Aufwertung des Lebens einen großen praktischen Gewinn für die Menschheit sehen und die den Wahrheitsanspruch der ‚revolutionären‘ Idee betonen: daß nämlich dieser Erfolg ohne einen gewissen Bruch mit der religiösen Tradition kaum erzielt hätte werden können“ (70).

In diesem Zusammenhang ergeben sich viele interessante Fragen, u. a. jene, warum die „von Religion und Tradition ‚befreiten‘ Menschen den Rückschlag in die Gewaltapologie [sowohl des Faschismus, als auch des „von der Aufklärung zehrenden Projekts des Bolschewismus“ (71)] erleiden?“ (Ebd.). Selbstgefällige religiöse Erklärungen – entlang der Argumentationslinie, zu der die Gruppe 3a neigt – genügen, so T., hier keineswegs: Reicht doch die „verhexende Wirkung“ von Gewalt weit über die „immanente Gegenauflärung“ hinaus, zurück in die Tiefenstruktur der „äußerst blutrünstigen“ historischen Religionen selbst – die, „angefangen beim Menschenopfer bis hin zu den Gemetzeln zwischen verschiedenen Konfessionen“, der (externen und internen) Gewaltausübung keineswegs entrieten. Die Positionen 1 und 3 – der „exklusive Humanismus“ und der Versuch, glaubend/denkend auf Transzendenz zu rekurrieren – müssen sich den Ar-

gumentationsfiguren der Position 2, der „immanenten Gegenauflklärung“, stellen. T. deutet in diesem Zusammenhang an, daß René Girard, der argumentiert, daß „dem Sog der Gewalt nur entgehen [kann], wer sich zum Transzendenten hinwendet, also ein lebensüberschreitendes Gut aufrichtig liebt“, richtig zu liegen scheint. („*La Violence et le Sacré*“, Paris 1972) (73). Wer diesem Problem ernsthaft nachgehen will, der muß freilich, so T., das klassische Oppositionspaar Aufklärung/Gegenauflklärung auf differenzierende Weise resituieren: „Denn die klassischen Szenarien eines Kampfes zwischen zwei Lagern blenden alles aus, was wir über die beiden Hauptströmungen [1 und 3] lernen können, indem wir untersuchen, wie sie sich jener ... Kraft [der „immanenten Gegenauflklärung“] widersetzen beziehungsweise annähern, die sie aus ihrer Mitte heraufbeschworen haben“ (73). [Daß T. der einlässigen Erkundung dieser Aufklärungskonstellationen verpflichtet bleibt, zeigt jüngst sein interessantes „Foreword“ zu Marcel Gauchets „*The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*“, Princeton 1997, in dem er Gauchets These, daß das Christentum „die Religion des Endes von Religion“ sei, auf spannende Weise reflektiert.] – 4) Auch Richard Spaemann (München) verortet seine Analyse des „inneren Widerspruchs der Aufklärung“ (231–235) vor der Hintergrund-erfahrung, daß das Projekt der Moderne eine Dynamik entfaltet, deren ambivalentes, progressives und destruktives Potential der Selbstaufklärung bedarf. Schon Horkheimer und Adorno haben – obzwar in rhetorischer Überzeichnung – Scharfsichtiges zur Analyse des Umkippeffekts der Aufklärung beigebracht. Sp. versucht, den „Grund des inneren Widerspruchs der Aufklärung genauer anzugeben“ (232). Er skizziert zwei Paradoxien: „1. Die Aufklärung tritt auf mit dem Pathos der Befreiung des Menschen; gleichzeitig aber vertritt der größere Teil der Aufklärung (fast alle Aufklärer mit Ausnahme von Kant) einen scientistischen Determinismus“ (232). Dieses erste Paradoxon einer – zwar äußerst erfolgreichen, zugleich aber subklassischen – abstrakten Aufklärung (die das Argumentationsniveau Kants massiv unterbietet), schreibt sich – so kann man Sp. zustimmen – fort bis ins (alt)analytische Projekt einer „unified science“, in dem die Über-Privilegierung eines scientistisch verkürzten theoretischen Rationalitätsmodus Hand in Hand geht mit der rigiden Devalidierung „praktischer Vernunft“ (vgl. Rosen): eine Barriere, die im Umfeld der „analytischen Philosophie“ erst John Rawls und, jüngst, Hilary Putnam, mit kantianischen und (neo)-pragmatischen Argumenten, „post-analytisch“ zu durchbrechen verstanden. – Zweitens aber, so Sp., „will Aufklärung Vermehrung des Wissens und lebt vom Pathos der Wahrheit“; zugleich aber entwickelt sie „einen naturalistischen Begriff des Menschen, für den es so etwas wie Wahrheit überhaupt nicht geben kann“ (232). Sp. zieht aus diesem Hang der (abstrakten) Aufklärung, sich selbst zu devalidieren, eine provokante Konsequenz (in der das hoch veranschlagt wird, was Habermas – anlässlich seiner Erwägungen zu einer „Transzendenz von innen“ – die „semantischen Potentiale“ der Religion nennt) („*Texte und Kontexte*“, Frankfurt 1991, 126–156). Aus zwei Gründen, so Sp., kann heute „nur noch die Religion die Aufklärung gegen ihre Selbstzerstörung verteidigen“: erstens, „weil sie einen nicht deterministischen Begriff des Handelns verteidigt“, und zweitens, weil sie „die Wahrheitsfähigkeit des Menschen“ unterstellt (234). – Freilich: Um die Glaubhaftigkeit dieser beiden Annahmen – die in den autoaggressiven Explikationsformen einer (abstrakten) Aufklärung zerstört zu werden drohen – verteidigen zu können, werden wir auf ein *philosophisches* Denken, das diese „Glaubensgehalte“ expliziert, nicht verzichten können. Jene Optionen der Gegenwartsphilosophie, die das Denken „literarisch“-dekonstruktiv relokieren, dürften zu diesem Geschäft freilich nur wenig taugen: Rortys „liberale Ironie“ z. B. hält Sp. für den Prototyp eines – ins Extrem avancierten – „Modernismus“, dessen Kennzeichen es (mit Peggy gesprochen) ist, daß man „nicht glaubt, was man glaubt“ (234). Wahrheit und Freiheit müssen dort, wo sie ihre Selbstverständlichkeit verlieren, ohne augenzwinkernd-ironischen „Funktionalismus“ argumentierend verteidigt werden. Denn „die Fortsetzung der Aufklärung“ selbst, so Sp., „hat zur Voraussetzung den alten Glauben, daß der Mensch ein wahrheitsfähiges und ein freies Wesen ist“ (235).

Taylor, Rosen und Ricœur würden dem wohl alle zustimmen. Freilich: An diesem Punkte stellt sich – über Spaemanns Erwägungen hinaus – eine schwierige Frage. Welche nicht-evasiven, stimmigen Argumentationsmittel stehen uns heute zur „Verteidigung“ dieser „gläubig“ weitergeführten Aufklärung zur Verfügung? Weder der akademisch-

philologisch bewehrte Rückgriff auf klassische philosophische „Systeme“, noch das Insistieren auf den (wie der spät- und postanalytische Diskurs dardut: nur vermeintlichen!) Sicherheiten der „sprachanalytischen“ Methodologie eröffnen gangbare Wege. Die Hoffnung darauf, *unbezweifelbare* philosophische Theoriefundamente“ zu finden, weicht allerorten – selbst aufklärungsbedingt! – „pragmatisch“ offeneren Begründungs-Verteidigungs- und Stützfiguren. Muß unser *Glaube* an die unverzichtbaren Orientierungsmuster Freiheit/Wahrheit dort, wo er zum Problem wird, ehrlicherweise mit solchen – jederzeit nur „finit“ verfaßten – philosophischen Hilfestellungen das Auslangen finden?
L. NAGL

TILLIETTE, XAVIER, *Philosophische Christologie*. Eine Hinführung. Aus dem Französischen übertragen von Jörg Disse (Theologia Romanica XXII). Einsiedeln-Freiburg: Johannes 1998. 314 S.

Im Original 1990 erschienen (1993 durch die Vorlesungen *Le Christ des Philosophes* ergänzt), sind diese Prolegomena ein Ergebnis fünfzehnjährigen Arbeitens, auf das Projekt eines frühverstorbenen Mitbruders aus Studienzeiten zurückgehend (unter früheren Publikationen, 303 f. aufgelistet, auch ein Blondel-Aufsatz in dieser Zeitschrift: 64 [1989] 199 ff.). Sie haben ein Doppelziel. Einmal soll historisch-kritisch die Möglichkeit einer philosophischen Christologie unter den Neuzeit-Bedingungen autonomer Philosophie untersucht werden (I. Heuristik); sodann werden bevorzugte Anwendungspunkte betrachtet (II. Topik).

I. Dazu ist beim Streitpunkt *Philosophia christiana* einzusetzen (Kap. 1) – ohne sich um die Freiheit der Philosophie zu sorgen, ist doch a) christliche Ph. nicht bloß eine Art Philosophie (wie arabische, deutsche ...) und b) Theologie nicht von einer bestimmten Art (geltender) Philosophie zu bewerten, vielmehr geht es um eine dem Christentum entsprungene Philosophie (Marcel, Blondel, Bruaire ...). Zu der aber gehört nicht bloß der Logos, sondern Christus als fleischgeworden. „*Philosophia Christus*“ (2), das meint zuerst den „Christus, der nicht die Philosophie ist“ (35), bei Pascal, Dostojewski, Hamann, Kierkegaard, S. Weil ...; doch es gibt auch eine *Philosophia Christi* (3), mit Lob der Torheit (Erasmus), und – in *docta ignorantia* – einer konjekturalen Christologie. Doch nicht bloß im Genitivus obiectivus: „*Christus summus philosophus*“ (4). Zu dem berühmten Spinoza-Wort tritt die Tradition der Jesus-Sokrates-Parallele und Fichtes johanneische Christus-Idee: *Idea Christi* (5). – Santayana, Kant, Schelling (Rahners Transzendentaltheologie), Hegel (zwar darf man – 126 f. – die Vorlesungen nicht von der Phänomenologie her lesen; doch ist nicht die Enzyklopädie bestimmend, so daß von dorthin die „vorstellungen“ nähere Sprache der Vorlesungen begreifend-begrifflich zu situieren, also „aufzuheben“ wäre?), D. F. Strauß (zur – bloßen – Denkbarekeit eines vermittelnden Individuums – 128/282: Wie wäre eine Vermittlung ohne Mittler-Selbstbewußtsein zu denken?). Das führt zum unumgänglichen Thema *Scientia Christi* (Kap. 6). „So ungeheuerlich sein Wissen früher war, so abgründig erweist sich nun sein Unwissen ... aber Jesus kann nicht Gott gewesen sein, ohne es zu wissen“ (132). Philosophie soll die Theologie nicht ersetzen, aber ihr – gerade hier – den Weg erleuchten. Zwischen Schleiermachers Ausschluss aller Kenose (von „Verzweiflung“ [134] sollte bei gebotener Genauigkeit nicht die Rede sein) und Kenose-Konzepten, die *Christi scientia* in uns verlagern, steht Blondels so eindrucksvoller wie dunkler Panchristismus. – Ertrag der Streiflichter des Suchgangs: „So wie es eine philosophische Theologie gibt, die bis dahin zu gehen vermag, die Trinität anzudeuten, so gibt es auch eine philosophische Christologie als Grundlage der Metaphysik, der Religionsphilosophie, der Geschichtsphilosophie und der Anthropologie“ (148). Ist Christus der Schlüssel zu Mensch und Welt, dann hat das auch philosophische Konsequenzen (für Grundbegriffe wie Ich, Liebe, Intersubjektivität, Opfer, Leiden ...). Das 149 nicht belegte Valéry-Notat (sein letztes, im letzten Cahier – *Pléiade* II 718/Hefte 2, 653): „Das Wort LIEBE [Amour] fand sich mit dem Namen Gottes erst seit Christus verbunden.“ Diese Bedeutsamkeit gilt erst recht, wo der Verweis auf Christus implizit bleibt, und zwar im Dienst christologischer Theologie wie Anthropologie.

II. Vor der systematischen Entfaltung einer solchen Christologie bleibt der Verf. auch