

philologisch bewehrte Rückgriff auf klassische philosophische „Systeme“, noch das Insistieren auf den (wie der spät- und postanalytische Diskurs dardat: 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 dorthier 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

im zweiten Teil seiner Prolegomena bei philosophischer Hermeneutik. Die Topik nimmt von Philosophen bevorzugte Texte in den Blick. 1. *Johannes-Prolog*: Herder, der junge Hegel, Fichte, Schleiermachers Weihnachtsfeier, Schelling, Solowjew, M. de Biran. 2. *Philippshymnus*: Kierkegaard, Schelling (den leider die Masse der exegetischen Abhandlungen nicht einmal erwähnt [193] – zur „Originalität und Paradoxalität der Kenosis-Menschwerdung“ [205] läse der Rez. gern eine klärende Abwehr jeglichen Göttlichkeits-Gewinns für Gott), Hegel, für dessen System „Entäußerung“ und „Entfremdung“ zentral sind, Blondel und Hügel, S. Weil. 3. *Bergpredigt*: Spinoza, Rousseau, Leibniz, Kant, Hegel (der unbeholfene Junge wieder – hätte Nohl schon diese Texte vielleicht besser „unter dem keuschen Schleier des Ineditum belassen“ [238], warum zieht T. sie dann ins Rampenlicht?), Bergson, Nietzsche. (Ansonsten müsste eine entfaltete philosophische Christologie „den wichtigsten Dogmen Raum lassen“ – während die „philosophische Dogmenanalyse“ „im Grunde ... mißlingt“ [247]; „das – allerdings von der rationalistischen und liberalen Exegese entstellte“ [250] Leben Jesu findet kaum philosophisches Interesse.) 4. *Der spekulative Karfreitag*. T. unterstreicht (254 f.) die – unauflösbare – Doppeldeutigkeit der Prägung: Ablösung des Historischen (gemäß der „reduktiven“ Phänomenologie) oder wahrhaft christliche Philosophie (gemäß den späten Religions-Vorlesungen)? Er läßt Jüngel, Schelling, Nietzsche, wiederum S. Weil, Unamuno zu Wort kommen und endet bei der österlichen Perspektive (Schelling, Novalis, Wagner) einerseits, dem neuerwachten Ärgernis des Kreuzes andererseits. T. spricht von seiner „hartnäckigen Ablehnung durch das jüdische Volk“; die Trennung gerade durch das versöhnende Kreuz „verletzt das christliche Empfinden aufs tiefste“ (276 – eine nur für deutsche Ohren befremdliche Formulierung?). Dabei fällt sogleich der Name ‚Auschwitz‘. Für eine Philosophie danach verweist er einmal auf Schriftsteller – von Reinhold Schneider bis Solschenizyn, sodann auf Levinas „(den wir gewiß nicht dem Christum einverleiben wollen!)“ und – mit erstaunlicher Emphase – auf M. Henry (siehe ThPh 73 [1998] 466–469).

Klärend relativiert der Verf. in der Schlußbetrachtung selbst den informativen Wert der verschiedenen Teilmonographien. Ihm ist vor allem um „ein Bündel konvergierender Beweise in Richtung auf eine – zumindest partielle – philosophische Christologie“ zu tun (278). Er geht auf den „Widerspruch in adjecto“ in christlicher Philosophie wie philosophischer Christologie ein, leider auch jetzt ohne Definitionen vorzuschlagen. Immerhin dies: Gebiet der Philosophie sei das (Verstehen des) *quid*, die Idea Christi, unabhängig von gnostischen Wucherungen. Sie dringt, weil er die Wahrheit der Welt ist, in alles Denken ein, als Vermittlung zwischen Vernunft und Offenbarung, im Sinn eines zu postulierenden „noumenalen Menschen“ (282). Ein Christus für Philosophen, in Distanz zur theologischen Tradition von der Christuserfahrung her; ein „innere[r] Christus, der nicht zu existieren braucht, um zu sein“ (284 – erneut der Verweis auf M. Henry, jetzt seine Romane, sodann auf Santayana, J. Nabert und J.-L. Marion). Meist freilich begegnet er in der Geschichte. Jedenfalls ist von einer verblüffenden prästabilierten Harmonie zwischen dem denkenden Menschen und Christus zu sprechen, so sehr die Philosophie hier von der Literatur übertroffen wird. Thema einer expliziten Philosophie Christi wäre, unter Verzicht auf (unmögliche) Psychologie, „die hypostatische Lebensweise einer uneingeschränkt menschlichen Existenz“ (289). Nicht bloß phänomenologisch (wobei [s.o.] „Verzweiflung“ [296] nicht einmal zweideutig heißen sollte), weil in der Tat auf den „dogmatischen“ Christus angewiesen (298). Andererseits obliegt ihr auch die „Überprüfung der von der Theologie bereitgestellten christologischen Sätze“. Ein Gespräch zwischen Theologen und Philosophen weckt Hoffnung auf – neben dem „polychromen Christus“ in Mythen und Kultur – einen „nüchternen Christus des Denkens“ (301).

Die Übersetzung verdient allen Dank. Doch seien einige Korrekturen bzw. Rückfragen erlaubt. Abgesehen vom falschen Dativ nach ‚als‘ bzw. in Apposition (24²⁰; 91, 14; 109, II 8; 113²¹; 115, 5; 118, II 5f. [?]; 125³⁹; 133, 2 v.u.; 154, II 4; 259, II 17; 263²³; 281, 7); 12, 10 v.u.; ‚jener‘ streichen (oder den Relativ-Satz plural); 17, 8: Genitivus possessivus; 20, 14 f v.u.: vermutlich; 50⁵⁴: die arbor; 66, 12 f. v.u.: Christus ist das kontrakte *und* absolute Maximum – gegenüber dem Universum als (9 v.u.) *bloß* kontraktem (im übrigen, jetzt eine Rückfrage an den Verf., wäre dieses statt als rhetorisch „zerstäubtes Unendli-

ches“ als Gesetz zu fassen [nicht wie sonst als Gesamt von Seiendem]: „in sole sol et in luna luna“ [doct. ign. II 4]; 92, 1: Denker und Denken (?); 125³⁹; irenisch (?); 226³: clarus; 248, 2: Leser zweiter Hand? Vorschlag: Beim Wiederlesen ist man ...; ebd. II 7f. (wohl wieder eher an T.s Adresse): „Auf dem Ölberge“ heißt ein Zarathustra-Kapitel (im 3. Buch), und statt an die Seligpreisungen (in Galiläa) wäre wohl (wenn nicht auch an Gethsemani) an Christi Himmelfahrt zu denken; 257¹²; das Hegel-Zitat (III.3.2.B) findet sich 480; 292, 1 v.u.: immortalitate; ebd. ²²; hingegeben betrachtet; 293, 2 v.u.: ‚das‘ streichen?; 297, 3 v.u.: beim (statt: an den); 298, II 11: statt ‚sich‘ sie (oder: sich gesagt)?

Vielleicht hätte die Schlußbetrachtung noch einmal entschieden sagen sollen, daß Jesus Christus nicht bloß – wenigleich *kyrios* – nicht einfach Gott ist, sei’s der Philosophen, sei es Abrahams, Isaaks, Jakobs (281 – nicht *JHVH/abba*), vielmehr „Gott von Gott“, sondern daß er auch nicht erstlich in der Kategorie des transzendentalen Logos gedacht werden will, also von der Idee her, sondern vom unvordenklichen Geschehen personaler Stellvertretung als dem wahren *quid* eines *qui* aus, womit wir beim philosophischen Ärgernis der Vorrangigkeit des Faktischen stünden (P. Henrici). Doch dies zugestanden, zeigt sich hier in der Tat eine Herausforderung an das Denken, die es in beiden Disziplinen über sich hinausruft – und eben darin zu sich wie seiner „Sache“ dem Selbstüberstieg.

J. SPLETT

SCHMITZ-MOORMANN, KARL, *Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*. Mainz: Grünewald 1997. 198 S.

Als Summe seiner Forschungsarbeit legt hier der wohl bekannteste, 1996 plötzlich verstorbene Teilhard de Chardin-Forscher, ein kurzes aber inhaltsdichtes Buch vor. Das Manuskript wurde noch vor seinem Tod fertiggestellt. Von der großen Spannweite seines naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Wissens geben die Seiten dieses posthum erschienenen Buches beredetes Zeugnis. Es ist entstanden aus einer Vorlesungsreihe in den USA und auch dort in Englisch erschienen. – Der Hauptgedanke von der Welt als einem evolutiven Prozeß wird in fünf Kapiteln entfaltet. In Kap. 1, „Das Universum als Werdeprozeß: Gottes Schöpfung“ (15–51), wird besonders herausgearbeitet, daß der quantitative Aspekt zur philosophischen und wohl auch zur naturwissenschaftlichen Erklärung der Entfaltung des Weltganzen nicht ausreicht, sondern daß das Einswerden das allgemeine Merkmal des evolutiven Geschehens ist. Der Mensch besitzt durch seinen Geist den Schlüssel zum Verstehen des Einswerdens. Auch das Schöpfertum Gottes besteht darin, daß er die einzelnen Elemente vereinigt. Kap. 2, „Bewußtsein im Universum – Bewußtsein des Universums“ (52–87), ist der komplexen Frage des Bewußtseins im Universum gewidmet. Das Werden des Kosmos ist nach dem Verf. gerichtet auf das menschliche Bewußtsein als der höchsten Stufe des Evolutionsprozesses. Die Schöpfung insgesamt ist auf dem Wege, Gott zu begegnen. Wegen der analogia entis und weil Gott das Urbild ist, nach dem alles geschaffen ist, trägt die ganze Schöpfung etwas vom Bewußtsein in sich. Hier wäre wohl die Unterscheidung angebracht zwischen dem Bewußtsein selbst und der Spiegelung des Bewußtseins in einem Werk z. B. des Künstlers in seinem Werk, des Handwerkers in der Uhr etc. Nach Kap. 3, „Die Evolution der Information: ein Merkmal der Schöpfung Gottes“ (88–123), ist Information ein weiteres Merkmal der Schöpfung Gottes. Der Verf. betont den Unterschied von „Bits und Bedeutung“ (88), von Informationsträger und Information in sich. Dabei muß eine „Skalierung in der Evolution der Information“ (102) vorgenommen werden und zwar mit qualitativen Unterschieden. Kap. 4, „Die Evolution der Freiheit in Gottes Schöpfung“ (124–154), kreist um die schwierige Frage, wie Freiheit in der Schöpfung entstanden ist, und wie sich das Verhältnis von „Freiheit und Übel“ (146) näher bestimmen läßt. Die Freiheit von Tier und Mensch wird verglichen. Wenn ein Lebewesen z. B. nicht mehr an das Leben im Wasser gebunden ist, wie etwa die Frösche im Unterschied zu den Fischen, so könnte man das Freiheit nennen. Besser redet man dann aber von Unabhängigkeit. Wenn der Philosoph aber von der Freiheit des Menschen redet, dann ist damit vor allem die Entscheidungsfreiheit gemeint und nicht primär die Handlungsfreiheit. Da aber der Verf. besonders auf die Übereinstimmungen hinweist, sind die notwendigen Differenzierungen nach meiner Meinung zu kurz gekommen. Das Kap. 5,