

# Der Christus der Philosophen und das Problem einer philosophischen Christologie

Von Xavier Tilliette

So glühend hat sich im Gedächtnis der Jahrhunderte Pascals Unterscheidung zwischen dem »Gott der Philosophen« und dem »Gott Abrahams und Jesu Christi« eingebrannt, daß die Erwähnung des ersteren unmittelbares Mißtrauen weckt. Der Christus der Philosophen kann nicht der wahre, lebendige Jesus Christus sein. Zäh haftet das Vorurteil, daß Philosophie im Bund mit Rationalismus steht und dieser, wie Jacobi verkündet, vom Wurm des heimlichen Atheismus angenagt ist. Anlässlich des Kongresses von Gallarate 1975, der eben dieses Thema behandelte, haben wir die entmutigende Erfahrung gemacht: wo wirklich rational gedacht werde, dort – so hieß es – könne kein Glaube mehr wachsen. Wenn Philosophen über Christus sprechen, dann könne dieser nur ein Trugbild, ein Gespenst, ein Idol sein. Oder dann ein Mensch, ein heiliger, ehrwürdiger gewiß, ein sittlicher Heros, ein Religionsstifter, aber ein bloßer Mensch. Oder auch, verbunden mit diesem besonderen Menschen Jesus von Nazaret, die Repräsentation eines Ideals, bestenfalls der sublimste Fall der Vereinbarkeit, ja der innigen Einigung zwischen Gott und Mensch. Aber daß Gott eine Menschennatur angenommen hätte und nicht nur die Gestalt des Menschseins im allgemeinen, sondern eine bestimmte, historisch datierbare Existenz: dies übersteigt anscheinend alle Philosophie, sie muß es verschweigen oder ablehnen, falls sie sich selber treu bleiben will. So reagiert der Heide. Und nicht er allein; was für den Heiden eine Torheit ist, das ist für den Juden ein Ärgernis. Auf die drängende Frage: Ist der Christus Israels gekommen, kann die Synagoge nur mit Nein antworten. Der Philosoph mit seinem Vorurteil wäre somit ein Heide, der die Botschaft nicht hören, oder ein Jude, der sich nicht bekehren will.

Der von Theologen und religiösen Denkern erhobene Einwand scheint um so berechtigter, als Philosophen, die sich ausdrücklich als solche ausgeben, zumal in jüngster Zeit die Unvereinbarkeit thematisiert haben, insbesondere was den neuralgischen Punkt der Menschwerdung und der Christologie angeht. Karl Jaspers hat unzweideutig den Grundsatz aufgestellt, kein Mensch sei Gott, womit die Möglichkeit einer Christologie *apriori* ausfällt. Das in den »Großen Philosophen«<sup>1</sup> entworfene Porträt Jesu, den er zu den maßgebenden Menschen zählt, entbehrt nicht eines gewissen Respekts, erstaunt jedoch durch seine Banalität, seinen Konformismus. Die an sich löbliche Anstrengung, durch die verdeckenden Überlieferungen und Ein-

<sup>1</sup> Die großen Philosophen I. München 21959.

wände hindurch den historischen Jesus wiederzufinden, ist hier ein völliger Fehlschlag; der formlose Stil erhöht das Mißbehagen angesichts dieser kraftlosen, inspirationsarmen Studie. Gerade der Denker, der Philosoph versagt. Anscheinend hat der Erbe der »glorreichen Phalanx« der großen Philosophen nicht bemerkt, wie sehr das Mysterium Christi Generationen von Philosophen bis auf die jüngste Zeit herab in Bann schlug. Für die Zeit der christlichen Philosophie, die wesenhaft *philosophia Christi* war, versteht sich das von selbst. Aber noch in der neuzeitlichen Aufsplitterung der Philosophie in Einzeldisziplinen wird Christus nicht einfach fallengelassen: er ist oft genug der im System stillschweigend Vorausgesetzte, die latente Chiffre, so daß es ohne Bezug auf ihn nur halbverständlich ist: bei Malebranche zum Beispiel (trotz der von Gueroult vorgebrachten Einwände) oder Fichte (wo Christus der wichtigste Bürge der »Wissenschaftslehre« ist) oder Hegel (wo er das Urbild und den Schlußstein des Ganzen bildet). Befremdlich ist nicht diese verborgene oder offenbare Gegenwart Christi, sondern die Blindheit der späteren Kritiker und Geschichtsschreiber, die, abgesehen von seltenen Ausnahmen, deren Tragweite verkannt haben<sup>2</sup>. Diese Unterschlagung hat vielerlei Ursachen, für welche die Philosophie nicht verantwortlich zeichnet. Dennoch bleibt die Anziehungskraft Christi beträchtlich, selbst an Stellen, wo das Christliche endgültig karikiert ist, zum Beispiel bei Heine: »Er ist der Gott, den ich am meisten liebe – nicht weil er so ein legitimer Gott ist, dessen Vater schon Gott war und seit undenklicher Zeit die Welt beherrschte: sondern weil er, obgleich ein geborener Dauphin des Himmels, dennoch, demokratisch gesinnt, keinen höfischen Zeremonialprunk liebt, weil er kein Gott einer Aristokratie von geschorenen Schriftgelehrten und galonierten Landsknechten, und weil er ein bescheidener Gott des Volkes ist, ein Bürgergott, un bon dieu citoyen. Wahrlich, wenn Christus noch kein Gott wäre, so würde ich ihn dazu wählen, und viel lieber als einem aufgezwungenen absoluten Gotte, würde ich ihm gehorchen, ihm, dem Wahlgotte, dem Gotte meiner Wahl.«<sup>3</sup> Oder noch bei Nietzsche, wenn er von »jenem Hebräer« spricht, der »viel zu früh starb«<sup>4</sup>.

### *Christus und der Philosoph*

Die Nähe zwischen Christus und dem Philosophen hat den Zerfall der *philosophia Christi* und sogar den »Tod Gottes« überlebt. Ein des Einlenkens so unverdächtiger Denker wie Jaspers zögert nicht (ohne sich freilich damit zu

<sup>2</sup> Der vorliegende Artikel faßt manches zusammen, was ein Vorlesungszyklus am Institut Catholique de Paris (1974–76): Von Spinoza zu Gabriel Marcel, ausgeführt hat.

<sup>3</sup> Reisebilder. Die Stadt Lucca, Kp. VII. München o. J., S. 332.

<sup>4</sup> Also sprach Zarathustra I, Vom Freien Tode.

identifizieren), der Entscheidung »Gott oder nichts« die Formel »Christus oder nichts« gleichzustellen<sup>5</sup>. Gegen eine nihilistische Philosophie stünde die wahre Philosophie auf seiten Christi. Ein rätselhafter Satz Wiebke Schraders, den wir vielleicht nicht genauso wie er verstehen, drückt zumindest eine besondere Verwandtschaft aus: »Der Gott der Philosophen ist, als der Christus der Theologen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.«<sup>6</sup> Damit ist wenigstens ein möglicher Übergang vermittelt der Christologie von der Philosophie zur Offenbarung angedeutet, somit eine philosophische Erheblichkeit der Christologie. Man hat den Satz auch umkehren und dann von christologischen Prolegomena zur Philosophie reden können. Auf jeden Fall ist der Christus, wie er in der großen Eingangshalle zur Christologie, im Johannesprolog erscheint, fortan ein Angelpunkt aller Metaphysik. Selbst Jaspers anerkennt die philosophische Tragweite der Christologie, da er in seiner Chiffrenmetaphysik die Menschwerdung zum Symbol der Existenz-Transzendenz-Relation macht und das Kreuz zur höchsten Chiffre des Scheiterns. Nur bleiben diese Ausblicke im Zusammenhang unzureichend, kaum ausgewertet; Christus selbst verharrt in einer Art Verbannung, die in keiner Weise seiner philosophischen Bedeutung entspricht.

Und gewiß treffen sich ängstliche Philosophen, die diese Verbannung verlängern, ja verendgültigen möchten, anscheinend mit religiösen Schriftstellern, Glaubenden, die den Hochmut der Vernunft verdammen und sich dafür das Unvernünftige vorbehalten. Noch jüngst referierte eine große Tageszeitung die höfliche Debatte zwischen einem reinen Philosophen und einem glühenden Fideisten, die sich beide darin einigten, philosophische Fragen (oder Gewißheiten) und Glaubenseinsichten gänzlich voneinander zu trennen<sup>7</sup>: Widerspiegelung der Miniatur eines jahrhundertealten Streitfalls! Die Ansicht ist heute im Schwange, wird aber auf die Dauer wie alle klaffenden Dualismen ihre Ohnmacht offenbaren. Sicher wäre es peinlich, Pascal und Kierkegaard zu Gegnern zu haben, falls sie sich tatsächlich gegen die philosophische Auswirkung der Christologie gewendet hätten. Aber Kierkegaard baut ja auf den Kategorien der Existenz Christi eine ganze Paradoxologie auf, und Pascal formuliert den zentralen Satz jeder Christologie, die sich als philosophisch belangvoll ausgeben möchte: »Jesus Christus ist das Objekt von allem und das Zentrum, auf das alles hinstrebt. Wer ihn kennt, kennt den Grund aller Dinge.«<sup>8</sup>

Mit diesem inspirierten Satz, den Blondel aufgreifen wird<sup>9</sup>, behauptet Pascal nur die Identität des Logos mit dem fleischgewordenen Wort, gibt

<sup>5</sup> Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951, S. 288.

<sup>6</sup> Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik. In: Schelling-Studien, Festgabe für Manfred Schröter, hrsg. v. A. M. Kocktanek, München 1965, S. 145.

<sup>7</sup> H. Biraub und M. Clavel in: »Le Monde«, 11. Nov. 1978, S. 2.

<sup>8</sup> Ed. Brunshwicg, Nr. 556.

<sup>9</sup> Vgl. L'Action (1893), S. 461.

also nur den Wiederhall des hoheitsvollen Johannesprologs, der, zusammen mit dem Hymnus des Philipperbriefs, den *locus classicus* der philosophischen Christologie bildet. Dies ist die Stelle, an der Metaphysik und Offenbarung sich verzahnen; nicht nur für den Theologen, auch für den Philosophen sind – wenigstens als Fragen – die feierlichen Aussagen belangvoll: »In ihm hat alles seinen Bestand« (Kol 1, 17) und »alles in Christus zusammenfassen« (Eph 1, 10). Wenn das Weltganze christologische Struktur hat, dann muß die Christologie philosophische Tragweite haben.

### *Christus als der höchste Philosoph*

Daraus ergibt sich als erstes die erwähnte, mehr oder weniger bewußte Affinität zwischen Jesus und dem Philosophen: die *philosophia Christi* bezieht sich durchaus auch auf sein *subjektives* Bewußtsein. Christus ist Urbild oder Typus, nach welchem der Philosoph sich bei seiner Wahrheitssuche ausrichtet, und darin in gewisser Weise der »höchste Philosoph«. Man weiß, daß ihm Spinoza diesen Titel zugesprochen hat<sup>10</sup>; wir haben nach vielen andern versucht, den genauen Sinn einer so erstaunlichen Aussage zu bestimmen<sup>11</sup>. Der Christus Spinozas ist Philosoph und zugleich mehr als das, wie der Christus Bergsons der »Übermystiker« ist<sup>12</sup>, denn er erreicht nicht nur die Fülle der Erkenntnis dritten Grades, den *amor intellectualis Dei*, sondern besitzt die klare Einsicht des Heils der Ungläubigen, die dem spinozistischen Philosophen versagt ist; er ist eingeweiht in das Mysterium der göttlichen Herablassung, er ist *comprehensor*, er nimmt maximal (*omnium maxime*) an der ewigen Weisheit Anteil, die seit jeher der Sohn ist. Es genügt nicht, ihm die Attribute eines menschengewordenen Gottes zuzuschreiben, Spinoza verwirft die dogmatischen Sätze der Kirche mit Verachtung. Doch scheint uns sein Christus mehr zu sein als ein bloßes Korollar oder eine Bestätigung seiner »Ethik«: er ist ein echter Inbegriff, ein innerer Bezugspunkt, der die Erfahrung des Philosophen zugleich ausrichtet und übersteigt<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Notizen Leibniz' über ein Gespräch mit Tschirnhaus. Vgl. Eduard Bodemann. Die Leibniz-Handschriften, Neuausg. G. Olms. Hildesheim 1966, S. 103; G. Friedmann, Leibniz et Spinoza. Paris, S. 73, 289.

<sup>11</sup> Vgl. den Abdruck eines Vortrags am Institut Catholique. In: »Gregorianum« 1977, 58/2, »Spinoza devant le Christ«, S. 221–237. Vgl. auch U. Capelli. »Cristo secondo Spinoza«. In: »Revista di Filosofia Neo-Scolastica« 1938, XXX, S. 540–545; Letterio Mauro, »Cristo nel pensiero di Spinoza«. In: »Verifiche« VI, N. 4, Dezember 1977, S. 789–809; Jean Lacroix, »Le Christ selon Spinoza«. In: »Les Quatre Fleuves« 4, 1975, S. 77–80; Henry Duméry, »Les deux saluts«. In: »Esprit« 39, Januar 1971, S. 129–144 (vgl. 142–143); Cornelio Fabro, »La dissolution de l'Homme-Dieu dans le rationalisme spinozien«. In: »La Table Ronde«, November 1968, S. 46–57.

<sup>12</sup> Vgl. Henri Gouhier, Bergson et le Christ des Evangiles. Paris 1961.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 234–236.

Diese Wertung Christi als des »Philosophen schlechthin« bleibt nicht vereinzelt. Der Philosophieprofessor, den Bautin in einer postumen Fiktion vorführt<sup>14</sup>, ist freilich noch viel zu ängstlich und zaghaft. Aber der Verfasser der »Wissenschaftslehre« reflektiert und formalisiert – wie der Philosoph nach Spinoza vom »Geist Christi« besessen – die zentrale Intuition Jesu: seine Wesensgleichheit mit Gott, worin das Wesen der wahren Philosophie sich erschöpft. Fichte will nichts anderes tun, als Jesu »Anweisung zum seligen Leben« vermitteln, vornehmlich ausgehend vom Johannesprolog. Er formuliert anders, da er sich eines vorweg ausgearbeiteten Begriffssystems bedienen kann, das dem galiläischen Rabbi abging; aber substantiell ist der Inhalt der gleiche<sup>15</sup>. Wenn auch heute der Wissenschaftslehrer ungehindert vom historischen Christentum und seinen dogmatischen Petrefakten absehen kann, so hat dennoch Jesus, allein und ohne irgendeine Beihilfe, die absolute Wahrheit entdeckt: die Erfindung der »Wissenschaftslehre« ist durch das Christentum hindurch erfolgt und hätte vermutlich ohne dieses nicht stattgefunden. Eine Art Analogie verbindet sogar beide entscheidenden Ereignisse: die Proklamation des Gottbewußtseins Jesu und die der »Wissenschaftslehre«. Jesus hat getastet, ist im Dunkeln stagniert, ehe in seinem Bewußtsein die intellektuelle Intuition seines Seins und seiner Sendung aufblitzte, um es ganz in Besitz zu nehmen<sup>16</sup>. Jesu Ich ist also zweifellos wie kein anderes »aktuiert«. Fichte hat willentlich die dogmatischen Stützen für die (einzigartige) Göttlichkeit Jesu fallengelassen; gewisse seiner Aussagen zeigen, daß er nur den »religiösen Genius« und »sittlichen Heros« übrigbehält. Aber ein Schleiermacher, der die christologischen Definitionen gleichfalls ablehnt, befindet sich nicht in erheblich besserer Lage.

Wenn Fichte den Akzent auf das Ich und das subjektive Bewußtsein Christi legt, weist er auf einen weiter zu verfolgenden Weg, der lange Zeit von den Theologen unbegangen blieb. Welcher Art war die natürliche oder übernatürliche Selbsterkenntnis Jesu? Der junge Hegel hat in seinem »Leben Jesu« merkwürdigerweise mehrfach Jesus – zum Beispiel bei der Jordantaufe – eine geistige Intuition oder mystische Ekstase zugeschrieben, die ein provisorisches Äquivalent der seligen Gottschau gewesen wäre. Etwas von dieser einmaligen Erkenntnis wird durch die zahlreichen traditionellen oder liberalen »Leben Jesu« des 19. Jahrhunderts mitgeschleppt werden. Aber die Aussagen besitzen nicht mehr die erstaunliche Prägnanz der Definition Spinozas: Jesus als »Stimme Gottes«, als »Mund Gottes«<sup>17</sup>.

Wir müssen darauf verzichten, die Christusgestalten defilieren zu lassen, die zumeist ihren Erfindern nachgebildet sind, angefangen vom melancho-

<sup>14</sup> Louis Bautain, *Les choses de l'autre monde. Journal d'un philosophe*. Paris 1868: »Jésus est-il un philosophe«, S. 88–92.

<sup>15</sup> *Anweisung zum seligen Leben*. Medicus V, S. 202.

<sup>16</sup> *Staatslehre* 1813, Medicus VI, S. 578, 598.

<sup>17</sup> *Tractatus theologico-politicus*, zit. nach der Pléiade-Ausgabe, S. 681, 730.

lischen Virtuosen Schleiermachers bis zum »liebenden Rebell« Ernst Blochs. Wenn man von einer Psychologie Jesu reden kann, so bleibt doch die ausschließlich psychologische Deutung der dogmatischen Grundaussagen ein Holzweg. Es braucht ein »Transzendentes«, um an den gelebten Christus, das Erlebte Christi, das »Christus-Erlebnis« zu rühren. Und auch dann bleibt das Christusbewußtsein ein »ungeheures Problem«, wie Blondel, der sich selber damit befaßt hat, sagt. Es setzt voraus, daß man als Philosoph das Sein und die seinshaften Zustände Christi mit in Rechnung zieht.

### Die Christusidee

Jesu Subjektivität spielt bei aller Faszination nur die Rolle eines Magneten, einer eindringlichen Spiegelung: sie bildet in der Reflexion des Philosophen, eines Spinoza, Fichte, Hegel, eine verborgene Effigie. Sie selbst tritt in das Gedankensystem nicht ein, wie ja auch der Philosoph selbst sich aus dem fertigen Gebäude zurückzieht. Aber Christus kann auch *Objekt* der Philosophie sein, Inhalt und zu bestimmender Gegenstand, und so allein kann er eine philosophische Christologie begründen. Dieser Übergang zum Objektiven (mit all seinen christologischen Implikationen, die nicht unbedingt thematisch zu werden brauchen) bildet zugleich das Scharnier zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens«, und außerdem die Demarkationslinie zwischen Philosophien mit kritischer Tendenz und solchen mit spekulativem Anspruch. Fügen wir bei, daß es sich um eine bewegliche, oft schwer bestimmbare Grenzscheide handelt.

Schelling spricht in seinen von ihm nie verleugneten »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« fast naiv von der in seinen Augen erdrückenden Überlegenheit der Spekulation, wenn er »die völlig verstehbare« (und deshalb uninteressante) empirische Person Jesu der »symbolischen Person« entgegensetzt, nämlich dem über Zeit und Geschichte erhabenen Prinzip<sup>18</sup>. Gewiß wird der historische Jesus nicht vom symbolischen getrennt, aber die Verbindung wird nur in einer schwebenden Frage angedeutet: Wer, fragt Schelling, hat das Unendliche besser kundgetan als er? Faktisch bleibt die empirische Person unter dem Vorwalten des Prinzips und der Idee, die Menschwerdung findet »seit Ewigkeit« statt, die Idee des Christentums, älter als die Welt, verschlingt dessen Positivität, der geschichtliche Christus des Glaubens wird vom idealen Christus vereinnahmt.

Die Christusidee ist der Nerv der philosophischen Christologie, noch im embryonalen Zustand beim jungen Schelling, in Entfaltung beim reifen. Der junge gesellt sie (1803) dem »absoluten Ich, der Form aller Formen« zu: dem

<sup>18</sup> Werke I, Bd. V, S. 292, 296–297.

Ewigen Sohn, der »das Endliche selbst« ist, nämlich die Welt, die Natur, und der in der Phase seiner Offenbarung als ein leidender Gott und den Bedingungen der Zeit unterworfen erscheint<sup>19</sup>. Ein Vierteljahrhundert später verwirft er die implizite Gleichsetzung Christi und der Endlichkeit: Christus ist jetzt die heilbringende Macht oder Potenz, die unter verschiedenen Gestalten die Abenteuer der heidnischen Mythologie durchwandert, bis sie sich zuletzt gleichsam an ein Individuum – darin besteht ihre Kenose – im jüdischen Volk festklammert und am Kreuz sterbend die heidnischen Idole in seinen Untergang mitzieht<sup>20</sup>. Der erste Entwurf blieb zweideutig, da der christologische Schematismus trotz aller seiner ausdrücklichen Erwähnung der theoretischen Konstruktion untergeordnet bleibt; Christus ist das »unendlich Endliche«, der Mensch, die Natur, bestenfalls der Höhepunkt und die Wende der Geistesodyssee, der Übergang von der alten zur neuen Welt. Sehr verschieden vom spinozistischen Sohn als Weisheit ist das nicht, noch weniger vom »spekulativen Karfreitag« Hegels, von dem dieser sagt, daß er »sonst historisch war«<sup>21</sup>. Aber auch in Schellings später, sogenannter »positiver Philosophie« ist die Zweideutigkeit nicht durchaus ausgeräumt, weil »das Licht zur Erleuchtung der Heiden« auch ein Element der heidnischen Welt selber war und dort ihre mythische Vorgeschichte hatte, die gewiß mit der Inkarnation abgeschlossen ist. So bleibt die »Christusidee« durch umgreifende Systementwürfe beeinträchtigt. Sie ist für Kant der noumenale Mensch, die Idee eines Gott vollkommen wohlgefälligen Menschen, das personifizierte Ideal des guten Prinzips<sup>22</sup>, für Fichte, der die Person Jesu stärker betont, ist die Idee, die dem Bewußtsein Jesu eingepflanzt ist, der eingeborene Sohn, das unmittelbare Werkzeug Gottes und der »geistige Effekt«<sup>23</sup>: notwendige Idee einer historischen Notwendigkeit.

Diese Formeln wollen den christlichen Begriff der Offenbarung wiedergeben. Ihrem authentischen Sinn nach besagt die Christusidee den Gott-Menschen oder den Menschen, der Gott ist, den Ewigen in der Zeit; Kierkegaard wird sie als das absolute Paradox dramatisieren. Aber diese Idee kann zum philosophischen Alibi schlechthin werden, was man bei Jaspers feststellen kann, für den sie – nicht anders als für Feuerbach – absurd und widersprüchlich ist, und der deshalb gleich die »Idee« in ein »Symbol« verwandelt und damit die eminent anthropologische Chiffre gewinnt, das unzerreißbare Band zwischen Existenz und Transzendenz. Darin kann man wenigstens ein Indiz für die Fähigkeit der Idee wahrnehmen, sogar in eine entfremdende Konstruktion einzutreten – und damit ihre Universalität zu erweisen.

<sup>19</sup> Ebd. 148 (Bruno), S. 316.

<sup>20</sup> Philosophie der Offenbarung, Werke II, Bd. IV, S. 198.

<sup>21</sup> Schluß von »Glaube und Wissen« (1802).

<sup>22</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

<sup>23</sup> Ausgabe Medicus VI, S. 580.

*Die Christologien der Philosophen*

Einen andern Zugang Christi zur Philosophie und ihren Systemen als die »Christusidee« gibt es nicht; deshalb hat der Johannesprolog bei den Philosophen solche Gunst erlangt. Die Idee zeigt eine *christologische* Bestimmung der Philosophie an, die übrigens nicht oder doch nicht notwendig eine versteckte Apologetik impliziert. Die sich ergebende philosophische Christologie kann verschiedene Gesichter tragen, je nachdem der Idee ein peripherer oder ein zentraler Platz eingeräumt wird, von dem aus sie (oft verschleiert) in alle Einzelgebiete ausstrahlen kann. Die Einstufung ist nicht immer leicht. Bei Malebranche kann man zögern, so stark scheint sein Christus dem Joch des Systems unterworfen, dessen Grundmotiv gerade die äußerste Einsparung aller Vermittlungen ist, wie es der göttlichen Einfachheit entspricht. Dennoch ist seine Philosophie so offensichtlich und allseitig christlich, daß ihre Besonderheit eher von einer defizienten (oder wenn man lieber will: kenotischen) Christologie herkommen dürfte als von einem tyrannischen Systemzwang. Auch bei Fichte kann man im Zweifel sein: im Maße als Jesus die Intuition der »Wissenschaftslehre« vorweggenommen hat, ist er ein Vorläufer, der durch die Philosophie eingeholt und gerechtfertigt wird. Im Maße aber als er der notwendige Scheitelpunkt der geschichtlichen Welt ist, ordnet sich die Philosophie ihm unter, zumindest historisch, und die Wissenschaftslehre kann dann als die Explikation der freien Intuition Christi gelesen werden. Anders bei Leibniz: in seiner Philosophie fügt sich Christus sanft und fugenlos dem System ein, die Offenbarung ist diesem wie angeglichen, es könnte auch ohne die historische Einmaligkeit des Mittlers auskommen. Ebenso wenig hat Kant diesen nötig; selbst dort wo die »Christusidee« als ein sittliches oder geschichtliches Transzendente funktioniert, ist sie meist nicht konstitutiv.

Anders steht es in Systemen, wo Christus nicht nur ein bedeutsames Motiv, sondern sozusagen das Leitschema darstellt. Das unüberholbare Modell dafür ist Hegel. Seitdem – unter dem gedämpften Totengeläut für den historischen Karfreitag – ein »spekulativer« angekündigt wurde, hat das hegelsche System nicht aufgehört, sich als spekulative Christologie auszufalten, zentriert im offenbaren Geheimnis des Kreuzes. Es entwickelt sich wie eine riesige »Staurologie«, deren abstrakte Momente und konkrete Gestalten die *via Crucis* des Geistes oder der Idee durch alle Formen der Endlichkeit umsäumen. Christus ist auch das Wasserzeichen in Schellings letzter Philosophie: Er ist der ausschließliche Gegenstand der »Philosophie der Offenbarung«, die in Wirklichkeit eine originale, die Dogmen neu interpretierende Christologie ist<sup>24</sup>. Sie hat gewiß ihre phantastischen Züge, sucht aber doch die gno-

<sup>24</sup> Werke II, Bd. IV, S. 1–334. In einer bedeutenden Studie (Liberté et Existence, Étude sur la formation philosophique de Schelling, Paris 1973, S. 35–41) hat Jean-François

stische Gefahr, die stete Versuchung religiöser Spekulation, zu vermeiden. Dasselbe wird man von der einzigen philosophischen Christologie des 20. Jahrhunderts sagen, die das Format der großen idealistischen Systeme hat, von der Weltanschauung Teilhards de Chardin. Sie ist massiv und derb, gespickt mit offenen Fragen, greift aber mit heroischer Kraft die uneingestandene Absicht Schellings und – wer weiß? – vielleicht auch Hegels auf und verwirklicht auf weite Strecken den philosophischen Ehrgeiz, »alles in Christus zusammenzufassen«.

### *Transzendente Christologie*

Am Schluß haben wir uns zu fragen, ob zwischen der transzendentalen Christologie der Philosophen, wie wir sie aufgedeckt haben, und derjenigen von Karl Rahner bloße Namengleichheit besteht. Beide beruhen auf der »Christusidee«, was sie unübersehbar einander annähert<sup>25</sup>. Aber Rahner versteht die transzendente Christologie als ein Vorverständnis Christi (objektiver und subjektiver Genitiv) gegenüber den Methoden der theologischen Christologie. Der Gesichtspunkt ist demnach ein ganz verschiedener. Rahner geht es vor allem darum, die Idee zu bestimmen, und dies immer rückblickend von der historisch geoffenbarten Idee oder Wahrheit her. Die Philosophen dagegen nehmen die Idee, vor wie nach ihrer historischen Darstellung, als absolutes, ursprüngliches und somit unveränderliches Prinzip, oder als intelligible Konstante, wobei der Raum, den die Religion füllt, leer bleibt; die Philosophie wird sich dann vor der letzteren zu verneigen oder, als Religionsphilosophie, die Ansprüche der geschichtlichen Menschwerdung, des »Absoluten in der Geschichte« zu untersuchen haben. Ihre Tendenz geht dahin, sich nicht festzulegen, oder vielmehr die Inhalte zu entrealisieren: alle Metaphysik ist eine Suche am leeren Grab, nach dem Abwesenden. Rahner wird von einer anderen Sorge umgetrieben; er wählt seinen Standort im Innern der Offenbarung. Und doch hemmt ihn sein Ausgehen von der Idee, die ihn dem philosophischen Einsatzpunkt und Schleiermacher annähert, das Historisch-Faktische voll einzuholen, um so mehr als die Idee der Gesamtmenschheit und Gesamtgeschichte koextensiv ist, deshalb am Ende der Zeit besser in Erscheinung träte (philosophische Christologien sind immer eschatologisch). Nimmt man die Hilfe der Philosophie an, so muß man normalerweise auch ihre Schwächen teilen.

---

Marquat zu zeigen versucht, daß die am Schluß explizite Christologie Schellings schon in den Anfängen verborgen vorhanden war: als der »Gefrierzustand eines göttlichen Dramas, das sich noch nicht auszufalten vermag«, während in der letzten Philosophie Christus der Protagonist einer göttlich-menschlichen Tragödie ist, die sich seit den ersten Spielen der Weisheit bis zum endzeitlichen Pleroma entwickelt.

<sup>25</sup> K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch, Quaestiones Disputatae* 55, Freiburg i. Br. 1972.

*Panchristismus*

Die originellste Weise, das umstrittene Feld philosophischer Christologie zu betreten, ist sicherlich die Maurice Blondels. Sie ist unseres Wissens sogar die einzige, die auf den uns wichtigst erscheinenden Aspekt einer solchen hinweist: die *philosophische* Bedeutsamkeit der Christologie – als Gegenprobe zur christologischen Bedeutung der Philosophie, wie die klassische Apologetik sie immer schon aufgezeigt hat. Denn die machtvolle Synthese Teilhards de Chardin gelangt schwerlich über eine kosmologische Einleitung in die Christologie hinaus. Wir meinen den Blondel der »Aktion« 1893; später hat Blondel eine veränderte Richtung eingeschlagen: auf Entsprechung und Konkordanz zwischen Fragen und »Forderungen« der Philosophie und Daten und Mysterien des Christentums<sup>26</sup>. Er hat dabei keine Abstriche an seiner Philosophie gemacht, nichts von seinem Christentum abgeschworen. Aber eine tiefe Ader seines Denkens scheint doch, wenn nicht versiegt, so doch abgedrosselt.

Der »Panchristismus« (oder »Lehre vom Gott-mit-uns«) ist die Seele von Blondels Philosophie. Selbst als er, furchtsam, den Ausdruck fallen ließ, hat er ihn immer noch als sein Eigengut betrachtet. Gemeint ist die universale Gegenwart des menschengewordenen Wortes in der Schöpfung. Als das substantielle Band, das die Extreme vermittelt: Stoff und Geist, Mensch und Mensch, Mensch und Gott, sichert das menschengewordene Wort die Kontinuität des Wirklichen unterhalb der Vielfalt der Erscheinungen. Angeregt durch Überlegungen von Leibniz über die Eucharistie, hat Blondel dessen *Vinculum substantiale* auf die gesamte geschaffene Welt ausgedehnt, doch bleibt es für ihn vornehmlich das Deutungsprinzip für die theologischen Zentraleinheiten: Inkarnation und Eucharistie. Der leise, gedämpfte Eintritt Christi am Ende der »Action« ist nichts als die Anwendung der Vinculumtheorie. So heißt denn auch das berühmte letzte Kapitel: »Das Band zwischen Erkenntnis und Tat im Sein«<sup>27</sup>.

Unter dem Gesichtspunkt der Objektivität der Erkenntnis (und der Tat), das heißt ihres seinshaften tragenden Grundes wird Christus *quasi incognito* in die notwendige Folge der Phänomene eingeführt, durch die der Wille bis zur letzten Frage geleitet wird: Was *ist*? Nun aber gibt es in der Ordnung des Geschaffenen keine letzte Konsistenz ohne den Rekurs auf den Emmanuel, *in quo omnia constant*. Der Mensch ist als solcher schon der universale Lictor, aber alles deutet darauf, daß dieser abgesunkene König, dieser entmachtete Atlas die Rolle des Weltmittlers nicht vollgültig zu spielen vermag.

<sup>26</sup> M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 Bde. (Paris 1944, 1946); *Exigences philosophiques du christianisme* (PUF 1950).

<sup>27</sup> *L'Action* (1893), S. 424–465 (sowie die Ausgabe des »Manuscrit Boutroux« durch H. Bouillard. In: *Archives de Philosophie*, Januar/März 1961).

Es bedarf eines Menschen, der mehr ist als Mensch, eines »treuen und wahrhaftigen Zeugen«, eines Urhebers der Welt, der diese mit unsern Augen geschaut, mit unserem Atem eingesogen hat. Blondel schreibt an P. Auguste Valensin: »Unsere Erkenntnisse sind *objektiv* und das Objektive ist real nur durch den Emmanuel, nur wenn das Wort Fleisch geworden ist. Will man das nicht zugeben, so scheint mir die Frage der Objektivität unlösbar«<sup>28</sup>.

### *Philosophische Christologie*

Solche Immanenz Christi in der Welt und Menschheit gestattet tiefe Einsichten in das Wesen des Menschen, erlaubt aber umgekehrt auch, durch immer erweiterte philosophische Erkenntnisse »die Breite und Länge, Höhe und Tiefe« der Liebe Christi auszuforschen. Eben darin scheint uns eine dringliche Aufgabe jener Philosophie zu liegen, die diese als eine christologische kennzeichnet. Auch wenn sie als solche unvollendbar ist, hat sie diese grundlegende Potentialität in sich. Nochmals Blondel: »Wir brauchen die fundamentale Rolle des menschgewordenen Wortes nicht in aller Deutlichkeit zu erkennen, damit es – trotzdem – das erleuchtende Licht für unsere Akte sei.«<sup>29</sup> Und wir fügen bei: auch für unsere Gedanken. Er ist das einstrahlende Wort, die Sonne der Geister, die sehen läßt, ohne gesehen zu werden, ja ohne schaubar zu sein.

---

<sup>28</sup> Brief vom 19. Dezember 1901 (M. Blondel – A. Valensin, *Correspondance*, 1899–1912, Bd. I. Paris 1957, S. 43).

<sup>29</sup> Brief vom 2. März 1902, ebd., S. 54.