

## Xavier Tilliettes philosophische Christologie

Am 23. Juli 2006 vollendete Pater Xavier Tilliette SJ, langjähriger Professor an der Gregoriana, sein 85. Lebensjahr. Der Jubilar wurde mit einer Festschrift geehrt, herausgegeben von Steffen Dietzsch (Berlin) und Gian Franco Frigo (Padua).<sup>1</sup>

In dem Buch kommen Forscherinnen und Forscher vor allem aus dem französischen, italienischen und deutschen Sprachraum zu Wort; ein angelsächsischer Autor ist nicht darunter. Die insgesamt 28 Beiträge belegen eindrucksvoll das hohe Ansehen des Jesuitenphilosophen und vermitteln ein lebendiges Bild von seinen weit gespannten Interessen, stehen die allermeisten doch in Zusammenhang mit Tilliettes eigenen Forschungen. Der thematische Schwerpunkt des Bandes ist durch

---

<sup>1</sup> S. DIETZSCH – G. F. FRIGO (edd.), *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, Berlin: Akademie Verlag, 2006; pp. xi + 458. € 64,80. ISBN 3-05-004289-3.

die im Titel enthaltenen Begriffspaare Vernunft und Glauben sowie Moderne und Christentum bezeichnet. Auch wenn Tilliette in philosophischen Fachkreisen vor allem als Schellingspezialist bekannt sein dürfte, ist die Wahl der Herausgeber überaus angemessen, denn seit der Mitte der siebziger Jahre bilden die Probleme der philosophischen Christologie einen Schwerpunkt seiner Arbeiten. Es geht Tilliette dabei nicht einfach um die Frage der grundsätzlichen Vereinbarkeit von Philosophie und Religion, und er interessiert sich bloß für die moderne Kritik der christlichen Theologie, sondern sein Projekt ist von der Überzeugung getragen, dass Christus eine Schlüsselstellung in der Philosophie einnimmt. Deshalb ist der erste Teil des Bandes treffend «Von Christus her denken» überschrieben. Die Reihe der Beiträge eröffnet Simone Stancampiano, der eine gute Einführung in Tilliettes Programm bietet (9-25). Am Anfang habe die Frage gestanden, ob es eine philosophische *Idea Christi* geben könne, die gleichsam älter sei als die neutestamentliche Offenbarung, das heißt als das historische Auftreten Christi. Bedenken hinsichtlich der Erfolgsaussichten einer philosophischen Christologie äußert gleich im folgenden Text Antonio Sabetta (27-39). Er hebt auf den Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung ab und beschwört die Gefahren der Gnosis einerseits und der Leugnung der Menschheit Jesu andererseits. Jean Louis Vieillard-Baron dagegen schreibt in einem schönen Beitrag Tilliettes Studien zum Christus in der romantischen Literatur fort und befasst sich mit zwei Romanen der Gegenwart (71-86).

Der Aufsatz Stancampianos in der Festschrift entspricht im Wesentlichen der Einleitung seiner überaus nützlichen Monographie *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette* (vgl. dort 13-36).<sup>2</sup>

In dem Buch stellt er einerseits alle einschlägigen Veröffentlichungen Tilliettes zur philosophischen Christologie erstmals im Zusammenhang dar; andererseits zeigt er eine gewisse Entwicklungslinie auf, welche ihre reife Gestalt deutlicher hervortreten lässt. Die Geschichte beginnt in den siebziger und achtziger Jahren mit einer Reihe von Aufsätzen, in denen Tilliette seine Entdeckung einer *Idea Christi* in der modernen Philosophie vorstellt und gegen Einwände verteidigt. Er untersucht verschiedene christologische Motive wie das Geheimnis der Kenosis, die Passion, die Verlassenheit Jesu im Garten Gethsemane, das Kreuz und den Tod Gottes, bis hin zu der Frage nach einem philosophischen Karsamstag. In der Mitte der achtziger Jahre erscheint eine erste Monographie über das christologische Denken der großen Idealisten. Während der ganzen Zeit hielt Tilliette in Rom und Paris Vorlesungen über verschiedene Themen aus dem Umfeld der philosophischen Christologie: auf «Der Christus der Philosophen» folgten «Die Bibel der Philosophen», «Eucharistie und Philosophie» sowie «Die Kirche der Philosophen». Nachdem die ersten beiden Vorlesungsreihen schon länger in Buchform vorliegen, sind mittlerweile auch die beiden letzten erschienen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> S. STANCAMPIANO, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo*, Torino: Trauben (Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson. Biblioteca di filosofia. Saggi 12), 2007; pp. 222. € 20,00. ISBN 88-89909-157.

<sup>3</sup> X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris: Les Éditions du Cerf (Philosophie & théologie), 2006; pp. 177. € 22,00. ISBN 2-204-08079-9. – DERS., *L'Église des philosophes de Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Paris: Les Éditions du Cerf (Philosophie & théologie), 2006; pp. 305. € 33,00. ISBN 2-204-07966-9.

In *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel* befasst sich Tilliette mit den Auseinandersetzungen um das Geheimnis der Eucharistie. Dabei sucht er seine Gesprächspartner nicht bei den Kirchenvätern oder im Mittelalter, sondern unter den modernen Philosophen. Die drei längsten Kapitel des Buches sind Descartes, Leibniz und Blondel gewidmet. Bekanntlich hatte Arnauld in seinen Einwänden gegen Descartes' *Meditationen* die Frage nach der Anwendbarkeit von dessen Substanzbegriff auf das eucharistische Brot gestellt und den Begründer der modernen Philosophie damit in die Auseinandersetzung um das Dogma der Transsubstantiation hineingezogen. Descartes erwiderte mit dem Hinweis, die von unseren Sinnen wahrgenommene Oberfläche des eucharistischen Leibes Christi gleiche ganz derjenigen des ungewandelten Brotes, so dass es ganz in der Allmacht Gottes liege, die *res extensa* auf wunderbare Weise in eine andere Art von Substanz zu verwandeln. Im Briefwechsel mit dem Jesuitenpater Pierre Mesland führte Descartes die Wandlung dann auf die von Gott gewirkte wunderbare Verbindung der Seele Jesu Christi mit der Materie der Hostie zurück. Auch Leibniz' Beschäftigung mit der Eucharistie schlägt sich in dem Briefwechsel mit einem Jesuitentheologen nieder. Dank der beharrlichen Nachfragen von Bartholomäus des Bosses gelangte der Philosoph zu einer interessanten Fortbildung seiner Metaphysik, nämlich der Annahme eines *vinculum substantiale*, das die Einheit aller körperlichen Substanzen gewährleisten soll. Während der Eucharistie wird nun das substantielle Band des Brotes in das Band des Fleisches Christi verwandelt, ohne dass sich dadurch an den zugrundeliegenden Monaden oder an der Wahrnehmung der Gläubigen etwas ändern würde.<sup>4</sup>

Wie Tilliette in Anspielung auf Blondel bemerkt, umgibt die Lehre des *vinculum substantiale* «eine Aura des Geheimnisvollen» (51). Während Leibniz die systematische Stellung des substantiellen Bandes letztlich im Unklaren ließ, machte Blondel es gleichsam zum Eckstein seiner Philosophie, indem er das *vinculum substantiale* mit Christus selbst identifiziert. Außer den drei genannten findet der Leser in *Philosophies eucharistiques* Namen wie Pascal, Hegel, Baader, Rosmini, Le Roy, Teilhard de Chardin und Simone Weil. Die Darstellungen sind stets inspirierend, treffen punktgenau und bezeugen die Belesenheit des Autors. Im Schlusskapitel «Untersuchungen und Theorien zur Eucharistie im 20. Jahrhundert» diskutiert Tilliette noch weitere Stellungnahmen, wobei allerdings nur französischsprachige Denker zu Wort kommen. Das bedeutet natürlich eine gewisse Engführung. So mag man aus deutscher Sicht die Überlegungen Karl Rahners zum Begriff des Realsymbols oder Bernhard Weltes Erklärung der Transsubstantiation als Wandel des Bezugszusammenhangs von Brot und Wein vermissen. Schwerer wiegt indes die beinahe völlige Abwesenheit der neueren angelsächsischen Philosophie. Lediglich im Zusammenhang mit einem Tagungsbeitrag des Belgiers Jean Ladrière ist kurz von John Austins Theorie der Sprechakte die Rede (vgl. 154). Von Wittgenstein vermerkt Tilliette an gleicher Stelle, dass ihm die religiöse Sprache als «undurchsichtig» gegolten habe (ebd.), während die vom späten Wittgenstein durchaus offen gelassene Möglichkeit religiöser Sprachspiele unausgelotet bleibt.

---

<sup>4</sup> An neuerer Sekundärliteratur sei noch hingewiesen auf M. ADAM, *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim, 2000, sowie B. LOOK, *Leibniz and the «vinculum substantiale»*, Stuttgart, 1999.

Tilliettes philosophische Ekklesiologie wurde bereits vor mehreren Jahren in italienischer Sprache veröffentlicht. Der jüngst erschienenen französischen Ausgabe *L'Église des philosophes* ist das Vorwort des italienischen Übersetzers Giuliano Sansonetti vorangestellt, das den Leser mit der Disposition des Bandes vertraut macht. Das Buch besteht wiederum aus einer Reihe monographischer Darstellungen, die in der Regel einem oder zwei Autoren gewidmet sind. Wieder gibt es ein Kapitel über Leibniz, aber die Darstellung beginnt mit Nikolaus von Kues und seiner Vision einer *Concordantia catholica*. Es folgen die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie, Kant, Fichte, Hegel, Friedrich Schlegel, Schleiermacher und Schelling. Das längste Kapitel befasst sich mit dem großen Tübinger Theologen Johann Adam Möhler. Später weitet sich der Blick und fällt auf Denker wie Rosmini, Newman, Kierkegaard, Solov'ev, Maritain, Guardini und Troeltsch. Dazwischen finden sich einige Seiten über die Vertreter des Traditionalismus sowie des Modernismus. Das abschließende Kapitel gilt zwei von Tilliette besonders geschätzten katholischen Gelehrten, Gaston Fessard und Claude Bruaire. Fessard befasste sich mit ekklesiologischen Fragen erstmals in *Autorité et bien comun* (Paris, 1944); im zweiten Band seines Kommentars zu den Exerzitien des heiligen Ignatius von Loyola meditierte er über die Theologoumena der Kirche als Braut und als Mutter. Bruaire, ebenso wie Fessard ein intimer Kenner Hegels, entwickelte in *Le Droit de Dieu* (Paris, 1974) eine «Logik der Kirche». Die Schilderungen zeigen Tilliette abermals von seiner starken Seite. Der Leser erfährt zunächst von den verschiedenen Formen, die der Gedanke einer idealen, unsichtbaren Kirche in der Philosophie der Aufklärung und der Romantik angenommen hat. Im nächsten Schritt lässt ihn der Autor an den Auseinandersetzungen um das rechte Verhältnis zwischen der mystischen und der geschichtlich realen Kirche teilhaben. Schließlich macht Tilliette deutlich, dass sich nicht nur die Philosophen des Gedankens der Kirche angenommen haben, sondern der Weg oft auch umgekehrt von der Theologie zur Philosophie führt. Er verweist auf Versuche, die gesellschaftliche und staatliche Ordnung nach dem Vorbild der Kirche zu verstehen. Dazu erinnert er in erster Linie an Vladimir Solov'evs Vision einer die katholische und orthodoxe Kirche umfassenden Theokratie in *La Russie et l'Église universelle* (Paris, 1889), erwähnt aber auch an die Beiträge Fessards und Bruaires zur politischen Philosophie. Vergleicht man die philosophische Ekklesiologie mit der Christologie, stellt sich Tilliette zufolge heraus, dass es keine der *Idea Christi* vergleichbare Idee der Kirche gibt, sondern dass die historisch erlebte der gedachten Kirche vorausgeht. Die Kirche ist also «kein Archetyp der reinen Vernunft» (196). Doch obwohl es vielen so scheint, als könne der Philosoph seinem Wesen nach keiner institutionell verfassten kirchlichen Gemeinschaft angehören, gibt die sichtbare Wirklichkeit der Kirche nicht nur dem Theologen, sondern auch dem Philosophen zu denken.

Etwas unvermittelt am Ende des Buches steht ein Abschnitt, der in der italienischen Ausgabe fehlt, und der sich mit der Enzyklika *Fides et Ratio* Papst Johannes Pauls II. befasst (283-293). Tilliette kommentiert vor allem die §§§§ 45-48 über das «Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft». Obwohl er der Sicht des Textes im Ganzen zustimmt, hält er Differenzierungen für erforderlich. Sie betreffen zunächst die Frage nach dem Ende des Mittelalters als derjenigen Epoche, in der zwischen Glauben und Vernunft eine tiefe Einheit bestanden habe. Tilliette zufolge waren Descartes, Leibniz und Malebranche durchaus noch christliche Philosophen, und erst die Aufklärung zerschnitt das Band zwischen Vernunft und

Glauben. Doch wo vom Hochmut der philosophischen Vernunft die Rede sei, müsse zugleich die beklagenswerte Schwäche der Theologie erwähnt werden. Wenig überraschend bricht Tilliette sodann eine Lanze für die drei großen Idealisten Fichte, Hegel und Schelling. Sie hätten versucht, der christlichen Dogmatik als Ganzer einen Platz in der Philosophie zu verschaffen. Aber auch ihnen fehlte ein ebenbürtiger theologischer Widerpart. Angesichts dessen äußert sich Tilliette befriedigt, dass der Heilige Vater nicht der verbreiteten falschen Sichtweise folge und den atheistischen Humanismus eines Feuerbach oder Marx einfach auf den Idealismus zurückführe. Insgesamt lässt Tilliette keinen Zweifel an seiner mit dem Papst geteilten Überzeugung aufkommen, dass die Schwäche der Vernunft letztlich nicht dem Glauben, sondern dem Aberglauben Raum schafft, weshalb auf die erneute Annäherung zwischen Glauben und Philosophie in der Gegenwart zu hoffen sei.

Während die beiden gerade vorgestellten Bücher weitgehend aus dem Material der in den achtziger Jahren gehaltenen Vorlesungen bestehen, hat Tilliette seine philosophische Christologie in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts weiter ausgebildet. Wie Stancampiano zu Recht bemerkt, verschiebt sich der Akzent zusehends von dem Christus der Philosophen hin zu dem «Christus der Philosophie». Nachdem die Beschäftigung verschiedenster Denker mit der Figur Christi als historisch gesichert gelten kann, fragt Tilliette nun nach dem Christus der Philosophie im Singular. Diese Tendenz setzt sich nach der Jahrtausendwende fort. Klarer als zuvor treten zwei mögliche Weisen hervor, wie Christus Eingang in die Philosophie findet: auf der einen Seite kann er aufgrund der Ähnlichkeit seiner mit der des Sokrates als Idealbild des Philosophen betrachtet werden; auf der anderen Seite kann die Idee Christi zum Ausgangspunkt einer transzendentalen Christologie gemacht werden, wie es erstmals bei Kant und dann vor allem bei Karl Rahner der Fall ist. Einen dritten Weg stellt schließlich die «Phänomenologie Christi» dar, der das letzte Kapitel von Stancampianos verdienstvoller Studie gewidmet ist. Der Methode Husserls sowie Anregungen Blondels und Michel Henrys folgend, erörtert Tilliette bei verschiedenen Gelegenheiten die besondere Eigenart des Bewusstseins Christi, seine Leiblichkeit und Sexualität, bis hin zu der tiefgründigen Frage, ob er jemals gelacht habe. Am Ende von Stancampianos Rekonstruktion bleiben freilich Zweifel, wie treffend die Periodisierung der philosophischen Christologie nach Jahrzehnten wirklich ist. Gewiss sind manche der Ansichten Tilliettes einer Entwicklung unterworfen. Das betrifft nicht zuletzt seine Einschätzung der Rolle Hegels, wo die zunächst sehr kritische einer eher wohlwollenden Haltung gewichen ist, so dass Stancampiano gar von einem «ersten» und «zweiten» Tilliette spricht (21). Unzutreffend wäre aber zu meinen, das Projekt einer phänomenologischen Christologie sei im Wesentlichen erst die Frucht des letzten Jahrzehnts oder solle an die Stelle eines früher verfolgten transzendentalen Ansatzes treten. Deshalb halte ich den Einschnitt, den Stancampiano mit der Jahrtausendwende gegeben sieht, für eher künstlich gewählt.

Nach diesen Bemerkungen zur Entwicklung von Tilliettes philosophischer Christologie ist noch einmal auf die Festschrift zurückzukommen. Sie gilt natürlich nicht zuletzt auch dem Schellingforscher. So lotet Christian Danz die Bedeutung der Christologie Schellings für die Gegenwart aus (107-126). Steffen Dietzsch erinnert an die Irritationen, die Schellings Philosophie der Offenbarung im protestantischen Berlin auslöste, und erörtert die Versuche Hegels und Schellings, die Kenosis Gottes spekulativ zu begreifen (63-70). Als ärglicher sei die Tatsache vermerkt, dass sich in

seinem Artikel auf acht Druckseiten nicht weniger als dreizehn Fehler finden. Der Deutsche Idealismus ist die Klammer, womit die Aufsätze im zweiten Teils des Buches zusammengehalten werden. Da es zu weit führen würde, sie einzeln aufzuzählen, hebe ich nur die beiden heraus, die mir historisch besonders interessant erscheinen. Michael Franz fordert von der Idealismusforschung ein differenzierteres Urteil über Schellings und Hegels theologische Lehrer (141-160). In einem berühmten Brief an Hegel aus dem Januar 1795 karikiert Schelling einige «Kantianer», welche die christlichen Dogmen als Postulate der praktischen Vernunft ausgeben oder aus dem moralischen Gottesbeweis folgen ließen. Da Entsprechendes in den veröffentlichten Schriften der Tübinger Professoren nicht der Fall ist, schlägt Franz vor, die Äußerungen als auf eine Gruppe von Mitschülern gemünzt zu verstehen. Erst Hegel habe sie in seinem Antwortbrief an Schelling auf die «Theologen» bezogen und diese mit der altprotestantischen «Orthodoxie» gleichgesetzt, von der sie sich in ihren Veröffentlichungen aber gerade distanziert hatten. Geradezu kriminalistischen Spürsinn beweist Walter E. Ehrhardt, wenn er für die Annahme eintritt, dass es sich bei Caroline Schellings Tochter Auguste Böhmer um die leibliche Tochter Goethes handele (277-294). Die theoretische Möglichkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass Goethe auf seiner dritten Harzreise, wenige Wochen nach der Hochzeit Carolines mit dem Arzt Dr. Wilhelm Böhmer und neun Monate vor der Geburt Augustes, in Clausthal Station machte und ziemlich sicher mit dem Ehepaar zusammentraf. Dabei könnte es zu Intimitäten Goethes mit Caroline Böhmer gekommen sein, die beide aus naheliegenden Gründen geheim gehalten hätten. Erhardt stützt seine Hypothese deshalb auf eine Reihe teils absichtlich ausgestreuter Hinweise. Da ist zunächst das ungewöhnliche Interesse Goethes für das Grabmal der mit nur fünfzehn Jahren verstorbenen Auguste. Weitere Anhaltspunkte finden sich in zwei weitgehend vergessenen Trauerspielen, der unmittelbar nach Augustes Tod von Carolines damaligem Ehemann August Wilhelm Schlegel verfassten und von Goethe uraufgeführten Tragödie *Ion* sowie dem zur gleichen Zeit von Goethe selbst geschriebenen Stück *Die natürliche Tochter*: beide handeln von illegitim gezeugten Töchtern, das eine Mal des Gottes Apoll, das andere Mal eines Herzogs und einer Fürstin. Dass auch Schelling etwas von der Angelegenheit ahnte, schließt Erhardt unter anderem aus dem Umstand, dass er sein Caroline gewidmetes Gespräch *Clara* nicht sofort drucken ließ, sondern bis zu seinem Tod zurückhielt. Schließlich zitiert Erhardt ein Gedicht von der Hand Carolines, das vom Besuch am Grab Augustes handelt und in dem sich mehrere kaum versteckte Zitate Goethes finden. Schelling beabsichtigte offenbar, den Text in seinen Dialog aufzunehmen. Das wiederum würde eine Mitarbeit Carolines an dem Gespräch beweisen, so dass *Clara* in Wahrheit nicht aus Anlass des Todes der Mutter, sondern bereits vorher, nach dem Tod der Tochter entstanden wäre und Schelling es möglicherweise wegen des delikaten Hintergrunds nicht veröffentlichte. Es braucht wenig Phantasie sich auszumalen, dass der Schellingbiograph Tilliette alles das mit großer Neugier zur Kenntnis genommen hat.

Der letzte Teil der Festschrift steht unter der Überschrift «In der Moderne leben». Die Beiträge handeln unter anderem von Denkern, die Tilliette besonders am Herzen liegen, wie Blaise Pascal oder Simone Weil, und solchen, mit denen er freundschaftlich verbunden war, wie Luigi Pareyson. Insgesamt sind die Aufsätze jedoch disparater als in den ersten beiden Teilen, und nicht immer ist der Bezug zu dem Thema Vernunft und Glauben klar zu erkennen. Eigens erwähnt sei hier Jörg

Disses Abhandlung zur Platonrezeption bei Simone Weil (373-392). Die Philosophin liest Platon, den sie den «Vater der abendländischen Mystik» nennt, als Vorausbild ihrer eigenen, christlichen Gotteserfahrung. Immer wieder zitiert sie aus der *Politeia* den Satz «..... wie sehr sich das Wesen des Notwendigen von jenem des Guten unterscheidet», in dem für sie der Gegensatz zwischen der geschaffenen Welt der Sinne und der göttlichen Sphäre der Ideen zum Ausdruck kommt. Da das Gute oder die Liebe für den Menschen letztlich unerreichbar bleibt, muss ihm Gott seine Gnade mitteilen. Simone Weil sieht bei Platon das Geheimnis der Inkarnation bereits angedeutet, nämlich einerseits in der Gestalt des vollkommenen Gerechten aus dem zweiten Buch der *Politeia* und andererseits in dem Gedanken einer Weltseele, die zwischen dem Guten und dem Notwendigen, das heißt zwischen Gott und Schöpfung vermittelt. Auch wenn ihre Überlegungen gewiss keine philologisch haltbare Platondeutung darstellen, beweisen sie einmal mehr, wie eng Philosophie und Theologie, Vernunft und christlicher Glaube bei einigen modernen Denkerinnen und Denkern verbunden sind. Auf nichts anderes hat Xavier Tilliette immer wieder hinweisen wollen. Für ihn ist die christliche Philosophie kein Überbleibsel aus dem Mittelalter, das im Biotop theologischer Fakultäten oder Päpstlicher Universitäten mühsam bewahrt werden muss, sondern ein Teil der Moderne, in der wir leben. Das zur Kenntnis zu nehmen, kann sowohl Philosophie als auch die Theologie vor Einseitigkeiten bewahren, denn jeder, so Tilliette, «der sich in eine theologische Frage vertieft, stößt auf die Philosophie».<sup>5</sup>

Mögen die vielfältigen Impulse, die von seinem Werk ausgehen, bei Philosophen und Theologen gleichermaßen auf fruchtbaren Boden fallen.

GEORG SANS, S.I.

---

<sup>5</sup> X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques*, 62.