

Erste Priesterjahre, Direktor der Katholischen Akademie Freiburg, Fokolar Bewegung, Professor (1967–1975), Geistlicher Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bischof von Aachen (1975–1994) (S. 11–120).

Der zweite Zugang zur Person Klaus Hemmerles versucht, einige Grundlinien dieses Lebens herauszuarbeiten und auf wenige Seiten zu bannen. Es sind sozusagen die wichtigsten Rollen, die Klaus Hemmerle auszufüllen hatte oder die er selbst übernehmen wollte. Schon eine Aufzählung dieser Grundlinien überrascht durch die Mannigfaltigkeit der Rollen, in denen der Bischof steckte: Kinderfreund, Gesprächspartner der Jugend, ein Bruder, den Priester, Gemeinschaft und Vordenker des Fokolars, redegewandter Professor, Fürsprecher der Arbeiter, weltweit gefragter Botschafter der Kirche, ökumenischer Pionier, im Dialog mit den Juden, und vor allem Bischof von Aachen. Bemerkenswerter noch, wenn man diese Rollen sich begegnen lässt: Professor lernt von Arbeitern; der blitzschnelle Geist redet mit Kindern wie ein Kind und hat ein Herz für die Jugend; der Geistliche Direktor des ZdK installiert den Dialog mit den Juden; der katholische Bischof gewinnt Freunde in evangelischen und orthodoxen Amtsbrüdern; der

spirituelle Kopf des Fokolars kämpft mit den Alltagsgeschäften eines Bischofs; Aachen wird zum Drehpunkt eines weltweiten Netzwerkes (121–242).

Und nicht zuletzt. Das Buch widmet ein Kapitel dem sicher bisher weithin unbekanntem Hemmerle: »In den Urlaub mit Pinsel und Schreibstift« (S. 217–228). Der Aachener Maler Herbert Falken hat sich die etwa 500 »Werke« angesehen. Es sind »Hemmerles«, weil der Bischof mit wenigen Strichen und spärlichen Farben ins Bild bringt, was der Redegewandte nicht mehr ausdrücken kann: persönliche Erfahrungen. Auf Seite 243 ist eines der letzten und für Klaus Hemmerle wichtigsten Aquarelle aufgenommen: eine Berglandschaft im Kanton Vaadt (der Text dazu auf S. 233–235). Bei einer Wanderung sah er die großartige Landschaft sich ständig wandeln, immer neue Perspektiven desselben taten sich auf; doch die Sonne oben schien ins Tal zu fallen und alles von innen zu erleuchten, »dass unter den Dingen, zwischen den Dingen und in den Dingen die Sonne ist«. – Der Bischof sah nun die Dinge mit den Augen, wie ihn Weggefährten zeit seines Lebens selbst gesehen hatten.

Klaus Kienzler, Augsburg

## Systematische Theologie

Sala, Giovanni B.: *Die Christologie in Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*. Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Bd. 15, Bierbronn: 2000, 75 S., ISBN 3-928273-15-9, € 7,50.

G. B. Sala, der bereits eine Reihe von Arbeiten über die kritische Erkenntnislehre Kants vorgelegt hat, möchte mit diesem Opusculum die christologischen Aussagen des Königsberger Philosophen auf dem Hintergrund seiner aufklärerischen »bloßen Vernunftreligion« in systematischer Form vortragen. Dazu entwickelt Vf. zunächst das allgemeine Verständnis von Religion, die bei Kant wesentlich Moralreligion ist, d.h. in ihrer Funktion zur Verbesserung des sittlichen Lebenswandels aufgeht (1. Teil: 7–23). Sala zeigt hier, dass es sich bei Kants Abhandlung »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793) nicht um eine transzendental begründete Religionsphilosophie handelt, wie manche Interpreten vermeint haben (vgl. LThK<sup>2</sup> 1963, Bd. 8, 1190). Er erhärtet dies durch die Angabe, dass die Grundelemente der Theorie des Sittlichen, die Kant später systematisch erarbeitete, in den Veröffentlichungen Kants und im hand-

schriftlichen Nachlass aus der 1. Hälfte der 60er Jahre bereits feststanden – zu einer Zeit, da der Kritizismus der 1. Kritik nicht einmal von ferne in Sicht war (12).

Es geht Kant nicht um eine Analytik des menschlichen Daseins, aus der Strukturen für die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott herausgedreht werden. Vielmehr entwickelt er, ausgehend vom Faktum der christlichen Religion und der dogmatischen Glaubenssätze, einen Inbegriff von philosophisch einsehbaren Grundwahrheiten, die das System einer reinen Vernunftreligion ausmachen (9). Diese Vernunftreligion korrespondiert mit dem Gottesbegriff Kants: Gott ist der Garant der Wirklichkeit des höchsten Gutes, und die Religion ist unsere Beziehung zu dem so verstandenen Gott (12). Über eine praktisch begründete Metaphysik wird – nach der Destruktion der Gottesbeweise in der KrV – Gott als notwendiges Postulat eingeführt: Wir handeln – dem kategorischen Imperativ entsprechend – so, als ob es Gott gäbe. Auf diese Weise läuft Moralität nicht ins Leere, sondern auf den postulierten Endzustand, die Glückseligkeit, hinaus. Entsprechend seinem Begriff vom höchsten Gut »als dem Objekt und dem Endzweck der reinen



praktischen Vernunft« (KpV A 233) ist das leitende Interesse Kants an der Religion ein moralisches: »Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht, sowohl zu wissen, was Gott *in sich selbst* (seine Natur) sei, sondern was er *für uns* als moralisches Wesen sei« (Streit der Fakultäten B 211).

Kants Religionsphilosophie ist aus dem Geist der rationalistischen Aufklärung geboren, die alles Kultische (die »Hofdienste«, d. h. die »besonderen Pflichten gegen Gott« [Religion B 230a]) beiseite schiebt, um nach der Bedeutsamkeit der religiösen Lehre für den guten Lebenswandel zu fragen. »In diesem Sinne ist es durchaus angemessen zu behaupten, dass Kants Religion, näherhin seine Interpretation der christlichen Religion, in der Moral aufgeht« (12). Die Konsequenzen dieser Reduktion der Religion auf Moral entfaltet Vf. im 2. Teil (»Die Lehre von Person und Werk Jesu Christi«, 24–73). Wider Erwarten zeigt Kant ein großes Interesse an den christlichen Heilsmysterien, ja er geht »auf sämtliche klassischen Traktate der Dogmatik« (18f) ein, wobei sein Zugang zur *Christologie* formell von der »reinen Vernunftreligion« (Religion B 158) bestimmt bleibt. Im »2. Stück« seiner *Religion* unternimmt Kant den Versuch, zu klären, in welchem Sinne der Person Jesu eine mitwirkende Funktion bei der Selbstverbesserung (B 61) des Menschen, um die es ihm primär geht, zugewiesen werden kann.

Das Mysterium der Trinität wird durch Kants »praktisch notwendige Religionsidee« (Religion A 203–B 219), die jedem Menschen durch seine Vernunft begreiflich gemacht werden kann, transformiert. Kant kennt vier verschiedene Weisen, das Trinitätsgeheimnis zu deuten. Nach einer dieser Interpretationen (genauer der dritten) nimmt es die Form von drei den Menschen betreffenden Wahrheiten an: 1. Er ist durch das moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen; 2. er darf hoffen, ihm genügen zu können; 3. er muß sich selbst prüfen, ob er denn das Gesetz auch einhalte (26). Diese Auslegung des Trinitätsgeheimnisses entspringt der systematischen Grundoption, dass nur die moralischen Eigenschaften Gottes (vgl. KrV A 814f; KU B 476) den Inbegriff der Attribute Gottes ausmachen. Alles andere, was sich darüber hinaus aus dem Mysteriencharakter der Trinität ergibt, also alle Aussagen, die nach dem Selbstverständnis des Glaubens die immanente Trinität betreffen, gehört für Kant zum »Bekenntnis des ganz Unverständlichen« (25), »wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde« (Religion A 202).

Die Reduktion auf das moralisch Relevante be-

herrscht als Prinzip auch die christologische Hermeneutik: Damit ist der Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes der Boden entzogen. Kant ist es nicht um die Person Jesu Christi als des Mittlers und Erlösers zu tun, der den Menschen mit in seine Beziehung zum Vater hineinnimmt. Dort, wo er nicht von der moralischen Vorbildfunktion des historischen Jesus spricht, wird ihm der »Nazoräer« zur abstrakten Idee für die moralische Vollkommenheit der ganzen Menschheit, für die Menschheit in ihrer ganzen Gott wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit (29). Als solcher ist der »allein Gott wohlgefällige Mensch« in Gott »von Ewigkeit her« (28). Dies ist das große Thema der Christologie Kants.

Christus ist nicht eine aus der Sendung vom Vater her in der Geschichte des Menschen handelnde und aus seiner Initiative das Heil herbeiführende Person, sondern die personifizierte »Idee des guten Prinzips«, das dem »radikal Bösen«, dem erbsündlichen »Anhang zum Bösen« (Religion B 20) gegenübertritt.

Ein anderes Thema, das die Theologie der Aufklärung seit Lessing (1720–1781) geprägt hat und das bei Kant noch einmal besondere Aufmerksamkeit erhält, ist der starre Dualismus zwischen kontingenten, mehr oder weniger zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen, aus den Leitsätzen der Vernunft deduzierbaren Vernunftwahrheiten. Was zuerst und vor allem interessiert, ist nicht das Leben Jesu und seine Verkündigung in ihrem konkreten historischen Vollzug; dies gehört auf die Seite der nur positiven christlichen Religion. Was interessiert, ist die »Idee des Sohnes Gottes«. Der historische Jesus v. Nazaret ist die exemplarische Erscheinung des in der Vernunft bereitliegenden ewigen Urbildes der moralischen Einheit aller Menschen und *als solches* »Sohn Gottes«. Keinesfalls gibt es bei Kant eine hypostatische Identifizierung dieses geschichtlichen Menschen mit dem in sich selbst existierenden Urbild selbst. Wo sich die moralische Vernunft auf den konkreten Jesus bezieht, geschieht dies zu dem Zweck, eine in ihm vorgegebene sittliche Forderung zu erkennen.

So konnte Kant die einprägsame Formel finden: »Alle Religion muß a priori aus der Vernunft entwickelt werden und das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration« (Vorarbeiten zum *Streit der Fakultäten*, XXIII 437). Vf. erörtert diesen alles durchziehenden Dualismus in Abschnitt 9 des 2. Teils (»Die Rolle des Historischen in der Christologie Kants«, 33–38) und zeigt, wie das Verfahren, aus den geschichtlichen Wahrheiten des Christentums als »Vehikel« (B 173) des »reinen Religionsglaubens« (B 167) die notwendigen moralischen Wahrheiten zu destillieren, von Kant



auf alle Mysterien des Lebens Jesu angewandt wird (38–67).

Kant vermag es aufgrund des Horizontes der Aufklärung, den er hier nirgends verlässt, nicht mehr, sich auf das ureigene Selbstverständnis der christlichen Glaubensaussagen, z. B. der Auferstehung Christi, einzulassen: »Für ein angemessenes Verständnis der Geheimnisse ... Christi fehlt bei Kant die Voraussetzung, dass nämlich der Sohn Gottes ›Fleisch angenommen hat von der Jungfrau Maria«. Nur auf der Basis des Realismus der Menschwerdung Gottes ist der Glaube an eine reale Auferstehung Christi sinnvoll und möglich« (64f). Der transzendente Idealismus Kants macht sich in seiner Religionsschrift, für die ein gewisser Antisupranaturalismus bestimmend bleibt, nicht geltend.

Insgesamt bietet der Vf. eine gründliche, aus den Vorentscheidungen und philosophischen Prämissen Kants entwickelte prägnante Darstellung der Kantischen Christologie, ohne sich dabei in Einzelheiten zu verlieren. Dadurch treten die Schwerpunkte des Interesses, das Kant selbst den kirchlichen Dogmen entgegengebracht hat, vor den Blick des Lesers. Das zutreffende Resümee der ganzen Abhandlung: So wie die Moral der eigentliche Impetus der »Religion« Kants ist, so wird auch seine Christologie aus der Moral geboren, um wieder in ihr aufzugehen.

Michael Sticklebroeck, Hoheneich

*Lubac, Henri de: Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer (Theologia Romanica XXVI), Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 2001, XXVII/287 S., geb., ISBN 3-89411-369-3, € 28,00.*

Im 10. Todesjahr von Henri Kardinal de Lubac (4. 9. 1991) setzt der Johannes Verlag Einsiedeln in seiner Reihe »Theologia Romanica« sein verdienstvolles Bemühen um die deutsche Übertragung der Werke des großen Meisters fort; vgl. die Besprechungen zu den zuletzt erschienenen Bänden in: FKTh 13 (1997) 217–224 und 16 (2000) 309–311. Diesmal handelt es sich um den Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel von »Dei Verbum«. Die Italiener, die hinsichtlich der Übersetzung der »Opera Omnia« des Franzosen dem deutschen Sprachraum ein gutes Stück voraus sind, haben vernünftigerweise im Band 14 ihrer Gesamtausgabe den Teilkommentar zu »Dei Verbum« mit seinen Bemerkungen zur Pastoralkonstitution in »Athéisme et sens de l'homme. Une

double requête de ›Gaudium et Spes‹ (Paris 1968)« verbunden. Der deutschen Übersetzung liegt die dritte und erweiterte Auflage von »La Révélation Divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution ›Dei Verbum‹ du Concile Vatican II (Paris <sup>3</sup>1983)« zugrunde. (Der Ungereimtheit, dass S. 167 Anm. 18 eine Literatur aus dem Jahr 1984 zitiert wird, konnte ich nicht nachgehen.) Zur Erweiterung gehören fünf mehr oder weniger kurze Texte, die den Anhang (S. 245–272) bilden. Ein Personenregister und eine Liste der im Text erwähnten Konzilsväter bereichern die deutsche Ausgabe, die durch ein orientierendes Geleitwort des Übersetzers Rudolf Voderholzer eingeführt wird (S. IX–XXV).

Nachdem auf den S. 1–37 der komplette Text der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« lat.-dt. abgedruckt ist – die dt. Übersetzung wird nach der Fassung des »Kleinen Konzilscompendiums« zitiert, die sich von der im DH 42001-4235 gebotenen und sich näher am lat. Original haltenden Fassung unterscheidet –, folgt auf den S. 41–241 de Lubacs Kommentar zum Vorwort (DV 1) und zum 1. Kapitel (DV 2–6) der Konstitution. Diese 200 Seiten können mit Fug und Recht als ein Glanzpunkt exemplarischer Auslegung von Texten des 2. Vatikanischen Konzils betrachtet werden. Von der Methodik des Kommentars wird man ebenso lernen wie von der umfassenden Erudition des Kommentators, der selbst dem Spezialisten noch etwas zu geben vermag. Aber das Proprium des Kommentars bleibt unnachahmbar. Unter diesem Proprium möchte ich sowohl den kairos des Zeitzeugens – de Lubac war Consultor in der Vorbereitungsphase und nahm als Peritus an allen vier Sitzungsperioden des 2. Vaticanums teil – als auch die einmalige theologische Sensibilität des Kommentators begreifen. Beide Gegebenheiten lassen einen Kommentar entstehen, der mehr ist als das bloße Geschäft eines Philologen und Historiographen, auch wenn diese Züge durchaus präsent sind. De Lubacs Kommentar rückt in die Nähe eines Kunstwerkes, womit nicht nur die stilistische Form, sondern vor allem die schöpferische Durchdringung des Inhalts charakterisiert werden soll.

Eine Beobachtung, die wir bei allen Werken de Lubacs machen können, trifft auch auf den Kommentar zu. Die Anmerkungen zum Haupttext beleben nicht nur die Fundorte der Zitate, wie man das den Studierenden in der Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten beibringt, sondern sie können ein relatives Eigenleben entfalten und den Gedanken des Haupttextes fortspinnen, indem sie vor allem die diachronische Linie der Theologie aufblitzen lassen. Neben den Zeugen der Theologiegeschichte räumt de Lubac als dialogischer Denker