

Kreises um Richard Kralik gegen das *Hochland* verstehen, dürfen solche Fragen nicht ausgeblendet werden. Sie zeigen an, dass der katholische Weg in die Moderne verschlungen und über zahlreiche Brechungen verlief.

CH. STOLL

3. Systematische Theologie

HÜNERMANN, PETER, *Sprache des Glaubens – Sprache des Lehramts – Sprache der Theologie*. Eine geschichtliche Orientierung (Quaestiones disputatae; 274). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 167 S., ISBN 978–3–451–02274–6.

Zur Sprache des Glaubens wie des kirchlichen Lehramtes und der Theologie stellt Peter Hünermann (= H.) differenzierte Überlegungen an. Er berücksichtigt die Beziehung zu primär sprachphilosophischen Ansätzen, in enger Verbundenheit mit Bernhard Weltes Arbeiten, die wiederum die Denkwege Martin Heideggers resonanzvoll aufnehmen. In kirchen- und diskursgeschichtlichen Werken zum Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Forderung nach einer neuen Verständlichkeit der Sprache der Verkündigung gelegentlich untersucht, eine umfassende Studie hierzu bleibt aber ein Forschungsdesiderat. H. zeigt die sprachlichen Bedeutungsverschiebungen anschaulich am Beispiel der Sprachgeschmeidigkeit durch anschauungslose Begriffe, mit der heute päpstliche Impulse eher eingeebnet als aufgenommen werden. Die verschleiern bürokratische Begriffsfigur „Kirche im Aufbruch“ wird in der deutschen Fassung von „Evangeliū gaudium“ als Übersetzung für „salida misionera“ verwendet, doch dieses „Allerweltswort“ meine den „hundsgemeinen Ausgang auf die Straße, in die Begegnung mit den anderen Menschen, mit ihren Ängsten, Nöten und Freuden“, somit „eine Begegnung, in der sich die Sendung, die Christen und die Kirche haben, allein realisieren kann“ (167, Anm. 5). Die abschließende Frage lautet: „Wird die Wende, die das II. Vatikanische Konzil vollzogen hat, so zur ‚salida misionera‘? – oder zu einer biederen ‚Kirche im Aufbruch‘ (167)?“

H. beschreibt die möglicherweise unausweichliche Gestrigkeit eines kirchlichen Sprachgebrauchs, der zwar auf die „Lebenswelt der modernen Menschen“ (15) bezogen ist, aber in wortreicher Umständlichkeit fade bleibt. Dazu referiert er philosophische Theorien von der frühen Aufklärung bis zur Gegenwart, geleitet von der Annahme, die „Geschichtlichkeit der Glaubenssprache“ (17) bedürfe nicht einer zeitgemäßen Anpassung, aber einer zeitgebundenen Erneuerung. Die theologische Sprache steht vor der Aufgabe, wie H. mit Bezug auf Welte erläutert, die Rede vom Reich Gottes aufzugreifen: „Es ist diese Hoffnung auf das Reich Gottes, die in Jesus Christus, in seiner Botschaft, in seinem Lebensvollzug in der Stunde seines Todes begründet wird. In Jesus ist jene personale Begegnung gegeben, in seinem Tod jener entscheidende Augenblick, das Zeichen der göttlichen Gnade, dass die Hoffnung auf das Reich Gottes nicht von Menschen ausgedacht ist, nicht wahnhaft und leer bleibt, sondern eine eschatologische, d. h. schlechthin transzendierende Erfüllung findet“ (32). H. verweist auf Johannes XXIII. (41–43) und die maßgeblich mit ihm verbundene Hoffnung auf eine neue Sprache des Glaubens. Artikuliert hat sich dies bereits in der Abweisung der „nach neuscholastischen Prinzipien erarbeiteten Entwürfe für die Konzilsschemata“ (43) durch die Konzilsväter und in neuen Formen der Kommunikation (vgl. 44): „Das konziliare Tun ist Mitvollzug der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie die Weitergabe des Glaubens, die vom ganzen Volk Gottes mitvollzogen wird“ (48). So gehe es nicht darum, Termini der Tradition zu ersetzen durch neue Sprachformeln, sondern um eine neue Form des theologischen Sprechens, in einer „pastoralen Weise“ (62). Ob aber die Bezugnahme auf Kants Gottesbegriff, die regulative Idee, die im moralischen Handeln objektive Realität, also vorgestellte Wirklichkeit gewinnt, von H. als das „regulative Ideal“ (63) begrifflich bestimmt, hierzu dienlich ist, bleibt diskutabel. Die Orientierung an Heideggers Denkanstößen erscheint hilfreich, weil hier ernsthaft die Abwendung von einem bloß „oberflächlichen Gerede“ (64) vorgenommen wird: „Damit begegnen sich Menschen aber nicht mehr als sie selbst, sie kommunizieren miteinander nur noch in der Form von anonymen, keine Eigennamen tragenden Personen. Sie sind auswechselbare, statistische Größen. Im Gerede wird so

der Wirklichkeit eröffnende Sinn von Sprache versiegelt und unerreichbar gemacht. Massenkommunikationsmittel aller Art fördern in unterschiedlichen Weisen die bleibende, nicht aufhebbare Versuchung des Menschen zum Gerede“ (64 f.).

Auch die Glaubenssprache ist von Sprachverschleiß bedroht: „Die Gefahr religiösen Geredes in Alltagszeugnis und Liturgie steigert sich in jenen Situationen, in denen aufgrund tiefgreifender gesellschaftlicher und kultureller Transformationen die überlieferte religiöse Sprache in ihrer ursprünglichen Sagenkraft nicht mehr verstanden wird, weil ihr ursprünglicher lebensweltlicher Kontext nicht mehr gegeben ist. So verliert sie ihre universale Offenheit, ihren Welt-Charakter und ihren Charakter als Raum authentischer menschlicher Begegnung, so dass von der religiösen Sprache her kein Licht mehr auf die anderen zeitgenössischen Sprachen und ihre Welten fallen kann“ (67 f.). Die religiöse Sprache könne zu einer „religiösen Konventionalsprache“ degenerieren: „Glauben oder Nichtglauben wird an Äußerlichkeiten festgemacht“ (68). Entscheidend sei, dass die „Glaubenssprache“ ihre „Sage-Kraft“ bewahre, so dass die „geschichtlichen Bezugungen der Glaubenstradition“ lebensweltlich eingebettet zum „lebendigen Zeugnis“ (73) würden – so wie in gleicher Weise die Theologie mit vernünftiger Begründung die „Glaubwürdigkeit des Glaubens“ heute darlegen müsse: „Theologie präsentiert so dem Denken eine Zumutung, führt an die Schwelle des Glaubens, aber kann den Glauben nie ersetzen“ (77).

Die Entwicklung der theologischen Sprache legt H. kenntnisreich und summarisch dar, wengleich erwogen werden könnte, inwieweit etwa die augustinische Theologie neuplatonische Elemente aufnimmt oder ob eine sorgfältige Durchsicht seiner Predigten nicht auch die zumindest partielle Abweisung des in der Spätantike virulenten Neuplatonismus und des traditionellen Vorurteils gegenüber Augustinus erweisen könnte. H. bezeichnet sodann den thomistischen Ansatz als „Fortschreibung des aristotelischen Denkens“ (86) und stellt fest: „Die *sacra doctrina* als dominante Fachsprache ist im Gegensatz zur Alltagssprache ein abgetrenntes, beherrschendes Moment der Bildungssprache“ (88). Er greift Thomas' Gedanken auf, dass die Häresie definierbar sei, der Glaube hingegen nicht, während die Internationale Theologenkommission ungeachtet bestehender „Asymmetrien“ nach dem Zweiten Vatikanum Kriterien zur Feststellung der Offenbarungswahrheit und zur Feststellung der Abweichung von dieser bestimmt: „Die häretische Leugnung und deren Verwerfung bilden die folgerichtige Definition des Glaubens. Bei solcher Lesart wird die negative Abgrenzung der Definition zur positiven Feststellung des Glaubens. Stillschweigend wird dabei vorausgesetzt, dass der Glaube definierbar ist“ (104). H. wendet dagegen ein, dass Häresien zwar definiert werden könnten – die kirchliche Zensur bleibt, aus notorisch limitierter Einsicht entstanden, auf ein geschichtliches Geschehen bezogen und daher revisionsfähig –, nicht aber „Glaubenssätze“ (116). Sprache sei fallibel, in verbindlicher Weise zu lehren sei aber nur auf dem Weg der Sprache möglich, und dieses Sprechen vollziehe sich in einem Kontext: „Unter dem Schleier geschichtlicher Sprache und geschichtlicher Ereignisse vollzieht der Glaube die Selbsterschließung Gottes, die Offenbarung mit. Daraus folgt umgekehrt, dass der *Glaube*, der immer nur bezeugt, aber nicht vollendet erfasst, begriffen werden kann, *nicht definierbar* ist“ (143 f.). Ein Wandel der „Ordnungsprinzipien der Sprache“ (144) habe sich vollzogen: „Das bedeutet aber, dass die geschichtlichen Verurteilungen von Häresien in ihrer Unfehlbarkeit einer bestimmten Epoche zugehören und in einer neuen Epoche nicht mehr akut bzw. neu bedacht und transformiert werden müssen“ (145). Auf dem Zweiten Vatikanum sei eine „modifizierte Gestalt der Sprache des Magisteriums ermöglicht“ (123) worden. In den Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen des Konzils habe sich eine „moderne, d. h. wirklich zeitgenössische Version der Glaubenssprache lehramtlich artikuliert“ (163).

H. bezieht sich im Folgenden auf den französischen Poststrukturalisten Jean-Francois Lyotard und diagnostiziert Phänomene einer Glaubenskrise: „Durch die Gewöhnung, Einübung der Lebenspraxis durch die öffentlichen Bildungsinstitutionen wie die gewaltsame Prägung der Lebenswelt durch wissenschaftliche und technisch-ökonomische Systemzwänge verschattet sich für den heutigen Menschen der Zugang zu jenen Fragen, die den Menschen und die Welt an sich betreffen. Die Antwort der Theologie kann nur darin bestehen, durch die Kontextualität ihrer Überlegungen noch näher an die Menschen und ihre persönlichen und gesellschaftlich gemeinsamen Probleme, die sich wesentlich an den Armen und Ausgestoßenen zeigen, heranzukommen“ (165). Es gelte, „in synodaler Form

Eckpunkte des Glaubens neu zu formulieren“ (166). Peter Hünemann bekräftigt mit diesem gedankenvollen Buch den von Papst Franziskus aufgezeigten Weg zu einer synodalen Kirche, die hör- und lernfähig bleibt, bis hin zur Selbstkorrektur. TH. PAPROTNY

VÖLKL, STEFANIE, *Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid*. Theologische Ästhetik als Lesart der Logik der Liebe bei Simone Weil und Hans Urs von Balthasar (Freiburger theologische Studien; 181). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 560 S., ISBN 978-3-451-37608-5

Dieses ebenso umfangreiche wie anspruchsvolle Werk wurde 2015 in der Theologischen Fakultät Luzern als Dissertation angenommen. Dass die Vf.in für ihre Leistung mit dem Universitätspreis der Universität Luzern ausgezeichnet wurde, ist bemerkenswert und gut nachvollziehbar. Sie hat die weitverzweigten und zugleich tiefgründigen geistigen Welten von zwei dem 20. Jhd. angehörenden Persönlichkeiten, einer Frau, Simone Weil, und eines Mannes, Hans Urs von Balthasar, nachgezeichnet und ins Gespräch miteinander gebracht. Beide waren von dem Anliegen bestimmt, das Geheimnis der Welt und ihrer Gründung in Gott zu erfassen und existentiell darauf zu antworten. In zahlreichen und bisweilen umfangreichen Schriften haben sie ihre Einsichten dargelegt. Sie wurden von anderen nachgezeichnet, gedeutet und bewertet. Die Sekundärliteraturlisten sind sowohl bei Simone Weil als auch bei Hans Urs von Balthasar beträchtlich.

Die Lebensläufe und die Lebensziele der beiden Persönlichkeiten, an die Vf.in in ihrem Buch erinnert, berührten sich in vielem, in anderem unterschieden sie sich. Die so sich ergebenden Linien in hochdifferenzierter Weise nachzuzeichnen, macht seinen Inhalt aus. Beide, Simone Weil und Hans Urs von Balthasar, betraten die Bühne der Welt am Anfang des 20. Jhdts. – sie im Jahr 1909 in Paris, er im Jahr 1905 in Luzern. Ihr war dann kein allzu langes Leben beschieden: Sie starb 1943, also 34-jährig, in Ashford (England); er erreichte ein hohes Alter und starb 1988, also 83-jährig, in Basel. Beide hatten auf je ihre Weise ihre Wege in einer politisch und gesellschaftlich bewegten Zeit zu finden und zu gehen. Dabei galt es, auch die philosophischen und theologischen Bewegungen wahrzunehmen und zu übernehmen – sie nicht nur wahrnehmend, sondern auch unterscheidend. Bei beiden spielten die religiösen Fragen und Entscheidungen in einer freilich recht unterschiedlichen Weise eine große Rolle.

Simone Weil war in einem ganz hohen Maße eine Wanderin zwischen den Welten. Sie lebte in verschiedenen Städten, ja Ländern. Sie machte persönliche Erfahrungen sowohl im akademischen Bereich als auch in der Welt der Industriearbeiter. Sie beschäftigte sich mit unterschiedlichen Philosophien und religiösen Traditionen. Sie engagierte sich im spanischen Bürgerkrieg und setzte sich für die Pflege von Kranken ein. Sie stammte aus jüdischen Kreisen, interessierte sich dann aber auch für zeitgenössische Philosophien und befasste sich schließlich mit asiatisch geprägten Spiritualitäten. Im Laufe der Zeit öffnete sie sich mehr und mehr für das Christentum und trug sich mit dem Gedanken, sich der Kirche durch die Taufe anzuschließen. Sie ließ sich durch die mystischen Traditionen, die sich in der Kirche entfaltet hatten, berühren, sie reflektierte ihre Einsichten im Gespräch mit dem Dominikanerpater Jean-Marie Perrin. Vor einer lebendigen Teilnahme am gottesdienstlichen und sonstigen Leben der Kirche scheute sie aber zurück. Bei aller Aktivität auf den verschiedensten Gebieten war sie gesundheitlich oft stark beeinträchtigt. Dies führte dann auch zu ihrem frühen Tod. Ihre Erfahrungen und Überlegungen haben ihren Niederschlag in zahlreichen Schriften gefunden.

Hans Urs von Balthasars Leben verlief ganz anders. Er stammte aus einer katholischen Familie. Die katholische Kirche war und blieb für ihn stets die geistige und religiöse Heimat. Das bedeutete für ihn aber in keiner Weise, dass sein Leben in engen Bahnen verlaufen wäre. Das Ja, das er zu seiner Berufung und Sendung gesprochen und auch unter veränderten Bedingungen wiederholt hat, hat ihn die innere Weite der *Catholica* erfahren lassen. So fand und ging er seinen Weg als Christ, als Jesuit, als Gefährte vieler Weggenossen, als Theologe, auch als Philosoph. Im Gespräch mit großen Gestalten der christlichen Geschichte und bedeutenden Zeitgenossen entwickelte er sein immenses philosophisches und theologisches Werk.