

Sartory, Thomas, *Eine Neuinterpretation des Glaubens. Ein ökumenischer Gesprächsbeitrag*. 8^o (144 S.) Einsiedeln 1966. Johannes-Verlag. 9.80 DM.

Wer das vorliegende Buch richtig beurteilen will, tut gut daran, das Vorwort zu beachten. Darin weist der Verf. darauf hin, daß das Buch aus Vorträgen vor evangelischen und katholischen Theologen und Laien entstanden ist, ebenso darauf, daß die Reaktion des Hörerkreises jeweils sehr uneinheitlich war. Daran sei ihm aufgegangen, wie quer durch die Konfessionen sich längst zwei Blöcke gebildet haben, die ein gegenseitiges Verstehen fast unmöglich machten. Die Vertreter der einen Gruppe lehnten die vom Verf. vorgelegten Thesen leidenschaftlich ab, während die der anderen Gruppe in ihnen einen Anruf sahen, es „noch einmal mit dem Christentum und der Kirche zu wagen“. Da nach seiner Auffassung die letztgenannte Gruppe den Vorzug verdient, hat er sich auf sie eingestellt. Er tut es in der Überzeugung, daß die bisherige ökumenische Arbeit an ein Ende gekommen ist. Das ökumenische Gespräch gewinnt heute „durch die Mitsprache des modernen, säkularisierten Menschen und vor allem des jüdischen Partners ganz neue Dimensionen“. Aus dieser Sicht heraus bemüht sich S. in Fortsetzung der Gedanken, die er bereits im Jahre 1965 in seinem Buch „Fragen an die Kirche“ angestoßen hatte, mit ganz neuer Radikalität an die alten Fragen heranzutreten. Das Buch umfaßt vier Kapitel (= Vorträge): 1. Überwindung alter Kontroversen zwischen den Kirchen durch Neuinterpretation des Glaubens (9–33); 2. Wandel des Gottesbildes – seine Bedeutung für Christologie und Soteriologie (34–81); 3. Entgrenzung des Sakralen (82–107); 4. Gott in Welt (108–144). Da offensichtlich der erste Vortrag die Grundlage für alles weitere ist, scheint es uns geraten, uns diesem Kapitel ausführlicher zuzuwenden. Für die im 3. Vortrag angesprochene Problematik sei auf die wichtige Studie von H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“, in: Der Seelsorger 38 (1968) 38–48; 89–104, verwiesen.

Der Verf. setzt es als gegeben voraus, daß das interkonfessionelle Gespräch über die Glaubensdifferenzen nicht weiterführen kann. Was zu sagen sei, sei gesagt – ein Zusammenkommen zeichne sich nicht ab. Wenn es überhaupt noch eine Chance gibt, dann kann sie nach S. nur in einer fundamentalen Neuinterpretation des Glaubens (der Glaubenslehren) liegen. Sie müsse freilich ganz anders aussehen als jene Dogmeninterpretation, die Paul VI. unlängst in der Enzyklika „Mysterium fidei“ empfohlen hatte, aber auch anders als die vom Papst als untragbar abgewiesene. Denn wenn – wie Paul VI. fordere – sogar die dogmatischen Formeln bzw. Formulierungen als unantastbar zu gelten hätten, seien alle Wege heillos versperrt. Aber nicht nur die Formeln, sondern die Dogmen selbst müßten offen zur Diskussion gestellt werden, da sie nur zu oft auf Fragen antworteten, welche die Menschen unserer Zeit nicht mehr bewegen. Die bislang angewandten Auslegungskünste zur Rettung der Dogmen sind nach Ansicht von S. durch das Buch von W. Kaufmann, *Der Glaube eines Ketzers* (München 1964) entlarvt. Die längst fällige neue Weise, den überkommenen Glauben zu interpretieren, muß nach S. dreierlei bieten: eine verstärkte Rolle des rationalen Denkens bei der Interpretation, eine neue Weise, theologisch von der Heiligen Schrift auszugehen, und endlich eine reichere Verhältnissetzung von Altem und Neuem Testament.

Was den stärkeren Einbau des rationalen Elementes angeht, so erinnert Verf. daran, daß die Aufklärung erst in unserer Zeit zu ihrer Vollendung drängt: immer mehr verliert die „Autorität“ an Kredit, und die Forderung nach persönlicher Einsicht, also die „Ratio“, tritt immer mehr nach vorn. Daraus ergebe sich freilich nicht, daß nur das zu glauben vorgelegt werden dürfe, was die Vernunft einsieht. Vielmehr muß man sich drauf besinnen, daß – und hier beruft sich S. zum ersten Mal auf M. Buber, näherhin auf sein Buch von den „Zwei Glaubensweisen“ – unsere „rationale Denkfunktion nur eine Teilfunktion unseres Seins ist; wo ich aber glaube, tritt mein ganzes Sein in den Vorgang ein. Personale Ganzheit in diesem Sinn kann aber nur zustande kommen, wenn auch die gesamte Denkfunktion in sie eingeht“. Daraus folgert S.: „Die Neuinterpretation des Glaubens wird also dem Bedürfnis gerade des Menschen unserer Zeit nach intellektueller Redlichkeit gerecht werden müssen“ (19). Näherhin bedeutet das: „Es muß Ernst gemacht werden mit dem Axiom, wonach der Glaube keine Fakten setzt, sondern nur deutet.“ Daraus folgt: „Der Glaubende hat es also nicht mit zwei getrennten Seinsbe-

reichen zu tun (dem natürlichen und übernatürlichen), sondern mit einer einzigen Wirklichkeit, deren ‚Tiefendimension‘ er allerdings nur als Glaubender sehen kann.“ Ebenso überraschend ist das nachfolgende: „Die Tatsächlichkeit der Fakten zu erweisen, ist Sache der Wissenschaft – diese Fakten dann im Lichte des Gottesglaubens zu deuten, ist Sache des Glaubens.“ Und dann der scharfe Satz: „Der intellektuell redliche Christ kann sich gerade *wegen* seines Glaubens von keiner Kirche in einen Zwiespalt von Wissen und Glauben hineintreiben lassen.“ Völlig deutlich wird die Intention des Verf.s, wenn man das nächste liest: „Ob die Menschheit von einem einzigen Menschenpaar abstammt, ist eine Faktenfrage, die die Wissenschaft angeht, und die darum weder durch göttliche Offenbarung beantwortet wird noch durch kirchliche Lehrautorität entschieden werden kann. Der Glaube hat es mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu tun; darüber kann die Wissenschaft Verbindliches nicht aussagen.“ Der Glaube setzt auch keine exegetischen Fakten. „Wer, von der Stichhaltigkeit exegetischer Argumente überzeugt, dieses oder jenes im Neuen Testament erzählte Begebnis nicht für historisch hält, dem kann keine kirchliche Autorität befehlen, es dennoch als historisches Faktum im Glauben anzunehmen. Ich kann nicht das Gegenteil von dem glauben, was ich nach bestem Wissen und Gewissen für wissenschaftlich erwiesen halten muß.“ „Der Glaube setzt auch nicht fest, was an dieser oder jener Stelle in der Heiligen Schrift bezeugt wird, sondern legt es auf die existenzielle Situation hin aus.“ Der wirkliche Schriftsinn kann nur mit wissenschaftlichen Methoden gefunden und nicht durch ein Lehramt gesetzt werden. Aufgabe des Lehramtes ist es, die Botschaft von damals zur Botschaft von heute werden zu lassen, d. h. sie für den Menschen unserer Zeit zu interpretieren. Was in der Schrift steht, läßt sich der um intellektuelle Redlichkeit ringende Christ heute von den Exegeten sagen. Aus alledem wird deutlich, daß hinter dieser Form von Neuinterpretation ein eigenes Verständnis von Lehramt, Theologie, Exegese und den ihnen zugeordneten Aussagen der Offenbarung in Schrift und Überlieferung steht, das sich schwerlich mit den verbindlichen Lehren des Ersten Vatikanischen Konzils (DzSch 3015–3020) vereinbaren läßt. Desgleichen unterstellt S. hier einen Glaubens- und Offenbarungsbegriff, der viel Ähnlichkeit mit demjenigen von R. Bultmann, aber kaum mit demjenigen der katholischen Dogmatik, besitzt.

Was die neue Weise, theologisch von der Heiligen Schrift auszugehen, betrifft, so fordert S., daß der Theologe nicht mehr wie bisher sich von den Voraussetzungen seines Bekenntnisses führen läßt. Vielmehr muß er die Schrift nehmen, so wie sie ist, und nach dem, was sie „wirklich“ sagt. Der Gedanke, daß die Schrift in der Kirche gelesen werden muß und auch niemals anders als in der Kirche gelesen werden konnte, tritt bei S. merklich zurück. Seine These lautet: Die für die Kirche der Zukunft notwendige Neuinterpretation des Glaubens muß anders als die bisherige Auslegung exegetisch von der Schrift ausgehen, statt sie mit konfessionellen Vorurteilen anzugehen. Die Schrift kann nur dann das, was sie wirklich sagen will, hergeben, wenn man nicht mit einer bereits geprägten Lehrmeinung an sie herantritt. Wenn man sie aber solchermaßen unvoreingenommen liest, wird man feststellen, daß das Neue Testament nicht eindeutig ist, sondern vielen theologischen Meinungen Raum läßt. S. will zwar nicht behaupten, daß die Mannigfaltigkeit eigentliche Widersprüche umgreift, aber man darf doch daraus schließen, „daß das, worin die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments enig sind, hinter den verschiedenen theologischen Ausdrucksgestalten liegen muß“. Er meint sagen zu dürfen, daß es „letztlich um die eine Botschaft geht, daß Gott durch Jesus heilsam am Menschen handelt“. Er stellt sich leider nicht die Frage, ob nicht auch schon diese These mehr ist als eine Konstatierung von Fakten, sondern eine konfessionelle Vorentscheidung. S. ist sich offensichtlich nicht dessen bewußt, daß von Anfang an die Heilige Schrift nicht einfach als historisches Buch gelesen wurde, sondern als Niederschlag des Glaubens der Kirche, bzw. daß niemals Kirche und Heilige Schrift voneinander getrennt oder im Gegensatz zueinander gedeutet werden dürfen. Sobald man die Alternative Kirche *oder* Schrift aufrichtet, werden beide unverstänlich. – Für eine Neuinterpretation des Glaubens etwa hinsichtlich der Christologie hält der Verf. es für wichtig, daß die Theologie begreifen lernt, daß die verschiedenen Christologien des Neuen Testaments nicht einfach Weiter- und Höherentwicklungen der früheren darstellen, sondern uns vor erhebliche

Unterschiede stellen, die uns nicht zu krampfhaften Harmonisierungsversuchen verführen dürfen. Im Gegenteil – gerade darin kann eine ungeheure Befreiung liegen. „Die theologische Variationsbreite zeigt uns, daß die neutestamentlichen Texte nicht als solche schon Glaubensinhalt sind, sondern ihn nur bezeugen.“ Anders ausgedrückt: auch im Neuen Testament ist das Christusergebnis schon interpretiert, so daß wir die zu glaubende Sache nicht unmittelbar haben, sondern als eine ausgelegte. Dann haben wir aber auch das Recht, selbst eine neue Interpretation vorzunehmen. Die Treue zum Wort Gottes besteht nicht darin, daß man sich mit dieser oder jener Theorie des neutestamentlichen Schriftstellers identifiziert. Es geht also nicht mehr um die Frage, was der biblische Autor *damals* seinen Adressaten gesagt hat, sondern es geht um das Problem, wie er die Botschaft *heute* sagen würde, falls er den Christen unseres Jahrhunderts predigen wollte. Die Menschen unserer Zeit haben nicht weniger Anspruch darauf, das Evangelium auf eine ihnen gemäße Weise ausgelegt zu bekommen als etwa die Menschen des ersten und zweiten Jahrhunderts. Wenn eine Neuinterpretation gefordert wird, dann nicht deshalb, weil unsere Zeit alles besser weiß oder weil man keinen Respekt vor der Tradition hat oder meint, nunmehr die richtige, gültige Interpretation des Glaubens anbieten zu können, sondern weil man einfach dem Anspruch gerecht werden muß, das einmal ergangene Wort Gottes jeder Zeit neu zu verkünden. „Der Anspruch auf Neuinterpretation kommt aus der bekümmerten Einsicht, daß manche neutestamentliche Interpretationen dessen, was Gott durch Christus an uns wirkt, uns nicht mehr . . . zugänglich sind. Wir müssen den Mut haben, das zu verstehen und versuchen, die gemeinte Sache so auszudrücken, daß die Predigt zu wirklicher Glaubensverkündigung werden kann.“ Kriterium der Wahrheit, so möchte man sagen, wird also dies: ob die Botschaft uns heute froh und frei macht. S. ist der Meinung, daß Luther vermutlich aus einer ähnlichen Heilsnot zum Glauben durchgestoßen sei wie auch Paulus. Aber während Paulus und Luther von der Frage angerührt gewesen seien, wie sie einen gnädigen Gott finden möchten, so lautet die Frage heute anders: Die Menschen unserer Zeit treibt die Frage, wie bekomme ich einen gnädigen Nächsten. Unter solcher Fragestellung werden auf einmal andere Auslegungen des Neuen Testaments aktuell, etwa die Texte im ersten Johannesbrief, wo es heißt: Wer liebt, ist in Gott und Gott in ihm. Die paulinische Interpretation des Evangeliums als Lehre von der Erwählung und Rechtfertigung kann dem heutigen Menschen den Weg zum Glauben eher versperren. Vielleicht könnte dem heutigen Menschen der Jakobusbrief viel hilfreicher sein, da man aus ihm die Stimme Jesu viel mehr herausklingen hört als bei Paulus, weil er viel jüdischer ist als Paulus.

Endlich soll die Neuinterpretation des Glaubens nach S. eine neue Verhältnissetzung von Altem und Neuem Testament herbeiführen. Gerade in diesem Abschnitt erweist sich nun S.s weitgehende Abhängigkeit von der Theologie M. Bubers. Diese intensive Anlehnung an alttestamentliche Theologie ist nicht zufällig. S. ist nämlich der Meinung, daß „jene Aspekte des Neuen Testaments am aktuellsten, eingängigsten, lebbarsten sind, die der genuin jüdischen Schicht des Neuen Testaments zugehören“. Deshalb betont er, daß „man das Neue Testament auch im Licht des Alten Testaments lesen muß“. Er weiß sich damit im Gegensatz zur traditionellen Theologie, nach der das Alte Testament nur vom Neuen her zu verstehen ist, da Christus der Schlüssel zum Verständnis des Alten Bundes ist. Ich glaube nicht, daß S. dabei übersieht, daß ja auch nach dem berühmten Axiom von Augustinus das Neue Testament im Alten verborgen ist und insofern auch eine Beziehung vom Alten zum Neuen Testament gesucht werden muß. Er will offenbar über diese augustianische Position hinaus. Freilich gerät er dabei in Gefahr, die ihm vielleicht selbst nicht ganz bewußt geworden ist, die neutestamentliche Botschaft zu verkürzen. Das deutet sich schon an, wenn S. als selbstverständlich voraussetzt, daß auch „Jesus glaubte“ und „ganz im jüdischen Glaubenshorizont lebte“ (28). Die Neuheit Jesu Christi kommt in der Sicht von S. nicht mehr hinreichend zum Ausdruck. Gerade hier läßt er sich von Buber führen: „Buber weist . . . nach, daß Jesus . . . ganz als Jude gedacht und empfunden habe, so daß man ihn nur aus der jüdischen Denkwelt wirklich begreifen kann.“ In einer Klammer fügt S. zwar bei, daß der Christ hier ergänzen müsse, nämlich, daß es an Jesus auch etwas gibt, was eben nur der Christ sehen könne,

dessen Glaubenshorizont von beiden Testamenten her bestimmt ist. Ich fürchte nur, daß diese Ergänzung nicht radikal genug gesehen ist.

Wir dürfen nochmals auf die Eingangsworte zurückkommen. Niemand wird dem Verf. bestreiten dürfen, daß er seinen Vorschlag zur Neuinterpretation des Glaubens aus redlicher ökumenischer Sorge und Absicht vorgelegt hat. Aber die Redlichkeit des Zieles garantiert noch nicht die Brauchbarkeit und Zulässigkeit der Mittel. Uns jedenfalls will scheinen, daß die von S. vorgeschlagene Neuinterpretation das katholische Verständnis von Offenbarung und Glaube gefährdet.

H. Bacht, S. J.

Ganoczy, Alexandre, *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin* (Ökumenische Forschungen I, 3). Gr. 8^o (439 S.) Freiburg 1968, Herder. 56.—DM.

Es ist eigenartig, daß von den theologischen Leistungen des Protestantismus die Luthers mehr Beachtung gefunden haben als die Calvins, obschon die auf Letzteren zurückgehenden Kirchen, mit Einbezug der anglikanischen, einen ungleich breiteren Raum einnehmen als die lutherischen. Die Nichtbeachtung gilt insbesondere für den katholischen Bereich. Hier setzt nun der Verf., Dozent an dem Pariser Institut Catholique und an der Universität Münster, mit seiner Untersuchung ein. Nach mehreren Vorarbeiten soll jetzt die Ekklesiologie des Genfer Reformators dargestellt werden, wobei eine Konfrontation mit der des Zweiten Vatikanischen Konzils angeschlossen ist. Das französische Originalwerk «Calvin. Théologie de l'église et du ministère» (Paris 1964) wurde von *Hans Sayer* in ein flüssiges und gefälliges Deutsch übertragen.

Die Gesamtgliederung ist übersichtlich durch vier große Abschnitte gegeben: A. Die Grundzüge der Theologie Calvins (108–175); B. Entwicklung der Ekklesiologie Calvins (108–175); C. Die Lehre Calvins vom kirchlichen Dienst (177 bis 342); D. Calvin und Vaticanum II (343–430). Zumal die zahlreichen Unterabteilungen des 1. Abschnitts sind grundlegend: Die dialektische Struktur von Calvins Denken; Calvins Verständnis von Gott und dem Menschen; Calvins Christologie; Calvins Lehre von der Rechtfertigung und von der Wiedergeburt; Die Struktur der Sakramente bei Calvin; Schrift und Tradition bei Calvin. Das ökumenische Anliegen kommt, abgesehen von den vorausgehenden Andeutungen, erst im letzten (4.) Abschnitt zur vollen Geltung; das 3. Kap. davon („Christusherrschaft – Calvins ekklesiologisches Grundprinzip“: 383–389) sei hier als besonders aufschlußreich hervorgehoben. Die „Historischen und biographischen Prolegomena“ in der Hinführung (11–26) leisten gute Dienste für das Verständnis des Gesamtwerkes, ähnlich das Stellenregister (biblisch: 432–434) und das Sachregister (435 bis 439).

Die Calvin-Texte, die aus der Institutio von 1559 stammen, werden nach der bekannten Übersetzung von *Otto Weber* (Unterricht in der christlichen Religion [Neukirchen 1963]) wiedergegeben und nur dort geändert, wo eine genauere Berücksichtigung des lateinischen Originals erforderlich war, während bei den übrigen Texten, den der Institutio aus den Jahren 1536, 1539 und 1543 sowie den der weiteren Calvin-Schriften, eine eigene Version des Verf.s aus dem Lateinischen bzw. Französischen vorgelegt ist. „Der leichteren Lesbarkeit halber“ (6) wird auf längere Fußnoten und ausführlichere Literaturangaben verzichtet; das biographische Register umfaßt nicht einmal eine ganze Seite (431). Das dürfte sich nicht bewährt haben. Denn so stehen manchmal wichtige Sätze isoliert da, die nach einer Begründung oder mindestens nach einem Literaturhinweis verlangen. So heißt es z. B. S. 347 kategorisch von dem Schriftprinzip: „Dieses Kriterium übernahm Calvin von Luther.“ Ist das derart selbstverständlich, daß es überhaupt nicht bewiesen zu werden braucht, oder gibt es anderswo eine Rechtfertigung dafür? Im großen und ganzen entsteht aber ein übersichtliches und an Hand der Texte gut belegtes Bild von der Ekklesiologie Calvins, insbesondere von seiner Auffassung „der dienenden Kirche“.

Allerdings sind einige Auslassungen zu beobachten. G. sagt uns z. B. nichts über das immer schon als Vorwurf ausgenutzte Verhalten Calvins gegenüber dem „Ungeheuer“, dem Häretiker *Michaele Servet*. Auch die sicher mit Wissen und Billigung des Reformators in der Gemeinde von Genf allzu streng durchgeführte