

ßer acht lassen darf. So überrascht – um ein Beispiel zu nennen – die Unbefangenheit, mit der P. Kuhn eine ausdrückliche Einsetzung der Eucharistie durch den problematischen Wiederholungsbefehl beim Abendmahl bzw. eine Begründung von Taufe und Sündenvergebung im ausdrücklichen Wort des Auferstandenen anführt. Hier hat sich selbst die „Gemeinsame Synode“ theologisch informiert gezeigt, indem sie von einer „Begründung“ der Sakramente in Jesus Christus, nicht aber von einer ausdrücklichen „Einsetzung“ sprach. Diese für das gesamte Unterfangen symptomatischen Ausstellungen führen zu der eigentlich wichtigen Frage, auf die das programmatische Geleitwort des Hrsg.s verweist. Offenbar war es ihm darum zu tun, die „Lehre der Kirche“ in gleichsam chemisch reinem Zustand vorzustellen – nämlich „ohne Sondermeinungen oder ungesicherte Thesen“. Dieses Programm ist bereits unter hermeneutischer Rücksicht äußerst bedenklich, verlangt es doch eine Objektivierung, die der Theologe selbst wieder nur in einer notwendig subjektiv geprägten Akzentuierung vornehmen kann. Genau dies ist im vorliegenden Band erfolgt, jedoch einseitig zugunsten einer sehr traditionellen Einengung des Sakramentenverständnisses. Noch in einer anderen Hinsicht aber bedarf diese Programmatik einer Korrektur. Gerade im Bereich der Sakramententheologie wird man sich nämlich nicht nur an der „Lehre“ der Kirche, sondern an der konkreten liturgisch-sakramentalen Praxis orientieren dürfen und müssen, um den Glauben der Kirche tatsächlich zu erfassen. Diese Praxis aber hat sich im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform z. T. einschneidend verändert, was z. B. erhebliche Konsequenzen für die verengte Konzeption Spender-Empfänger, für die konkrete Kirchlichkeit (Feiergestalt) der Sakramente und das darin vollzogene Symbolverständnis nach sich zieht. Zu einem genuinen Verständnis dieser erneuerten Riten der Sakramente auf dem Hintergrund und in Übereinstimmung mit biblischen und traditionellen Aussagen aber sollte eine heutige Sakramententheologie hinführen und *hier* die „Lehre der Kirche“ in wesentlich praktischer Gestalt suchen und finden. Dies nicht getan, ja nicht einmal annähernd versucht zu haben, bleibt die Hauptkritik an der Grundausrichtung dieses Bandes wie der meisten Beiträge.

A. Schilson

Ambaum, Jan, *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten* (Pustets theologische Bibliothek). Regensburg: Pustet 1980. 349 S.

Wer die vorwiegend christologisch ausgerichteten Publikationen des holländischen Theologen Edward Schillebeeckx in den letzten Jahren betrachtet, der mag leicht vergessen, daß seine bedeutsamsten Arbeiten aus der frühen Zeit im Bereich der Sakramententheologie angesiedelt sind. Daran erinnert mit großem Nachdruck die vorliegende Studie, die 1977 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde.

A. will in seinen Ausführungen „der Diskussion um Schillebeeckx' Sakramententheologie durch einen Rückgriff auf die Originaltexte dienen“ (22). Dabei nimmt er vor allem ausführlich Bezug auf das umfangreiche Frühwerk „De sacramentele heilseconomie“ aus dem Jahre 1952, das im deutschen Sprachraum (wohl wegen einer fehlenden Übersetzung) kaum präsent ist. Von hier zeichnet A. nach einer sehr knappen Skizze zur theologiegeschichtlichen Situiertheit und systematischen Diskussion von Schx.' Ansatz (15–22) im 1. Kap. die Grundzüge seiner Sakramententheologie nach (23–89). So gelangt er zu einer plausiblen Interpretation des Gesamtgefüges von Schillebeeckx' Sakramentenverständnis, das sich durchweg als „eine Neubesinnung auf die Sakramentenlehre des Thomas“ (41) darstellt. Dabei geht es um das problematische Verhältnis zweier Grundaspekte der einen sakramentalen Wirklichkeit. Der erste ist eher anthropologischer Art und verbindet die christlichen Sakramente mit den vielfältigen Zeichen und Symbolen innerhalb der Menschheit. Das Sakrament erscheint so als Symbolhandlung der Glaubensgemeinschaft Kirche, als „Zeichen einer Gemeinschaft, die in ihnen ihre geistige Überzeugung und ihren Glauben zum Ausdruck bringt“ (222). Neben diese dem Menschen als solchem sowie einem sozialen Gefüge eignende Symbolaktivität, mittels derer sich geistige Wirklichkeit leibhaft-materiellen und damit zeichenhaften Ausdruck verschafft, tritt nun ein zweiter, eher theologischer Aspekt des Sakramentes. Demnach enthält es die „Dimension des Mysteriums, in dem Gott in den Sakramenten als Symbolaktivität für den Menschen Heil verwirklicht“ (35). Insofern Sch. durchaus

den Akzent (auch) auf diese letztere Dimension legt, kann sein Sakramentenverständnis sogar als „Mysterientheologie“ (299) bezeichnet werden. Wie aber gelangen nun beide Aspekte, von denen das anthropologische Schema den klaren Vorrang hat, zur Deckung? Deutlicher gefragt: Wie bringt Sch. die darin zutage tretende Akzentuierung des Sakramentes in Richtung von „Signifikation“ und „Kausalität“ zusammen? – Der Schlüssel hierfür liegt in einer wiederum an Thomas anknüpfenden Deutung des sog. „sakramentalen Charakters“, denn „nur wenn die Kirche in ihrer Ganzheit und in ihr einzelne Personen ontologisch zum Kult der Gemeinschaft befugt und gesandt werden, kann sie in der Nachfolge Christi und in Anlehnung an ihn die sakramentale Symboltätigkeit so auffassen, daß in der Kirche Christus selbst handelt“ (59) und damit die Gnadenwirksamkeit dieser sakramentalen Handlungen gewährleistet ist. Das Merkmal vermittelt bzw. bezeichnet also ekklesiale Identität und so zugleich Teilhabe am Priestertum Christi. Damit sind jene beiden Wirklichkeiten genannt, auf die hin die Sakramente auszulegen sind: die Kirche und – weil „die Kirche selbst keine systematisierungsfähige Größe bei Schillebeeckx ist“ (174) – letztlich das Christusereignis selbst. – Bevor A. jedoch im 3. Kap. seiner Arbeit diese „christologische Konzentration“ nachzeichnet (153–220), behandelt er zunächst in einem raschen Durchblick die einzelnen Sakramente bei Sch. (90–152). Diese Sichtung erscheint um so begrüßenswerter, als es an Arbeiten dazu fehlt, zumal „der uneinheitliche Kontext der Veröffentlichungen Schillebeeckx' zu den Einzelsakramenten ... eine systematisierende Darstellung erschwert“ (150). Auch hier bleibt A. seinem Interpretationsraster treu und betont als Ergebnis dieses Durchgangs, daß Schillebeeckx weder die Symboltätigkeit der Kirche ganz ausschöpft noch der Wirksamkeit der Sakramente eine zentrale Rolle zubilligt. Vielmehr bleibt „das Merkmal ... der Angelpunkt seiner Sakramententheologie ... Das Merkmal und die ekklesialen Wirkungen der Sakramente können wir mit Christusbezogenheit der ‚Ekklesialität‘ der Sakramente umschreiben“ (151).

Daß jedoch auch die Kirche zum Christusereignis hin „dezentralisiert“ werden muß, zeigt sich im 3. Kap. sehr bald. Das Band zwischen Zeichen und Ursache, zwischen Symbolaktivität und Mysteriengehalt der Sakramente, zwischen Signifikation und Kausalität ist allein in der hypostatischen Union (192f. u. ö.) hinreichend begründet, obwohl „der Grund der Verbindung zwischen Zeichenhaftigkeit und Wirksamkeit in Christus kaum näher erläutert wird“ (188). Damit aber ist die für die Sakramententheologie tragende Soteriologie auf die dafür bestimmende Christologie zu hinterfragen. Dieser Aufgabe entledigt sich der Vf. u. a. durch eine ausladende Darstellung der neueren christologischen Überlegungen von Sch. (196 ff.). Darin sieht er allerdings keinen eigentlichen Bruch gegenüber dem früheren Denken; eher möchte er „von einer Änderung der Methodik und des Begründungsvorgangs“ (218) sprechen, die diese zweite christologische Epoche Sch.x' von der ersten unterscheidet. „Während ... in der ersten Zeit die Messianität der Höhepunkt der Gottessohnschaft Jesu zu sein scheint, läuft die spätere Christologie auf eine Interpretation der Gottessohnschaft Jesu hinaus“ (218). Auf dem Prüfstand aber stehen beide Modelle letztlich innerhalb der Sakramententheologie: Bei dem ersten zeigt sich erst hier, wie die Heilstaten Jesu auf uns hin vermittelt werden können; bei dem zweiten setzt die sakramentale Praxis „schon die Personifizierung Jesu mit dem eschatologischen Heilsbringer, Messias oder Sohn Gottes voraus“ (220), so „daß das neue christologische Konzept, das Schillebeeckx vorlegt, eigentlich nach einer neuen Begründung und Interpretation der Sakramententheologie verlangt“ (309). – A.s Studie füllt eine merkliche Lücke in der Nachzeichnung der neueren katholischen Sakramententheologie. Mit viel Einfühlungsvermögen und einer soliden Kenntnis der Originaltexte hat er das Grundraster von Sch.x' Sakramentenverständnis und dessen Ausgestaltung in der Deutung der Einzelsakramente vorgestellt sowie die ekklesiologischen und christologischen Implikationen aufgezeigt. Leider hat er weitgehend darauf verzichtet, die theologiegeschichtliche Situiertheit von Sch.x' Ansatz (z. B. Mysterientheologie, Liturgische Bewegung) eindringlicher darzustellen; lediglich ein (allerdings zu knapper und wenig durchsichtiger) Exkurs über D. de Petersers Philosophie bzw. Anthropologie (72–89), die im deutschen Sprachraum kaum präsent ist, Sch.x' Denken jedoch nachhaltig geprägt hat, erhellt wichtige Hintergründe. – Obwohl die manchmal überbordenden, leider dem Text nachgestellten Anmerkungen zeigen, daß A. auch die neuere Literatur zur Sakramententheologie kennt, hat er sich Hinweise auf offensichtliche Parallelen und Weiterführungen von Sch.' Gedanken weitgehend versagt. Gerade dadurch aber wäre mancher Aspekt wohl

deutlicher in den Vordergrund gerückt oder hätte eine andere Gewichtung erfahren. Die oft zögerliche und einer echten Weiterführung des hier präsentierten Sakramentenverständnisses wenig förderliche Kritik hätte zudem durch eine solche Einbeziehung des gegenwärtigen Diskussionsstandes an systematischer Kraft und Wegweisung nur gewinnen können. So wertvoll eine rein immanente Präsentation von Schx.' Sakramententheologie auch sein mag – ihre bleibende, ja überraschende Aktualität hätte wohl eine deutlichere Akzentuierung erfahren müssen.

A. Schilson

Barth, Hans-Martin, *Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*. München: Kaiser 1981. 260 S.

Angesichts einer verbreiteten „fundamentalen Unklarheit“ und des „Gefühls der intellektuellen Unredlichkeit“ in bezug auf das Bittgebet sucht der Verfasser nach „einem weiterführenden, die Praxis entlastenden und befruchtenden Denkvorschlag zur Problematik des Gebets“ (15). Er schreibt zum einen „für sich selbst“, zum anderen „für die Betenden und für die Denkenden“ in der Hoffnung, dies möge bei manchem Leser in eins fallen (17f.). Ihm liegt daran, auch dem „sich nicht religiös, sondern rational verstehenden Zeitgenossen“ verständlich zu sein (239).

In einem 1. Teil (19–72) werden die üblichen theologischen Begründungsmodelle für das Bittgebet rezensiert: Man versteht das Bittgebet entweder als von göttlicher Autorität gefordert bzw. ermöglicht, oder es wird als naive Bitte „um etwas“ aufgefaßt oder als Bitte um Gott selbst oder auch als Veränderung des Beters und seiner Situation. Für jedes dieser vier Gebetsverständnisse wird vom Autor die biblische Begründung, der entsprechende Gottesbegriff und das jeweilige Verständnis von Erhörung vorgestellt und schließlich eine Einordnung in die Perspektive der Transaktionsanalyse geboten. In einem 2. Teil (73–103) werden die Einwände von seiten der Religionskritik vorgeführt und ihrerseits einer Kritik unterzogen. Diese beiden ersten Teile mit ihren graphischen Darstellungen und Übersichtstabellen erscheinen mir didaktisch gelungen und systematisch erhellend. Das S. 19 angeführte und dann kritisierte Gebet von Ignatius v. Loyola ist aus zweiter Hand in falscher Zusammenstellung und unrichtiger Übersetzung zitiert. – Im 3. (112–152) und 4. Teil (153–206) stellt B. seinen eigenen Ansatz vor: „Trinitarisch umgriffenes Beten“ und dementsprechend „dreifaltiges Beten zum dreieinigen Gott“. Der Trinitätslehre komme im folgenden Sinn eine für das Verständnis des Bittgebets hilfreiche und kritische Funktion zu: „Ein Bittgebet, das Gottes Geist als Adressaten und als ersehnte Gabe, ja als Impuls zu solchem Sehnen und Bitten ernstnimmt, kann sich unmöglich auf den personalen Gottesbegriff, symbolisiert im Bild des allmächtigen Vaters, festschreiben lassen (44).“ Das trinitarische Denken bewahre vielmehr davor, Gott „auf die einfachen Nenner von ‚Sein‘ oder ‚Nichtsein‘, von ‚Personalität‘ oder ‚Apersonalität‘ zu bringen (116). Die Trinitätslehre wolle nicht sagen, wie Gott in sich ist, sondern wie er sich sehen lasse. Im Gebet stünden sich nicht einfach Gott und der Mensch dialogisch gegenüber, sondern der Angeredete spreche im Anredenden selber. Das Gebet werde also zum Medium eines „göttlichen Selbstgesprächs“ (118). „Gott ‚ist‘ nicht der Vater, sondern Gott ‚geschieht‘, ‚verwirklicht sich‘ (all solche Aussagen müssen korrekterweise in Anführungsstriche gesetzt werden) darin, daß Menschen ihn als ‚Vater‘ gelten lassen, ihn als ‚Vater‘ in Anspruch nehmen.“ „Darum ist es, solange das Bild vom ‚Vater‘ verständlich und hilfreich bleibt, sinnvoll und legitim, Gott als ‚Vater‘ anzurufen . . .“ (ebd.) Es handelt sich nach dem Vf. bei der Trinitätslehre um einen „Denkversuch des Glaubenden und Betenden“ (174), um anstatt von Gott selbst von dessen Beziehung zu ihm und zur Welt zu reden; denn darin geschehe „Gottes Selbstverwirklichung“ (177). Allerdings entziehe sich der Glaube an den dreieinigen Gott zugleich „letztlich jeglichem gedanklichen Zugriff“ (116). Es werde eine Grenze markiert, „an der unser Denken scheitern muß und sich seines Scheiterns getrösten darf“ (160). Das Verlangen nach genauerer, sorgfältigerer Auskunft wird abwertend abgewehrt: „Es ist weder möglich noch auch nötig, einen theologischen Steckbrief über ihn (den dreieinigen Gott) zu erstellen.“ (ebd.) – Christliches Beten heißt in der Tat, in das Gespräch des Vaters mit dem Sohn im Heiligen Geist aufgenommen zu werden. Unser Gebet erreicht Gott nur deshalb, weil er darin die Stimme seines eigenen Sohnes hört. Denn keine bloß geschöpfliche Qualität könnte