

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.

Angeichts 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



ausreichen, um Zugang zu Gott und Gemeinschaft mit ihm zu begründen. Doch erscheint dieser Hintergrund der Trinitätslehre im vorliegenden Buch nicht deutlich erfaßt. Deshalb bleibt die Trinitätslehre des Autors nach meinem Eindruck mehr oder minder modalistisch, und das Gebet läßt sich auch unabhängig davon plausibel machen: „Wenn die Geste des Bittens schon der außermenschlichen Kreatur eingestiftet ist, wenn Hilferuf und Schrei nach einem Du zum Menschsein des Menschen gehören, warum sollte sich die darin artikuliert Bitte nicht verdichten zur konkreten Utopie und zur Sehnsucht nach umfassendem Trost und unüberbietbarer Erfüllung?“ (113 f.) Wo der Gedanke einer Nichtbegründbarkeit der Gemeinschaft mit Gott von Welt her einmal ahnungsweise auftaucht, wird er moralisierend verharmlost: Der Mensch „wird sich mehr und mehr darüber klar, daß es keine Selbstverständlichkeit ist, sich dem Grund und Ziel seines Daseins hoffend zuwenden zu dürfen, da der Mensch doch permanent darauf aus ist, sich aus sich selbst zu begründen und sein Ziel sowohl selbst festzulegen wie auch in eigener Anstrengung zu erreichen. Gerade damit löst er sich von dem Grund, der allein ihn tragen könnte, verwechselt kleine selbstgewählte Ziele des Alltags mit dem großen Ziel seines Lebens; deswegen nennt ihn die biblische Tradition ‚Sünder‘.“ (171 f.)

P. Knauer S.J.

*Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung.* Hrsg. Raymond E. Brown, Karl P. Donfried u. a. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. 304 S.

1974 veröffentlichte eine lutherisch-katholische Gesprächsgruppe in den USA ein Dialogdokument über „Amt und universale Kirche“. In ihm ging es um das Petrusamt in der Kirche. Im Zusammenhang mit den Gesprächen, die zu diesem Dokument führten, erarbeitete damals eine Gruppe von lutherischen und katholischen Neutestamentlern eine Studie „Peter in the New Testament“, die von R. E. Brown, K. P. Donfried und J. Reumann herausgegeben wurde und 1973 erschien. Diese Studie wurde in viele Sprachen übersetzt, u. a. auch ins Deutsche: „Der Petrus der Bibel“ (Stuttgart 1976). Sie fand starke Beachtung und wurde positiv beurteilt. Die Teilnehmer hatten ihrerseits so erfreuliche Erfahrungen bei ihrer gemeinsamen Arbeit gemacht, daß sie daraufhin den Entschluß faßten, noch einmal ein ähnliches Projekt, das ebenfalls von ökumenischer Bedeutung sein sollte, anzugehen. So kam es zur Erarbeitung der vorliegenden Studie „Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars“. Sie wurde von denselben Hrsg.n und zusätzlich durch J. A. Fitzmyer 1978 veröffentlicht und liegt nun auch in deutscher Übersetzung vor. Die ursprünglich nur aus lutherischen und katholischen Theologen zusammengesetzte Gesprächsgruppe wurde um zwei Mitglieder der Episkopalkirche und zwei Mitglieder der reformierten Tradition erweitert, sodaß sie nun zwölf Mitglieder umfaßte. Das Erstaunliche des vorliegenden Buches liegt darin, daß es in einem differenzierten Prozeß, über den das 1. Kap. Rechenschaft gibt, von der ganzen Gruppe erstellt wurde und doch zu einem in sich geschlossenen, entschiedenen Werk „aus einem Guß“ geworden ist. – Nachdem die Arbeitsgruppe im 2. Kap. ihre hermeneutischen Grundauffassungen angesichts der ja durchaus umstrittenen Frage, wie die Wahrheit über Maria aus den ntl. Schriften erhoben werden kann, dargelegt hat, beleuchtet sie nacheinander in 6 Kap.n die verschiedenen ntl. Schriften und Schriftengruppen und die in ihnen sich findenden Aussagen über Maria (3. Kap.: Die Geburt Jesu in den paulinischen Schriften; 4. Kap.: Maria im Markusevangelium; 5. Kap.: Maria im Matthäusevangelium; 6. Kap.: Maria im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte; 7. Kap.: Die Mutter Jesu im Johannesevangelium; 8. Kap.: Die Frau in der Johannes-Offenbarung 12). Bevor ein abschließendes Kap. die Erträge der Detailuntersuchungen noch einmal zusammenfassend vorstellt (10. Kap.), gibt das 9. Kap. Einblick in die erste nach-ntl. Zeit und ihr Sprechen über Maria („Maria in der Literatur des zweiten Jahrhunderts“). – Die Autoren haben die biblischen Texte, in denen von Maria die Rede ist, mit den Methoden der heutigen wissenschaftlichen Schriftauslegung untersucht. Daß auf diese Weise nicht das entfaltete Marienverständnis der späteren theologischen und liturgischen Tradition etwa orthodoxer oder römisch-katholischer Prägung hervortritt, ist nicht verwunderlich. Andererseits ist das Ergebnis der Untersuchungen auch nicht so inhaltsleer, wie man aus der Perspektive dieser Tradition mutmaßen und befürchten könnte.