

prä-kantisch naiv und, wie Scheffczyk meint, ist der Gottesbegriff anthropomorph. Zwar haben heutige Theologen kein Problem mit dem Werden Gottes, aber sie machen es wie Jüngel, Moltmann und Pannenberg an der mit der Offenbarung verbundenen oder mit ihr identischen Geschichte fest und nicht wie Whitehead und die Prozeßtheologen mit dem Werden des Kosmos. Es geht bei Whitehead primär um die Welt, wenn er von Gott spricht. Sein eigentlicher philosophischer Beitrag liegt in der Kosmologie. Durch diesen „return of cosmology“ hat Whiteheads Philosophie der gegenwärtigen Theologie einen wichtigen Impuls gegeben, Natur und Kosmos in die Reflexion wieder einzubeziehen. Whitehead betrachtet Gott innerhalb der Kosmologie als letzten Zielpunkt. Ist Whitehead auch Theologe? Der Verf. zeigt, daß Whitehead unter dem Einfluß von Henry Newman stand und daß er sich auf die alexandrinische Theologie als Modell für seine eigene theologische Spekulation bezieht. Obwohl die Theologie im Vergleich mit der Metaphysik für Whitehead eine partikuläre Wissenschaft darstellt, kennt er doch „eine genuine Ursprünglichkeit von Theologie“ (259).

Whitehead ist in einem anglikanischen Elternhaus aufgewachsen. Sein Vater war Vikar in Kent und sein Bruder Missionsbischof in Indien. Ab 1895 spürt er Neigung zum Atheismus, die 25 Jahre anhält. Der Tod seines Sohnes Eric im Ersten Weltkrieg führte schließlich zu einer religiösen Umkehr. Gottes Werde- und Weltprozeß sind nahezu identisch. Das Böse und die Schmerzen sind nicht das letzte, sondern Unvollkommenheiten im kosmischen Prozeß, die immer mehr im übersteigenden Dynamismus vom werdenden Gott kreativ überwunden werden. Deswegen sieht der Verf. in Whiteheads Prozeßphilosophie einen soteriologischen Aspekt, denn seine Soteriologie ist mit dem Gedanken vom Wachsen des Kosmos untrennbar verbunden. – Nach Ansicht des Verf.s liegt der entscheidende theologische Beitrag Whiteheads in der Eschatologie. Im Tiefsten seines Gottesbegriffs ist als ereignisvoller Kern ein eschatologisch kreatives Personsein zu entdecken. Dieser aus Whiteheads Kerngedanke herausgezogene Begriff von Person als eine Entität, die mehr anderen geöffnet als in sich geschlossen ist, ist der theologischen Systembildung sicherlich sehr förderlich und konsequenzenreich. Der theologische Beitrag des Verf.s selbst besteht darin, daß er diese Whiteheadsche Idee trinitätstheologisch als Perichorese umdeutet. Mit der kosmologischen Orientierung bietet die Whiteheadsche Gotteslehre die Möglichkeit zur Entwicklung der theologischen Ästhetik. Auch die Sakramentenlehre könnte von hierher neue Einsichten gewinnen. Die lebende Person Christi ist die Erfüllung maximaler Freiheit und steht in der Mitte der Personifizierung des Kosmos, wodurch derselbe, befreit von vergangenen Sünden und Begrenztheiten, sein Ziel in der Selbsttranszendenz in absoluter Zukunft als das endgültige Ereignis erreichen wird. Hier tut sich eine Gesprächsmöglichkeit mit der Friedesstheologie auf. Insgesamt ist zu sagen, daß sich die „reformierte“ Prozeßtheologie Roland Fabers in einer fruchtbaren Gesprächssituation mit Theologen wie Teilhard de Chardin, von Balthasar und Moltmann befindet. Zum Schluß sei gegen Whiteheads Prozeßtheologie grundsätzlich eingewandt, daß sie doch wohl die Widerstände und die existentiellen Schmerzen unterschätzt, ein Vorwurf, der bekanntlich auch gegen Teilhard de Chardin erhoben wurde. Vielleicht könnte hier das Gespräch mit einem Autor wie Bloch („Experimentum mundi“) weiterhelfen.

H. S. TAKAYANAGI S. J.

QUADT, ANNO, *Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2001. 168 S., ISBN 3-7867-2316-8.

Vier Hauptgründe gibt es nach dem katholischen Autor, die evangelischen Ämter auch in katholischer Sicht für gültig zu halten: 1) Die katholische Kirche erkennt an, daß der Heilige Geist die Gemeinschaften der anderen Christen als Mittel des Heils angewandt hat (UR 3,4); zum Wesen einer Gemeinschaft gehört aber, daß sie Ämter hat; somit sind diese Ämter legitim. 2) Die Kirche als ganze ist Träger aller geistlichen Vollmacht. Die Kirche ist nicht erst dadurch apostolisch, daß ihre Amtsträger in bischöflicher Sukzession stehen, sondern die Sukzession der Kirche im apostolischen Glauben ist der fundamentale Sachverhalt, der in der bischöflichen Sukzession nur noch einmal unterstrichen wird. 3) Die in der katholischen Kirche sogenannte „apostolische Sukzession“ der Bischöfe, die richtiger „bischöfliche Sukzession“ genannt würde, setzt

in dieser Form erst in der dritten urchristlichen Generation ein; auch vorher war die Kirche bereits im vollen Sinn Kirche. [Für diese These des späten Beginns der „bischöflichen Sukzession“ stützt sich der Autor vor allem auf den Kommentar zu den Pastoralbriefen von Lorenz Oberlinner, Freiburg 1996.] 4) In jeder Amtsübertragung wird die Fülle des Amtes übertragen; Unterschiede der Vollmachten seien nicht sakramentaler, sondern nur kirchenrechtlicher Art. – Die drei ersten Gründe erscheinen mir zutreffend und ausreichend, um das evangelische Amt als gültig anzuerkennen. Für den vierten Grund spricht die Tatsache, daß das Weihesakrament nur ein einziges Sakrament ist. Dennoch wird es in der katholischen Kirche als Sakrament gestuft gespendet. Deshalb erscheint es mir wenig plausibel, daß der Unterschied zwischen den Weihestufen nur ein jurisdiktioneller sei. Zutreffen mag, daß die Amtsübertragung in der evangelischen Kirche ohne Stufung erfolgt und das gesamte von Christus eingesetzte Amt meint (vgl. bereits die Ergebnisse auch des Verständigungsdokuments „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ von 1984).

Aus den vier Argumenten folgert der Autor eine „Gewissensverpflichtung“ (48) der katholischen Amtsträger, die evangelischen Ämter anzuerkennen. Er weist der katholischen Kirche eine „ökumenische Bringeschuld“ (17) zu. Ohne die Einheit aller fehle allen Beteiligten etwas, also auch der katholischen Kirche (47). Man dürfe nicht meinen, daß einem selbst auch ohne die anderen nichts fehle. In der katholischen Kirche werde nun aber kein anderer Grund gegen die Gültigkeit der evangelischen Ämter angeführt als das Fehlen der Sukzessionskette; doch dieser Grund erweise sich als unzutreffend, weil auch für die katholische Kirche selbst die Sukzessionskette am Anfang nicht nur nicht beweisbar sei, sondern nachweislich nicht bestanden habe (26, 38). Als Zeichen der Apostolizität der Kirche sei sie sinnvoll, dürfe aber nicht mit der Apostolizität selbst einfachhin identifiziert werden (31). Auch die evangelischen Kirchen hätten den apostolischen Glauben bewahrt (45), der ihre volle Apostolizität ausmache. Allenfalls könne man von einer weniger deutlichen Ausprägung auf der Ebene des Zeichens sprechen (72). Dies ist nach Auffassung des Rez. in der katholischen Kirche damit vergleichbar, daß die Kommunion auch unter nur einer Gestalt, also bei Abschwächung des Zeichens, dennoch die volle Gegenwart Christi bleibt.

Der Autor interpretiert die berühmte Stelle in LG 8,2, wonach die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiere, mit Recht als vom Konzil affirmativ und nicht exklusiv verstanden. Übrigens spricht, was gewöhnlich übersehen wird (vgl. 53!), der Gesamttext nicht einfach nur von der „Kirche Christi“, sondern erklärt von der im Glaubensbekenntnis „katholisch“ genannten Kirche, sie subsistiere in der „katholischen“ Kirche.

Unter Berufung auf E. Schlink schreibt der Autor, daß es in der Kirche grundsätzlich drei verschiedene Wege in das Amt geben könne: „1. Ordination durch selbst zuvor Ordinierte, unter Anerkennung bzw. Mitwirkung der Kirche, und zwar solcher Kirchenglieder, die selbst keine Ordination haben, 2. Sendung zum Hirtendienst durch die Kirche, und zwar durch solche Kirchenglieder, die selbst nicht ordiniert sind, unter Anerkennung bzw. Mitwirkung von Ordinierten, 3. Anerkennung eines faktisch in pneumatischer Freiheit geschehenden Hirtendienstes durch ordinierte Hirten und die anderen Glieder der Kirche“ (121). Die Ansicht von W. Kasper, in der evangelischen Kirche scheine der wesentliche innere Zusammenhang von Evangelium und Kirche „prinzipiell aufgehoben“ (vgl. 73), setze demgegenüber fälschlich voraus, daß die Sichtbarkeit der Kirche allein in der bischöflichen Sukzession bestehe.

Weniger überzeugend sind die Ausführungen des Autors über das Verhältnis der einen Kirche zu den Einzelkirchen. Er plädiert gegen die Existenz mehrerer oder gar vieler Einzelkirchen (50), als handle es sich um eine Kräftezersplitterung. Das gilt m.E. nur, solange die Einzelkirchen voneinander getrennt sind und einander die Rechtgläubigkeit bestreiten. Gegen ihre Unterscheidung statt Trennung voneinander ist nichts einzuwenden. Aber für den Autor ist auch eine bloße Gemeinschaft von Kirchen bereits ein Verzicht auf die Einheit (88). Ähnlich problematisch bleiben seine Ausführungen zu Schrift, Tradition und Lehramt. Er versteht zum Beispiel die Schrift als das „in menschliche Sprache gefasste Wort Gottes“ (74f.) und scheint zu übersehen, daß in dem Begriff „Wort Gottes“ mit „Wort“ aufgrund der Menschwerdung Gottes ein von vornherein

menschliches Wort in von vornherein menschlicher Sprache gemeint ist. Es wird nicht erst nachträglich von der Kirche in menschliche Sprache gefaßt. Jede Weitergabe des Glaubens kann beanspruchen, Wort Gottes und damit Mitteilung des Heiligen Geistes zu sein. Man kann die Weitergabe des Glaubens in der Bindung an die Schrift nicht als eine Art zweiten Aufgusses im Vergleich zur ursprünglichen Offenbarung verstehen; natürlich handelt es sich auch nicht um zusätzliche Offenbarung, weil ja über die eine Selbstmitteilung Gottes hinaus nichts Weiteres geoffenbart werden kann. Die eigentliche „institutionelle“ und damit sichtbare Einheit der Kirche besteht deshalb darin, daß Gott die historisch bezeugende Glaubensbotschaft, das „Wort der Versöhnung“, unter uns „eingesetzt“ hat (2 Kor 5, 19); dieses sichtbare Wort umfaßt bereits alle Wirklichkeit und Wahrheit des Glaubens, der auch in unterschiedlichen Sprachen ein und derselbe bleibt und sich weder vermehren noch vermindern läßt. Der These des Titels stimme ich, auch aufgrund von LG 12, 1 (die Gesamtheit der Glaubenden kann im Glauben nicht irren) und 27, 2 (der Heilige Geist bewahrt die von Christus gesetzte Form der Leitung ohne Minderung), voll zu. Wie kann man denen, die auch in katholischer Sicht „durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert sind“ (UR 3, 1) und deren Gemeinschaften vom Heiligen Geist „als Mittel des Heils“ gebraucht werden (UR 3, 4), guten Gewissens weiterhin die wechselseitige Kommuniongemeinschaft verweigern und gar die Kirchlichkeit absprechen mit einer Begründung, die sich doch längst als unzutreffend herausgestellt hat?

P. KNAUER S. J.

PAINADATH, SEBASTIAN, *Der Geist reißt Mauern nieder*. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog. München: Kösel 2002. 156 S., ISBN 3-466-36591-0.

Der indische Jesuit Sebastian Painadath, der in Kerala einen christlichen Ashram – Ashram Sameeksha – leitet, aber auch in Deutschland aufgrund seiner häufigen Vorträge und Kurse recht bekannt ist, legt im vorliegenden Buch 18 Beiträge zu Fragen der Spiritualität vor. Zum größeren Teil waren diese Beiträge schon andernorts zu lesen, vor allem in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“. Nun hat er sie noch einmal überarbeitet und zusammen mit einigen bisher unveröffentlichten Texten gesammelt vorgelegt. Die Texte sind unter drei Leitbegriffen geordnet: „Dialog“ (die Beiträge 1–5), „Mystik“ (die Beiträge 6–13), „Meditation“ (die Beiträge 14–18). Sie sind in einfacher, klarer, erfahrungsnaher Sprache abgefaßt. Und sie sind in gefälligen Formen graphisch präsentiert.

Das ganze Buch atmet eine hoffnungsvolle Aufbruchstimmung. Der Verf. nimmt ein neues, starkes Wirken des göttlichen Geistes wahr. Es zeigt sich nicht zuletzt darin, daß immer mehr Menschen, nicht zuletzt durch ihre Erfahrungen im interreligiösen Dialog bewegt, zu den Quellen der Spiritualität vordringen. Sie erleben sie, wenn sie sich dem geheimnisvollen Grund aller Wirklichkeit öffnen. Es ist der Weg der Mystik, auf dem sich viele Kulturen und Religionen treffen können. Wenn sie sich füreinander öffnen, können sie sich wechselseitig bereichern. Der Verf. ist davon erfüllt, daß es über alle religiösen und kulturellen Grenzen hinweg einen großen Fundus gemeinsamer Spiritualität gibt. Er nimmt in den konkreten Religionen raum- und zeitbedingte Formen an.

In den ersten fünf Beiträgen läßt der Vf. in seine Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog Einblick nehmen. Die Überschrift zum vierten Beitrag könnte als Schlüssel für die religionstheologische Konzeption dienen, der der Verf. in allen Texten des Buches folgt: „Vielfalt der Religionen – Einheit der Spiritualität“. Sie erinnert an die Formel, mit der schon vor mehr als einem halben Jahrtausend Nikolaus von Kues – in „de pace fidei“ – arbeitete, wenn er formulierte „una religio in rituum varietate“. Wenn immer die Spiritualität als der gemeinsame Wurzelgrund aller Religion und Kultur herausgestellt wird, handelt es sich konkret um die menschlichen Vollzüge, die man gemeinhin als „Mystik“ bezeichnet. Der Verf., selbst Christ und Jesuit, erinnert an die große mystische Tradition in der christlichen Kirche und mit bringt sie mit berühmten Namen in Verbindung, z. B. Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und viele andere mehr. Gleichzeitig teilt er mit, in welcher Weise die Menschen seines Kontinents und seiner Kultur – Indien – sich mystischen Erfahrungen öffnen.