



# Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Impulse Nr. 10 Stuttgart III/1976

## **Im Gespräch mit der Zeit**

Erfahrungen und Perspektiven der Evangelischen Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen

von H. Aichelin, M. Mildenberger, W. Quenzer, H.-D. Reimer, H. Schilling

### INHALT

#### **I. Zeitgenossenschaft – Ein Kapitel kirchlicher Selbstprüfung**

Zeit für Christen  
Kirche in der Zeit  
Kirche und Religion  
Die Wahrheitsfrage

#### **II. Im religiösen Supermarkt – Was ist „christlich“?**

Man muß seine Überzeugung zu Markte tragen  
Der dogmatische Holzweg: Wirklichkeitsverlust  
Der sektiererische Holzweg: Weltverlust  
Der synkretistische Holzweg: Identitätsverlust  
Der gesellschaftspolitische Holzweg: Transzendenzverlust  
„Er kam in sein Eigentum“

#### **III. Die „Sphäre des Zwischen“ – Erfahrungen im Gespräch mit der Zeit**

Das Gespräch mit der Wissenschaft  
Das Gespräch mit der Gesellschaft und ihren Ideologien  
Das Gespräch mit den außerkirchlichen Glaubensgemeinschaften  
Das Gespräch mit dem Okkultismus  
Das Gespräch mit den Weltreligionen

#### **IV. Gottes Zeit – Konsequenzen und Perspektiven**

Der Situation Raum geben  
Grenzgänger  
„Gottes Sein ist im Werden“

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Am 6. März 1976 wird Kirchenrat i.R. D. Dr. Kurt Hütten 75 Jahre alt. In seiner ganzen weitgespannten Lebensarbeit hat er das „Gespräch mit der Zeit“ geführt. Er wollte in den politisch, geistig und religiös so ungewöhnlich bewegten Jahrzehnten, in denen bisher sein Leben verlief, das Evangelium als Partner und Widerpart seiner Zeit deutlich machen. In Dankbarkeit ihm gegenüber, dem Initiator und ersten Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, der nach wie vor aktiv an unserer Arbeit teilnimmt, haben wir diesen Text verfaßt. Er will, wie alle Texte der Reihe *Impulse*, einen Vorstoß machen und zur Diskussion anregen. Indem wir versuchen, Kurt Huttens Impulse aufzunehmen, führen wir das Gespräch mit der Zeit weiter. Wir bleiben ihm auch mit den hier vorgelegten Erfahrungen und Erwägungen verbunden und grüßen ihn gemeinsam mit allen Mitarbeitern herzlich zu seinem 75. Geburtstag.

Die Referenten der EZW

## **I. Zeitgenossenschaft – Ein Kapitel kirchlicher Selbstprüfung**

### ***Zeit für Christen***

Christen sind Kinder ihrer Zeit. So wenig wie andere Menschen können sie aus ihr heraustreten. Sie haben teil an den guten und schlimmen Erfahrungen, den Gefährdungen und Hoffnungen, die sie bringt.

Christen sind aber noch in einem tieferen Sinn Kinder ihrer Zeit. Der Gott der Bibel, von dem sie sich berufen wissen, holt sie nicht aus den Wirrungen und Irrungen des Tages heraus in eine davon unberührte Ewigkeit, sondern er schickt sie in ihre Zeit hinein. Ihre Gegenwart anzunehmen als Gottes Zeit, in der sie sein Heil zu bezeugen und ihren Glauben zu bewähren haben, dazu sind sie aufgefordert. Das Gespräch mit der Zeit ist also nicht etwas Beliebiges, vielleicht das Hobby besonders gesprächiger Christen. Es ist ein entscheidender, zum Wesen des Glaubens gehörender Bestandteil christlicher Existenz.

Wer so mit der Zeit im Gespräch ist, macht eine doppelte Erfahrung. Er wird sich immer wieder zu neuer Hinwendung und Hingabe gezwungen sehen. Das ist die eine Erfahrung. Erlebnisse und Erwartungen der Menschen, Hoffnungen und Ängste, gesellschaftliche und politische Bewegungen, geistige Umbrüche und Neuorientierungen verlangen die Bereitschaft und Fähigkeit der Christen zu rückhaltloser „Zeitgenossenschaft“. Das Gespräch mit der Zeit ist eine ständige Herausforderung.

Es bringt aber auch, das ist die andere Erfahrung, eine Vergewisserung mit sich. Wer bereit ist, Rechenschaft zu geben über den Grund der Hoffnung, die in ihm ist, der erfährt selbst die Tragfähigkeit dieses Grundes. Wo sich Christen dem Gespräch offen aussetzen, bereit, den Andersdenkenden ernst zu nehmen, wo redlich um Wert und Ziel menschlicher Existenz in dieser Zeit gerungen wird, da kann der christliche Glaube seine innere Kraft auch bewähren. Hinter Mauern kann er nicht leben, sondern nur im freien Feld der Begegnung.

### ***Kirche in der Zeit***

Auch die Kirche ist nicht – zumindest: nicht mehr – eine Trutzburg, hinter deren Mauern sich die Christen verschanzen und von der aus sie die Feinde der Wahrheit ausmachen und fällen könnten. Die Volkskirche, in deren Raum wir leben, ist ein geschichtlich gewachsenes, höchst komplexes Gebilde. Ihr Kern, das institutionelle Gefüge und die das sogenannte kirchliche Leben tragenden Gruppen, ist wohl einigermaßen greifbar. Doch den „Rändern“ zu schwimmt sie immer mehr in die Offenheit individueller Lebensgestaltung mit mehr oder weniger christlicher Prägung.

So wird „Kirche“ heute in sehr vielfältiger Weise erfahren. Die verschiedensten Erwartungen richten sich auf sie, und je nachdem ist auch die Kritik an ihr verschieden. Das bedeutet nicht, daß sich die Kritik von „rechts“ und „links“ gegenseitig aufhebt und die Kirche deshalb am besten so bleibt, wie sie ist. Trotz besserer theologischer Einsicht und gegenteiliger Beteuerungen ist sie immer in der Gefahr, ihren Auftrag, Zeuge des Heils zu sein, und die geschichtliche Form, in der er in der Vergangenheit Gestalt angenommen hat, miteinander zu verwechseln. Darum ist das Gespräch mit ihren kritischen Zeitgenossen, ob sie ihr nun nahe oder ferne stehen, lebenswichtig für die Kirche.

Die Kirche zeigt – so sagen die einen – einen empfindlichen Mangel an Offenheit und Toleranz. Es fehlt ihr die zeit- und problembewußte Beweglichkeit. Sie kämpft um gesellschaftliche Positionen und vergangene Privilegien, ohne zu erfassen, daß die Zeit endgültig vorbei ist, in der sie die alleinige Zuständigkeit in Sachen „Religion“ hatte. So sagen die einen.

Die Kirche hat – so sagen die anderen – dem Pluralismus der Meinungen Tür und Tor geöffnet und darüber ihr Profil verloren. Weil sie allen etwas bringen will, bringt sie keinem, was er braucht. Die Wahrheitsfrage wird dem Zeitgeist geopfert, der Schatz des ewigen Heils in der billigen Münze diesseitigen Wohls verschleudert. Die Kirche treibt Allotria und muß zu ihrer Sache gerufen werden.

Besonders die Theologie ist Gegenstand offener Erwartung und enttäuschter Kritik. Die Kirche habe die Wahrheit, die sie empfangt, unverfälscht durch die Zeiten zu tragen. Dazu brauche sie ein geschlossenes theologisches Lehrgebäude. Immer wieder werden solche Stimmen laut. Ihnen stehen andere entgegen, die betonen, die kirchliche Theologie müsse offen sein, um die Fragen der Zeit aufzugreifen und die christliche Antwort je neu formulieren zu können.

### ***Kirche und Religion***

So widersprüchlich diese Kritik sein mag, sie deckt ein unbewältigtes kirchliches und theologisches Problem mit aller Deutlichkeit auf. Gerade wer sich in kritischer Solidarität mit der Kirche verbunden fühlt und von diesem Standort aus das Gespräch mit der Zeit führt, spürt diesen Mangel empfindlich:

Die Kirche hat ihren Platz in der heutigen religiösen Landschaft noch nicht bestimmt – einer Landschaft, in der „Religion“ in zunehmendem Maße auch außerhalb des kirchlichen und sogar des christlichen Bereichs vorkommt. Sie hat bisher kaum wahrgenommen, erst recht nicht aufgearbeitet, daß Europa und die Bundesrepublik Deutschland von der durch weltweite Mobilität und Verflechtung in Gang gesetzten Begegnung, Durchdringung und Wandlung der kulturellen und religiösen Traditionen nicht ausgespart geblieben sind.

Diese Begegnung und Durchdringung der Kulturen und Religionen ist, zumindest in solcher Intensität, eine ganz neue Erscheinung. Sie

bedeutet eine ungeheure Horizonterweiterung: Gleichsam die gesamte Welt der Religionen ist als persönliche Möglichkeit angeboten. Sie bringt aber auch Verschärfung und Konflikt mit sich. Die Traditionen reiben sich, Menschen und ganze Gruppen werden entwurzelt und ihrer geistigen und religiösen Heimat entfremdet.

So sind wir heute Zeugen einer zunehmenden Unübersichtlichkeit der religiösen und weltanschaulichen Situation. Christliches Erbe ist in ihr in vielfältiger Weise wirksam: das Spektrum reicht von bewußter Kirchlichkeit über eine Art „anonymen“ Christentums bis zur Wertehierarchie einer „nachchristlichen“ Gesellschaft.

Andrerseits treten religiöse und weltanschauliche Elemente verschiedenster Herkunft, Konzentration und Mischung bei uns auf: innerweltliche ideologische Trends, Denkweisen und Verhaltensmuster aus anderen Kulturkreisen, Frömmigkeitsformen asiatischer Religionen, okkultistische Bewegungen und esoterische Zirkel, Modelle einer neuen, synkretistischen Religiosität.

Sie vermischen sich mit dem europäisch-christlichen Erbe, werden assimiliert, manchmal integriert. Oder sie verdrängen es. Christliche und nichtchristliche Elemente leben unverbunden nebeneinander her, oft im selben Menschen. Dieser Prozeß der Durchdringung, Vermischung und Verdrängung ist selten bewußt. Meist geschieht er unterschwellig und lautlos, so daß seine Ergebnisse erst allmählich in Erscheinung treten. Religion, als Frage und Angebot, tritt neben die Kirche und wird immer deutlicher zu einer eigenständigen Größe.

### ***Die Wahrheitsfrage***

Nun gab es seit je in der Geschichte der Kirche und der christlichen Theologie die Auseinandersetzung mit der nichtchristlichen Umwelt. Sie ist gleichsam die Außenseite der dogmatischen Entfaltung des christlichen Glaubens. Lange Zeit wurde diese Auseinandersetzung als Verteidigung der „wahren Religion“ verstanden. Grundlage dieses Verständnisses ist die Überzeugung, die Kirche und ihr Bekenntnis umschließe ein „depositum fidei“, einen von Gott anvertrauten Schatz der Glaubenswahrheit, der zu bewahren, zu aktualisieren und gegen Verfälschung von außen zu schützen sei.

In der philosophischen und theologischen Diskussion des 18. und 19. Jahrhunderts zerbrach jedoch das Vertrauen, religiöse Wahrheit in dieser Weise objektiv fixieren zu können. Statt dessen wuchs das Verständnis für ihre personale, subjektive Seite. Zudem vollzog sich immer konsequenter der Wandel des Christentums von der öffentlichen Religion zur „Privatsache“.

So geht die christliche Theologie heute im allgemeinen davon aus, ihre Wahrheit sei begründet in der personalen Bindung der Christen bzw. der Gemeinde an Jesus Christus, die im Bekenntnis und in der kirchlichen Gemeinschaft greifbar ist. „Christus: die Wahrheit in Person“, so brachte der Theologe Emil Brunner dieses personale Verständnis auf den Begriff. Von diesem Wahrheitsverständnis aus

bemüht sich die Theologie um die weltanschauliche und religiöse Umwelt der Kirche. Die Haltung ist indes die gleiche geblieben: gleichzeitig mit der systematischen Entfaltung des christlichen Glaubens stellt man, sich abgrenzend, denen „draußen“ die Frage nach Wahrheit und Unwahrheit.

Im Grunde blieb man also beim alten Ansatz. Auch dort, wo man nach dem Prinzip der Vorwärtsverteidigung verfährt und die Auseinandersetzung zu einem Aspekt der kirchlichen Verkündigung macht. Und auch dort, wo die Wahrheit in der Kirche selbst strittig wird und die Kontroverse im eignen Hause ausgetragen werden muß.

## **II. Im religiösen Supermarkt – Was ist „christlich“?**

### ***Man muß seine Überzeugung zu Märkte tragen***

Friedrich Schleiermacher, der Vater der neueren protestantischen Theologie, sah eine der Hauptaufgaben der Theologie darin, „das eigentümliche Wesen des Christentums“ gegenüber anderen Formen religiöser Gemeinschaft herauszuarbeiten. In der Tat wird die Frage nach dem spezifisch Christlichen dort zur Leitfrage werden, wo die pluralistische Gesellschaft nicht nur verschiedene konfessionelle und religiöse Formationen nebeneinander kennt, sondern wo die religiöse Pluralität zum religiösen Supermarkt ausufert.

Es gibt eine geschichtlich gewachsene Form religiöser Vielfalt in einer potentiell „neutralen“ Gesellschaft, in der soziologisch und religiös unterschiedene Gruppen, denen der einzelne verbindlich eingegliedert ist, nebeneinander leben. Sie ist legitim. Unsere Situation jedoch scheint ein religiöser Pluralismus zu werden, der durch die Unverbindlichkeit des Angebots und die Beliebigkeit der subjektiven Entscheidung gekennzeichnet ist.

Die integrierende Kraft der überkommenen religiösen Institutionen schwindet. Ihre Autorität deckt heute nicht mehr, wie das für frühere Generationen weithin galt, fraglos und gleichsam von Amts wegen die von ihnen vertretene Sache. Mehr und mehr wird heute die innere Überzeugungskraft des jeweiligen religiösen Angebots entscheidend. Das gilt auch für die christliche Kirche und das Evangelium, das sie bezeugt.

Damit ist den Christen die Aufgabe gestellt: Sie werden unter dem schützenden Dach der Kirche vorkommen, werden die einst imponierende, heute aber abgebröckelte Kirchenfassade hinter sich lassen und ihre Überzeugung zu Märkte tragen müssen. Das Risiko bleibt ihnen nicht erspart, im religiösen Gespräch mit der Zeit ihr Angebot zu machen, es auf seine Stichhaltigkeit prüfen und sich persönlich daraufhin befragen zu lassen. Dabei werden die Christen dann hoffentlich auch wieder die Erfahrung machen, daß nicht ein Gebäude oder

eine Institution die Kirche ist, sondern sie selbst, und daß die Überzeugungskraft ihrer Botschaft in dem Maße wächst, wie sie selbst ihr zu vertrauen und sich von ihr tragen zu lassen lernen.

Was also haben die Christen im Gespräch mit der Zeit zu sagen? Trifft der christliche Glaube die Wahrheit über den Menschen? Trifft er sie besser als andere Religionen und Weltanschauungen? Ist er „wirklichkeitsgemäß“? Um diese Leitfrage durchhalten zu können, sind allerdings einige Holzwege zu vermeiden. Holzwege, so schrieb der Philosoph Martin Heidegger, „sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören“.

### ***Der dogmatische Holzweg: Wirklichkeitsverlust***

In souveräner Einseitigkeit setzte die dialektische Theologie, darin sich als Erben der Reformation verstehend, das Urdatum aller kirchlichen und theologischen Wahrheit: die Selbsterschließung Gottes durch seine Offenbarung in Jesus Christus. Einzig das „Wort Gottes“, das Zeugnis der Offenbarung in Bibel und Predigt, eröffnet Wahrheit über den Menschen.

Dieser „Offenbarungspositivismus“ führt jedoch dort, wo er nicht gedeckt ist durch menschliche Erfahrung, wo also dem kerygmatischen „Wort“ nicht das unmittelbare „Erleben“ entspricht, zur dogmatischen Spekulation und zum fortschreitenden Wirklichkeitsverlust.

Das Ergebnis liegt heute offen zutage: die „Kirche des Worts“ wird nicht mehr gehört, weil die Menschen in diesem Wort ihre Wirklichkeitserfahrung nicht mehr wiedererkennen. Das Gespräch mit der Zeit wird zum kirchlichen Selbstgespräch.

### ***Der sektiererische Holzweg: Weltverlust***

Seit je ist die Kirche in der Versuchung gewesen, durch einen rigiden Prozeß der Selbstreinigung alles „Fremde“ abzustoßen, um die geläuterte Gemeinschaft der Heiligen darzustellen. Gerade wenn die Volkskirche abbröckelt, hat die „Kerngemeinde“ der entschiedenen Christen zusammenzustehen. Gerade in der Flut, des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, wo alles in der Beliebigkeit zu versinken droht, gilt es, Profil zu zeigen.

Diese Tendenz ist dort sinnvoll und notwendig, wo sie die Kirche zu größerer Gewißheit ihrer selbst und ihres Auftrags führt. Die gegenwärtige Situation fordert Vergewisserung. So rufen heute viele Stimmen die Kirche zurück zu ihrem „Eigentlichen“. Nicht das weite Feld der pluralistischen Gesellschaft und ihrer Veränderung, sondern der innerliche Bezirk des Herzens, in dem ein Mensch sein Heil findet oder verwirkt, sei ihr Arbeitsplatz.

Der Preis solcher Profilierung und Verinnerlichung ist allerdings hoch. Sie schließt Abgrenzung der Wahrheit vom Irrtum, des Eigenen vom Fremden ein und kann deshalb leicht zum Provinzialismus, in der

Konsequenz ins Getto der Sekte führen. So gibt es Kreise im deutschen Protestantismus, die trotz ihrer Weitläufigkeit in der innerchristlichen ökumenischen Diskussion provinziell wirken. Gravierender aber ist der Schritt ins Sektiererische. Er wird markiert durch den Verlust der universalen Perspektive: daß Gott nämlich will, daß alle Menschen gerettet werden. Wo vorzeitig die Spreu vom Weizen getrennt werden soll, geht der universale Aspekt verloren. Kommunikation ist nicht mehr möglich. Das Gespräch mit der Zeit bricht ab.

### ***Der synkretistische Holzweg: Identitätsverlust***

„Aggiornamento“ war das Stichwort, unter dem die römisch-katholische Kirche sich in den 60er Jahren öffnete. Diese Öffnung war – so empfanden sie viele – eine epochale Wende hin zum zeitgemäßen Gespräch mit den Religionen, den Weltanschauungen und Ideologien, den säkularistischen Entwürfen.

Die Kirche wird, um der Gefahr der traditionalistischen Erstarrung zu entgehen, immer wieder diese Wende vollziehen müssen. „Aggiornamento“ ist ein ständig notwendiger Prozeß. Er ist aber nur sinnvoll, wenn der christliche Glaube dabei seinem Ursprung treu bleibt. Sonst wird „Zeitgemäßheit“ zur oberflächlichen Anpassung, zur synkretistischen Gesichtslosigkeit oder zur selbstvergessenen Nachäffung. Daß die Welt die Tagesordnung angibt, heißt noch lange nicht, daß die Christen der Welt nach dem Munde reden müssen. Das Gespräch mit der Zeit wird dann nichtssagend.

### ***Der gesellschaftspolitische Holzweg: Transzendenzverlust***

Heil ist unteilbar. Es gilt dem ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen und Bezügen. Wir haben inzwischen gelernt, wie abhängig wir alle von gesellschaftlichen Strukturen auf nationaler und globaler Ebene sind. Darum gehört das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden, für eine menschlichere Gesellschaft, zum Auftrag der Kirche.

Es gibt aber eine Tendenz unter den Christen, darüber zu vergessen, daß der Mensch zwar vom Brot, aber nicht vom Brot allein lebt, daß er zwar im irdischen Horizont und in gesellschaftlichen Bezügen steht, aber nicht darin aufgeht. Auf einen innerweltlichen, gesellschaftspolitischen Raster gebracht, wird das Menschsein um entscheidende Dimensionen, etwa des Leidens und der Gnade, verkürzt. Theodor W. Adorno sprach einmal von der „Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet“. Es gibt eine letzte Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens, eine Offenheit auf Transzendenz hin. Wo sie ausgeblendet wird, trifft man die Sache des Menschen nicht mehr. Das Gespräch mit der Zeit geht am Menschen vorbei.

## **„Er kam in sein Eigentum“**

Ist der christliche Glaube der bessere Anwalt für die Sache des Menschen? Ist er „wirklichkeitsgemäß“? Das war die Leitfrage. Sie darf, soll im Gespräch mit der Zeit wirklich eine „Begegnung“ zustandekommen und nicht doch wieder eine monologische Bevormundung, nicht im Vorhinein beantwortet sein.

Wer zuvor schon weiß, was er seinem Gegenüber zu sagen hat und auf welchen theologischen Platz sein Partner zu stehen kommt, der nimmt ihn nicht ernst. Es gibt nicht die christliche Wahrheit, die absolut vorgegeben wäre und gleichsam fertig verpackt bereit stünde, die jedermann ohne weiteres appliziert werden könnte und an der sich jedermann messen lassen müßte.

Erst im Vollzug des Gesprächs, in der wirklichkeitsstiftenden Begegnung – Martin Buber spricht von der „Sphäre des Zwischen“ – kann das „eigentümliche Wesen des Christentums“ aufleuchten: nicht losgelöst von der „Sphäre des Zwischen“, nicht unabhängig vom Gegenüber, sondern geprägt, getragen und verantwortet von beiden Partnern.

Liest man die Berichte der Evangelien über die Begegnungen Jesu, ist man immer wieder überrascht von der Offenheit und Unvoreingenommenheit, in der er das Gespräch mit den Menschen seiner Zeit führte. „Furcht ist nicht in der Liebe.“ Die Unbedingtheit der Hinwendung Jesu zum anderen Menschen und die Souveränität seines Vertrauens auf den „himmlischen Vater“ sind eine einzigartige und, im Blick auf seinen Kreuzestod, unüberbietbare Bestätigung dieses Satzes. Sie machen ihn zur Magna Charta jeder Begegnung zwischen Menschen, die dem Geiste Jesu verpflichtet ist. Fragt man nach dem Grund dieser Gewißheit, so stößt man – um es mit einer Formulierung des Johannesevangeliums zu sagen – auf das Vertrauen Jesu, er komme, wenn er auf Menschen zugeht, nicht in eine fremde Welt, sondern „in sein Eigentum“. Wie sollte er Furcht davor haben?

Wer also in der Nachfolge Jesu das Gespräch mit der Zeit führt, muß sich auf die „Sphäre des Zwischen“ einlassen und Chance wie Risiko der offenen Begegnung wagen. Er wird sich in aller Nüchternheit klarmachen, daß der Knecht nicht mehr ist als sein Herr, daß also seine Hinwendung zum anderen, je rückhaltloser sie geschieht, um so mehr die Züge der Hingabe annehmen kann. Er wird aber darauf hoffen, daß auch an ihm sich das Vertrauen bewährt, das Jesus noch im Tod gehalten hat.

Das ist der Anspruch und das Versprechen, unter dem jeder steht, der es im Ernst unternimmt, den christlichen Glauben ins Gespräch mit seiner religiösen und weltanschaulichen Umwelt zu bringen. Ob und in welcher Weise er das „spezifisch Christliche“ überzeugend zum Vorschein bringen kann, erweist erst der Ernstfall, nicht eine theoretische Vorüberlegung.

### **III. Die „Sphäre des Zwischen“ Erfahrungen im Gespräch mit der Zeit**

#### ***Das Gespräch mit der Wissenschaft***

„Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort... Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben ...“ (Johannes 1,1ff)

„Die entfesselte Macht des Atoms hat alles verändert, nur nicht unsere Denkweise; auf diese Weise gleiten wir einer Katastrophe ohnegleichen entgegen, wir brauchen eine wesentlich neue Denkungsart, wenn die Menschheit am Leben bleiben soll.“ Dieses Wort Albert Einsteins signalisiert eine neue Phase des Gesprächs auch zwischen wissenschaftlicher und biblischer Wahrheit. Das gilt nicht nur für die Naturwissenschaft, sondern in einem weiteren Sinn für alle von der Naturwissenschaft geprägten modernen empirischen Wissenschaften. Denn die Entfesselung der Macht des Atoms hat nur schlagartig ans Licht gebracht, wie zwiespältig die Entwicklung der modernen Wissenschaft und der dadurch dem Menschen in die Hand gegebenen technischen Möglichkeiten ist, seine Welt und sich selbst zu verändern. Was als Fortschritt erhofft war, kann in Zerstörung umschlagen.

Das ist heute eine Einsicht, die nicht nur auf dem Gebiet der Atomforschung, sondern genauso in den Fragen der Umweltverschmutzung, der genetischen Manipulation und in vielen anderen Bereichen unserer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt über den Kreis der Wissenschaftler hinaus breite Schichten erreicht hat. Erkenntnistheoretische und ethische Fragen lassen sich angesichts solcher Erfahrungen nicht mehr trennen.

Dies schlägt sich auch im Gespräch zwischen wissenschaftlicher und biblischer Wahrheit nieder. Es macht dieses Gespräch nicht leichter. Aber es gibt ihm einen neuen, gewichtigen Akzent. Waren es früher Problemkreise wie „Willensfreiheit und Kausalität“ oder „Weltbild und Glaube“, die im Blick auf die Glaubensschwierigkeiten des einzelnen und im Blick auf die philosophisch-theologischen Grundfragen menschlicher Existenz das Gesprächsfeld beherrschten, so ist es heute die Erkenntnis eines elementaren Bedrohtseins, in das uns der Weg moderner Wissenschaft und Technik hineingeführt hat.

„Andachten interessieren mich nicht. Mich interessiert, ob die Kirche in der Lage ist, die Ethik eines nachtechnischen Zeitalters mit zu entwickeln.“ Solch eine Anfrage – auf einem Gesprächsforum von einem in der technischen Zukunftsentwicklung arbeitenden Wissenschaftler gestellt – zeigt den Ernst und die Schwierigkeiten dieser neuen Gesprächsphase zwischen wissenschaftlicher und biblischer Wahrheit.

Die Erwartung, daß in der biblischen Ethik Ansätze stecken, die in ihrer Wirklichkeitsgemäßheit den Menschen vor der Zerstörung durch sich selbst bewahren und auch unter tief veränderten Umständen ihre Tragfähigkeit erweisen können, ist eines der Kennzeichen dieser neuen Gesprächssituation. Wissenschaftler, die von dem inneren Zusammenhang von erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen betroffen sind, äußern immer wieder solche Erwartungen. Neben diesen Ansätzen aus der biblischen Ethik geht es ihnen dabei zugleich um die Institution Kirche. Ihren Einfluß meist weit überschätzend, erhoffen sie sich von der kirchlichen Arbeit die Entwicklung jener wesentlich neuen Denkungsart, die Einstein gefordert hat, in allen Schichten der Bevölkerung. Aber zugleich zeigt sich darin auch ein tiefes Mißverständnis über Wesen und Auftrag der Kirche.

Eine Ethik kann nicht im weltanschaulich neutralen Raum wie ein technisches Objekt konstruiert werden. Sie nötigt zur Rückfrage nach letzten Bindungen des Menschen, nach seinem Selbst- und Weltverständnis. Wird aber bei dieser Rückfrage das biblische Menschen- und Weltverständnis mit seiner Mitte, dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes eingebracht, so stößt man bei der weitaus größten Zahl von Wissenschaftlern auf entschiedenen Widerstand. Er ist nicht nur durch die Entfremdung vom christlichen Glauben, die sie mit vielen Zeitgenossen teilen, bestimmt. In ihm meldet sich zugleich das tiefe Trauma des Galileiprozesses, der als entscheidende Wendemarke der Entfremdung zwischen Wissenschaft und Glauben auch heute noch im Bewußtsein vieler erstaunlich lebendig ist.

Wissenschaft, wie sie uns heute begegnet, ist eine Frucht am Baum der abendländischen Geschichte mit seinen griechischen und seinen biblischen Wurzeln. Andere Religionen und Kulturen kennen einen solchen Zusammenhang nicht. In ihnen wurde der Boden nicht bereitet, auf dem Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne entstehen konnte. Denn schon die Richtung ihres Fragens und Denkens ist – wenn meist auch unbewußt – von diesen gemeinsamen Wurzeln bestimmt. Dazu gehört der Glaube, daß die Natur Gesetzen gehorcht, die entdeckt werden können, ebenso wie das geschichtliche Denken, das einen Anfang und eine Entwicklung kennt, und ein Gottesverständnis, das ihn jenseits der Welt sieht, diese dadurch religiös enttabuisiert und ihre Erforschung möglich macht.

Auch zu Beginn der modernen Naturwissenschaft, waren führende Vertreter wie Galilei, Kepler, Newton davon überzeugt, daß biblische und wissenschaftliche Wahrheit sich nicht gegenseitig ausschließen sondern ergänzen. Sie wollten die Gedanken des Schöpfers zu seinem Lobe nachdenken und sie aus dem „Buch der Natur“ nicht gegen, sondern im Bezug zum „Buch der Offenbarung“ herauslesen. Erst als die Wissenschaft, die sich in zunehmendem Maße auf die empirische Forschung stützte, in Widerstreit geriet mit dem kirchlich sanktionierten biblischen Weltbild und die Kirche ihre damaligen Machtmittel dagegensetzte, brach der offene Konflikt auf. „Die Winkelsumme im Dreieck kann nicht nach den Bedürfnissen der Kurie abgeändert werden“, läßt Bertolt Brecht Galilei in seinem Drama „Leben des Galilei“ sagen.

Die langen Schatten der nachfolgenden geschichtlichen Auseinandersetzungen, in denen die Wissenschaft der Kirche Unterdrückung der Wahrheit und die Kirche der Wissenschaft Zerstörung des Glaubens vorwarf, liegen unverkennbar auch heute noch über dem Gespräch zwischen biblischer und wissenschaftlicher Wahrheit.

Inmitten der Trümmer, die diese lange gegenseitige und nur zeitweise von einzelnen durchbrochene Polemik hinterlassen hat, und aufgeschreckt durch die Folgen der modernen wissenschaftlich-technischen Weltbemächtigung, beginnt an einigen Stellen die neue Phase des Gesprächs zwischen biblischer und wissenschaftlicher Wahrheit. Wie es verlaufen wird und zu welchen Ergebnissen es kommt, ist noch völlig offen. Das zeigt schon die Beobachtung, von wieviel verschiedenen Ansätzen her und auf wieviel verschiedenen Ebenen es geführt wird.

Der großen Zahl von Wissenschaftlern, die theologische Aussagen nach wie vor für völlig bedeutungslos, ja sinnlos halten, stehen Wissenschaftler gegenüber, die in ihrer Wissenschaft eine Bestätigung des biblischen Weltbildes finden; neben beiden gibt es eine dritte, wachsende Gruppe, die eine neue Aufgeschlossenheit für einzelne Elemente der biblischen Wahrheit, vor allem in ihren ethischen Aussagen zeigt.

Ebenso groß ist auf der anderen Seite die theologische Bandbreite der Gesprächsansätze. Da ist etwa der Versuch, die voneinander isolierten Einzelerkenntnisse heutiger empirischer Wissenschaft in einen ganzheitlichen Entwurf einzubringen und damit zugleich die notwendige Bezogenheit von biblischer und wissenschaftlicher Wahrheit aufzuzeigen. Er weist hin auf die starke Anziehungskraft, die der Marxismus mit seinem ideologisch geprägten Ganzheitsentwurf in der heutigen weltanschaulichen Auseinandersetzung ausübt. Da ist weiter der Versuch, an jenen Stellen mit der Wissenschaft das Gespräch aufzunehmen, wo sie im Vollzug ihrer eigenen Forschung an die Grenzen ihres Erkenntnisansatzes stößt. Er weist hin auf die Tatsache, daß, ausgehend von der Relativierung des Objektivitätspostulats in der modernen Physik, heute in der Naturwissenschaft die Frage gestellt wird, ob sie mit ihren Methoden überhaupt die Natur als solche erfassen kann. Ob das, was sich hier meldet, nicht eine von vornherein auf bestimmte Fragestellungen hin präparierte Natur ist – ein kleiner und zudem verzerrter Ausschnitt einer viel umfassenderen Wirklichkeit, die sich jeder Objektivierbarkeit entzieht. Da ist schließlich der Versuch einer ideologiekritischen Auseinandersetzung mit der Wissenschaft, wo sie nach wie vor davon ausgeht, der alleinige Weg zu sein, das Ganze der Wirklichkeit zu erfassen.

So verschieden diese Ansätze auch sind, eines ist in dieser neuen Phase des Gesprächs zwischen wissenschaftlicher und biblischer Wahrheit, wo es überhaupt stattfindet, überall zu spüren: es vollzieht sich nicht mehr im Raum theoretischer Erörterungen jenseits der elementaren Bedrohungen, denen die Menschheit als ganze und jeder einzelne in ihr in der wissenschaftlich-technischen Welt ausgesetzt ist. Es hat unmittelbar Anteil daran. So wenig im Bereich des Glaubens Glauben und Handeln voneinander getrennt werden können, so wenig im

wissenschaftlichen Bereich theoretische Grundlagenforschung und praktische Anwendung. „Das Experiment“, so hat es C. F. v. Weizsäcker formuliert, „ist Ausübung von Macht im Dienste der Erkenntnis. Es ermöglicht umgekehrt die Anwendung von Erkenntnis im Dienste der Macht.“

Wo freilich in dieser neuen Phase des Gesprächs zwischen biblischer und wissenschaftlicher Wahrheit das spezifisch Christliche als Hilfe und Befreiung, wie als Mahnung und Warnung angesichts einer „Katastrophe ohnegleichen“ (Einstein) aufleuchtet, das steht nicht von vornherein fest. Das ergibt sich, wie an vielen anderen Stellen des heutigen Gesprächs mit der Zeit, erst im Vollzug dieses Gesprächs selbst. Was empirische Wissenschaftler dazu einbringen können, sind zunächst die harten Fakten als die Bedingungen, unter denen heute sich die Aussagen des Glaubens zu bewähren haben. Was Theologen dazu einzubringen vermögen, sind eben diese Aussagen des Glaubens, deren Tiefe und Tragfähigkeit unter vielen, wechselnden Bedingungen von Generationen von Menschen erfahren wurden.

Sie offenbaren heute neu ihre Aktualität. Angefangen von der Frage nach dem Wert des Menschen, der, unter dem Diktat von Wissenschaft und Technik, selbst zum bloßen Objekt zu werden droht, bis hin zur Frage nach der Natur, die als Schöpfung Gottes anderes und mehr ist als nur Material in des Menschen Hand.

Mit dem Bekenntnis zum Logos als dem Wort Gottes, durch das alle Dinge gemacht sind und das in Jesus Fleisch wurde, widersteht der christliche Glaube einem Denken, das nur noch im logischen Kalkül Mensch und Welt zu erfassen sucht. Recht und Notwendigkeit dieses Widerstandes erwarten und fordern gerade die Wissenschaftler, die zu ahnen beginnen, daß der Logos mehr ist als die Logik, die doch letztlich mit ihm zusammenhängt. Das Gespräch mit der Wissenschaft vollzieht sich heute jedenfalls nicht im Angriff einer ihrer selbst sicheren Wissenschaft gegen einen hilflos sich auf sich selbst zurückziehenden Glauben. Es vollzieht sich angesichts einer tiefen, gemeinsamen Betroffenheit über die Zukunft von Mensch und Welt. Das ist zugleich seine Herausforderung wie seine Chance.

### ***Das Gespräch mit der Gesellschaft und ihren Ideologien***

„Wir aber warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welcher Gerechtigkeit wohnt.“ (2. Petrus 3,13)

Es ist noch kein Jahrzehnt her, daß, ausgehend von den Universitäten, große Teile der Jugend von einer Welle der Unruhe ergriffen wurden und unserer Gesellschaft mit Kritik und Protesten zusetzten, die sich mit den verschiedensten ideologischen Mitteln zu artikulieren versuchten. Der ältere Marxismus brachte sich als „Neomarxismus“ in Erinnerung; eine „Neue Linke“ brachte Marxismus und Psychoanalyse in Verbindung; eine außer- bis gegenparlamentarische Opposition gab sich als „anti-autoritär“ schlechthin. Bestimmender Eindruck aber blieb, daß sich hier, mitten im Wohlstandsstaat, im Schatten des

„Wirtschaftswunders“, zunächst einmal eine ungeheure Verdrossenheit und Gereiztheit breitgemacht hatte. Nicht selten wurden in dem Hunger nach einer ganz anderen Gesellschaft, einer ganz anderen Wirtschaft, einem ganz anderen Leben geradezu apokalyptische Töne laut.

Diese Jugendunruhe der späten 60er Jahre dürfte im wesentlichen abgeklungen sein. Die Probleme, die sie ansprach, sind weit davon entfernt, gelöst zu sein. Aber die Zeit für Forderungen nach radikalen Veränderungen unserer Gesellschaft ist fürs erste wieder einmal vorbei. Allzu deutlich ist mittlerweile geworden, daß unsere allgemeinen Lebensbedingungen schon von sich aus in einem steten Wandel begriffen sind. Es sind nicht mehr die „Weltverbesserer“, sondern der Gang der Dinge selbst, der uns die verunsichernden Veränderungen zumutet. Wir wissen wieder, daß der Fortschritt auch seine „Auspuffseite“ hat, daß alle die Lebenserleichterungen und Lebenshilfen, die er brachte, nicht „umsonst“ zu haben waren. Er wird im Gegenteil gerade im Augenblick rasant teurer, und wir haben ihn nicht zuletzt auch mit immer neuen körperlichen und seelischen Belastungen und Gefährdungen zu bezahlen. Zu der Frage nach den „Grenzen des Wachstums“ tritt die Frage nach der Belastbarkeit des Menschen.

Die Jugendunruhe liegt hinter uns, geblieben aber ist uns die Einsicht, daß all die Ideologien, Ersatzreligionen und Formen von Religionsersatz, nach denen Menschen in unserem Zeitalter greifen, stärker im Licht jener allgemeinen Zerreißprobe gesehen werden wollen, der unser aller Leben, als einzelne wie in der Gemeinschaft, ausgesetzt ist. Versucht man sich einen Zugang zur Lebenswirklichkeit von heute zu verschaffen, so kann es naheliegen, beim Phänomen einer zunehmenden Anonymität unseres Lebens anzusetzen. Diese früher vor allem in Großstädten beklagte Anonymität macht sich längst auch schon in Kleinstädten und Dörfern bemerkbar, vor allem aber in den sogenannten Ballungszentren, in jenen grauen Mischzonen, in denen sich Stadt und Land bis zur gegenseitigen Unkenntlichkeit durchdringen. Die großen Bevölkerungsbewegungen der Kriegs- und Nachkriegszeit haben die Konfessionen ebenso durcheinandergemischt wie Einheimische und Heimatvertriebene, und beide wohnen in zunehmendem Maße Tür an Tür mit ausländischen Arbeitnehmern. Es ist nur eine weitere Bestätigung für diesen Trend zur Anonymisierung unseres Lebens, wenn es in den vergangenen Jahren immer wieder zu spektakulären Experimenten mit neuen Gruppenbildungen kam. Wo es sich hier im einzelnen um praktikable Modelle oder nur um weitere Symptome für den Rückgang an Gruppengeborgenheit unseres Lebens handelt, wird freilich nicht immer leicht zu entscheiden sein.

Mehr und mehr sieht sich der einzelne Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. In den Hochhäusern der Großstädte gibt es Menschen, die sich in ihrer Wohnstube vom Fernsehen über die ganze Welt informieren lassen, aber kaum noch wissen, wer eigentlich nebenan wohnt. Das Fernsehen hat uns neue Fenster zur Welt aufgestoßen. Aber gerade die Mattscheibe droht uns auch in die Unbeweglichkeit bloßer Zuschauerhaltung festzubannen. Die Massenmedien haben unseren Horizont ins Globale ausgeweitet. Was sie uns aber zeigen, ist eine Welt, die

durch wachsende Ungerechtigkeit, schleichende Hoffnungslosigkeit und ein hohes Maß an aggressiver Gereiztheit gekennzeichnet ist, eine Welt, in der die Bereitschaft, Probleme im Miteinander statt im Gegeneinander zu lösen, immer noch „unterentwickelt“ ist. Auf der einen Seite streben immer stärker auch kleine Länder nach unbedingter Unabhängigkeit, während auf der anderen Seite gerade den großen Industrienationen – man denke an die Energiekrise – ihre allzu lang verdrängte Abhängigkeit auf neue Weise zum Bewußtsein gebracht wird. Allmählich erst begreifen wir, daß alle diese Berichte von Mißständen und Katastrophendrohungen nicht von einem anderen Stern, sondern von unserer Erde handeln und daß auch wir in den hochentwickelten Industrieländern in einer Weise in die allgemeinen Tendenzen unserer Zeit hineinverstrickt sind, die eine bloße Zuschauerhaltung von selbst verbietet.

In dieser Lage fühlen sich auch Christen mehr und mehr gedrängt, das Gespräch mit der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit, mit der Gesellschaft und ihren Ideologien, zu intensivieren. Die christliche Botschaft, so wird gesagt, gelte keineswegs nur dem einzelnen Menschen. Sie müsse auch stärker zur Geltung gebracht werden in allen größeren Zusammenhängen, in denen Menschen miteinander zu leben haben. (Nicht bloß „Rechtfertigung“ des einzelnen, sondern auch ein Mehr an „Gerechtigkeit“ für die vielen!) Auf der Ganze wird man sagen können, daß die Auffassung, wonach Kirche sich auch der Verantwortung für das „Äußere“ unserer Lebensbedingungen zu stellen habe, eher an Boden gewinnt. Nicht ohne weiteres hat das aber zur Folge, daß damit automatisch schon für jedes politische Problem Lösungen gewonnen würden, auf die sich zu einigen eine Mehrheit aller Christen bereit wäre oder die gar als allein christlich mögliche anerkannt werden könnten. Längst gibt es auch schon bestimmte „Empörungsrituale“, mit denen auf Notstände zu reagieren wir uns angewöhnt haben, obwohl man uns wahrscheinlich einmal weniger nach der Heftigkeit unserer Empörung beurteilen wird als vielmehr nach dem, was wir in zäher Geduld konkret zustande bringen.

Unser Blick hat sich geschärft für die Probleme, mit denen sich unsere Mitchristen in anderen Teilen der Welt auseinandersetzen haben. Wir sehen im einzelnen auch die Schwierigkeiten, unter denen sie ihren Glauben zu bekennen versuchen. Daß regionale Umstände dabei nicht selten auf bedenkliche Weise „mitformulieren“ können, fällt in der Regel jedem am Nachbarn eher auf als an sich selbst. So kann es nicht verwundern, daß nicht wenige es lieber sähen, wenn uns, was sie als „Politisierung der Kirche“ bezeichnen, überhaupt erspart bleiben könnte.

Wovor die Kritiker dieser Politisierung warnen, ist, daß sich das Christentum auf diesem Wege an politische Tageskämpfe, an den Markt der Ideologien ausliefern könnte. (Besonders gefürchtet wird die Nähe zum Revolutionskult und zum Kult gewaltsamer Befreiung.) Die Gefahr bestehe, daß die illusionäre Hoffnung geweckt oder verstärkt werde, der Mensch könne von sich aus, aus eigener Kraft, den Zustand eines innerweltlichen Heils herbeiführen. Die Warnung vor dieser

Gefahr ist sicher richtig, aber als einziger christlicher Beitrag zur Diskussion immer wieder neu wiederholt, bleibt sie doch nur eine „negative“ Wahrheit.

Wo die einen ungeduldig traditionelle Begrenzungen ihrer Frömmigkeit durchbrechen wollen, fürchten andere, in solcher „Bewußtseinsweiterung“ die eigene Identität einzubüßen und sich lediglich an neue Einseitigkeiten auszuliefern, die ihnen nun von anderen aufgedrängt werden sollen. Schließlich kann es auch nicht verborgen bleiben, daß es Christen gibt, die sich unentwegt mit Problemen anderer Kontinente zu schaffen machen und zur gleichen Zeit von relativer Hilflosigkeit sind, wenn es sich um Lebensschwierigkeiten in ihrem eigenen Umkreis handelt.

Aufs Ganze gesehen aber wird man sagen können: Die Art und Weise, wie die großen Sorgen unserer Welt mit unseren persönlichen Lebensschwierigkeiten zusammenhängen, wie sich heute das eine im anderen widerspiegelt, dies aufzuzeigen dürfte vorerst noch nicht gelungen sein.

Die Frage, wie das Christentum heute zu verstehen sei, ob als Verkündigung, die immer zuerst den einzelnen betreffe, oder ob nun stärker seine gesellschaftspolitische Bedeutung zu betonen sei, ja ob nicht geradezu auf gesellschaftsverändernde Aktionen zu drängen wäre, diese Frage hat in den vergangenen Jahren nicht selten zu einer gewissen Polarisierung geführt. Während sich im Blick auf die Gemeinden eher ein – nach dem Ausdruck eines amerikanischen Soziologen – „milder Ökumenismus der Vororte“ beobachten läßt, findet man in größeren Zusammenhängen diese Bereitschaft zur Polarisierung heute quer durch alle Konfessionen und Kirchen. Auch hier scheinen die Fronten nach neuen, noch ungedruckten Landkarten zu verlaufen, wenn man will, ein weiteres Zeichen dafür, wie wenig sich das Christentum heute der Zerrissenheit unserer Welt entziehen kann.

Im Bereich der ökumenischen Bewegung wurden auch bereits eine Fülle von Formulierungen angeboten, mit deren Hilfe die Gefahr eines unfruchtbaren Gegeneinanders vermieden werden soll. Man sprach von einer horizontalen und einer vertikalen Dimension, von mehr „Gleichgewicht“, einem besseren „Ausbalancieren“ oder davon, wie die Gegensätze zu größerer „Ausgewogenheit“ gebracht werden könnten. Gelegentlich hat sich als Alternative zur Auseinandersetzung aber auch einfach ein Pluralismus der inneren Beziehungslosigkeit eingestellt, ein Pluralismus, der über das Fehlen eines echten Gesprächs zwischen den Gruppen kaum hinwegtäuschen kann. (Die einen wollen diskutieren und demonstrieren, die anderen wollen singen, beten und „neue spirituelle Erfahrungen“ machen. Alles natürlich immer zur gleichen Zeit!)

Die Lage wird dadurch nicht übersichtlicher, daß sich Kirche und Welt weniger denn je als in sich geschlossene Größen gegenüberstehen. Jugendliche, aber auch nicht wenige Erwachsene messen die Kirche an Erwartungshaltungen, denen die herkömmliche Volkskirche kaum zu entsprechen vermag. Religiöse Bedürfnisse wandern aus der Kirche aus, während sich andererseits die Kirche weltlichen Fragen so weit

öffnet, daß nicht selten das eigene Antworten der Kirche auf eigentümliche Weise verdeckt zu sein scheint.

Einstweilen scheint das lösende Wort in der Auseinandersetzung zwischen einem mehr „persönlichen“ und einem mehr „gesellschaftsbezogenen“ Christentum noch nicht gefunden zu sein. Weder scheint es möglich zu sein, wie einige wollten, aus dem Jesus der Evangelien einen „Revolutionär“ im modernen Sinn zu machen, noch wird sich im Zusammenhang der ganzen Bibel das Exodus-Motiv der Befreiung aus allen Diensthäusern dieser Welt und die prophetische Dimension auf die Dauer „verdrängen“ lassen, ohne daß es, in mehr oder weniger verzerrter Form, zu einer „Wiederkehr des Verdrängten“ kommen müßte.

Wo das Gespräch lebendig ist, ob innerkirchlich oder im Gegenüber zu Welt und Gesellschaft, scheinen die Gesprächspartner, auch wenn hart gerungen wird, nicht voneinander lassen zu können. Die einen, die mehr Gerechtigkeit für unsere Welt fordern, und jene, die die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt oft allzu privat stellen, scheinen irgendwie doch aneinander verwiesen zu sein. Wenn früher einmal in einer vergleichweisen Situation geraten wurde, „unter dem Evangelium zusammenzubleiben“, so gewinnt man heute den Eindruck, daß stärker nach dem Evangelium selbst gefragt werden müßte, nach seiner alle unsere Gegensätze übergreifenden Fülle, eingebunden in die Ganzheit der Bibel mit ihrer vollen Weisung von Schöpfung und Geschichte. Möglicherweise könnten wir diesen Text auf neue Weise lesen lernen, wenn wir uns ihm, verstört und umgetrieben von den Problemen unserer Zeit, zuwenden wollten, wenn wir mit dem gleichen Eifer, mit dem wir das Evangelium in den Kontext der Welt stellen, ein Wort von Hamann wahr machen wollten, wonach der Acker der Welt mit einem anderen Kalb als dem unserer weltlichen Vernunft zu pflügen wäre.

### ***Das Gespräch mit den außerkirchlichen Glaubensgemeinschaften***

„Sei schleunigst deinem Gegner wieder Freund, solange du mit ihm noch auf dem Wege bist...“ (Matthäus 5,25)

Noch heute wird das Verhältnis zwischen den Christen, die einer Kirche angehören, und den „Sekten“-Mitgliedern von vielen empfunden als ein Verhältnis zwischen den Normalen und den Abartigen, zwischen denen, die die verbürgte Wahrheit vertreten, und den Widersetzlichen, zwischen den Ordentlichen und den Ordnungsstörern. „Sekten“-Mitglieder sind fanatisch; sie wollen ihren Mitmenschen mit übertriebenem Missionseifer ihre „Wahrheit“ aufoktroieren. Sie verehren Menschen und folgen ihnen blindlings nach. Sie suchen immer neue Offenbarungen, die die alten überbieten sollen. Was „Sekten“ sind und wie „Sektierer“ glauben und leben, das wissen allzu viele allzu genau.

Aber die Wirklichkeit ist sehr viel differenzierter, als die Chiffre „Sekte“ erkennen läßt. Dazu kommt, daß die von den traditionellen Kirchen abgespaltenen und nun separat lebenden Glaubensgemeinschaften

die mit dem Wort „Sekte“ gewöhnlich gemeint sind, lebendige Größen sind, die eine Geschichte haben.

Manche von ihnen machen seit längerem eine Entwicklung zur Kirche hin durch. Die „Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten“ ist hierfür ein Kardinalbeispiel: Als apokalyptische „Welle“ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden (Miller-Bewegung in den USA), konsolidierte sie sich nach der großen Enttäuschung im prophetischen Endjahr 1844, indem sie zu einer streng separatistischen „Sekte“ wurde, mit dem Sabbat als exklusivem Heilszeichen und mit einer programmatischen Abkehr von der teuflischen „Hurenkirche“. Heute ist diese Gemeinschaft durch ihre weitverzweigte diakonische und karitative Tätigkeit und auch durch die gediegene Ausbildung ihrer Prediger durchaus weltoffen und kontaktfähig geworden.

In ähnlicher Weise begann die Pfingstbewegung in Deutschland mit einem heftigen Ausbruch fast ekstatischer Frömmigkeit (Kasseler Zungenbewegung 1907). Nun haben wir es hauptsächlich mit zwei größeren Verbänden zu tun, in denen sich die deutschen Pfingstler gesammelt haben: dem „Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr“ und der „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland“ (ACD). Sie gleichen weit mehr Freikirchen als „Sekten“ und stehen zu der ökumenischen „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland“ in einem Gastverhältnis.

Demgegenüber gibt es andere Gruppen, die im eigenen Kreis ihr Gesetz erfüllen wollen und bewußt in der Isolation verharren. Die „Gemeinden Christi“ (Churches of Christ) zum Beispiel stehen und fallen mit ihrem streng-kongregationalistischen Prinzip der Einzelgemeinde als einzig legitimer Ausprägung der Gemeinde Jesu. Die so fröhlich und zugänglich wirkenden „Mormonen“ leben in so eigenwilligen religiösen Vorstellungen, daß eine engere Verbindung mit Gemeinschaften der christlichen Tradition nicht mehr möglich erscheint. Die „Christian Science“ kann den für sie so zentralen „Wissenschafts“-Begriff nur aufrecht erhalten, wenn sie sich dem Gespräch mit den übrigen Wissenschaften entzieht. Für andere Gemeinschaften ist der Gegensatz zu den übrigen Kirchen sogar lebensnotwendig: sie müssen sich von ihnen abheben, um sich selbst zu finden (so die Neuapostolische Kirche), oder sie müssen gegen sie zu Felde ziehen, um ein zugkräftiges Programm für ihre Anhänger zu haben (so Jehovas Zeugen).

Handelt es sich hierbei um traditionelle Sondergemeinschaften, so erleben wir in jüngster Zeit den aufregenden Einbruch neuer Gruppen in unseren Raum, die sich in einem stürmischen Frühstadium ihrer Entwicklung befinden. Es sind autoritär geführte Lebensgemeinschaften, die vor allem junge Menschen faszinieren; daher wurden sie (sehr verallgemeinernd) „neue Jugendreligionen“ genannt. Sie bieten eine zuweilen fremdartig-religiöse oder sozialutopische „Gegenwelt“ an, die in einem inneren Widerspruch zur Gesellschaft steht. Die Eintretenden werden von der neuen Gemeinschaft total vereinnahmt; es kommt meist zu einer abrupten Trennung von ihrer bisherigen Umwelt und zu weitgehender Entfremdung. Das künftige Schicksal der

so „Verzauberten“ liegt völlig im Dunkel. Die betroffenen Eltern fordern daher von den Kirchen energische Warnung und hilfreichen Schutz vor „religiösem Extremismus und seelischer Abhängigkeit“.

Wir sehen also in dem Bereich der außerkirchlichen Glaubensgemeinschaften heute eine Vielfalt, die weder einen uniformierenden Generalbegriff „Sekte“ noch ein vorgenormtes gleichförmiges Verhalten diesen Gemeinschaften und Gruppen gegenüber zuläßt. Trotzdem ist es bis heute noch nicht gelungen, von der alten Leit-Formel „Sekte“ loszukommen. Offensichtlich haben wir es hier mit einem geschichtlich tief verwurzelten Verstehens- und Verhaltensmuster zu tun.

Dies ist geprägt vor allem von dem neutestamentlichen Modell, dem der Begriff der sündhaften Häresie zugrunde liegt: Wer „ein anderes Evangelium verkündet, als das, welches wir euch verkündet haben, der sei verflucht“, schreibt Paulus den „unverständigen“ Galatern (1,6ff). Nach dem 1. Timotheusbrief gilt einer, „der Fremdes lehrt“, das nicht der traditionellen „Frömmigkeit gemäß“ ist, als „aufgeblasen“ (6,3f). Und im Titusbrief heißt es: „Einen ketzerischen Menschen meide“, denn „ein solcher ist ganz verkehrt, sündigt und spricht sich selbst damit das Urteil“ (3,10f).

Daneben wirkt bei uns noch immer die im Staatskirchentum entwickelte Idee der einen normativen Wahrheit nach, der gegenüber die „Häresie“ nicht nur als Unwahrheit, sondern als ordnungswidrige und damit unmoralische „sektiererische“ Haltung verstanden wird.

Wenn es nun um das „Gespräch mit den außerkirchlichen Glaubensgemeinschaften“ gehen soll, dann müssen wir versuchen, uns von den Zwängen zu lösen, die ein so traditionsgebundenes und verallgemeinerndes Verständnis von „Sekte“ auferlegt. Dies kann gelingen, wenn man sich erneut bewußt macht, daß „Kirche“ und „Sekte“ streng aufeinander bezogene Korrelatbegriffe sind. Denn daraus folgt, daß eine sich verändernde Kirche, die weder jener der apostolischen Zeit noch der der staatskirchlichen Epoche entspricht, sich auch um eine von Grund auf neue Haltung gegenüber den getrennten Gemeinschaften bemühen muß.

Diese grundsätzliche Überlegung wird durch eine Reihe von Fakten und Erfahrungen bestätigt:

Wir leben heute in einem weltanschaulich neutralen Staat, nach dessen Grundgesetz alle Religionsgesellschaften einander prinzipiell gleichgeordnet sind. Das hier rechtswirksam gewordene Prinzip der Toleranz wird vor allem von der heranwachsenden Generation so selbstverständlich bejaht, daß eine Ablehnung fremder Glaubensformen lediglich aufgrund von Tradition und kirchlicher Autorität nicht mehr ernstlich in Frage kommen kann. Vielmehr muß genau begründet werden, was verworfen und warum eine Warnung ausgesprochen wird.

Seit der Weltkirchenkonferenz in Neu Delhi, 1961, wirken die Erfahrungen auf dem ökumenischen Feld in zunehmendem Maße auch auf den

innerkirchlichen Bereich zurück. In der ökumenischen Gemeinschaft ist die westliche Christenheit verbunden mit christlichen Gemeinschaften anderer Kulturen, die in der Begegnung mit der christlichen Botschaft andere, uns sehr fremdartig anmutende Glaubenserfahrungen machen und die zum Teil recht eigenwillige Formen kirchlichen Lebens entwickeln. Wenn hier dennoch versucht wird, die Einheit der Kirche zu realisieren, dann zwingt uns das, auch die Probleme, die wir mit den verschiedenen Glaubensgruppen im eigenen Land haben, unter neuen Perspektiven zu sehen.

Die Tatsache, daß eine große Anzahl von Menschen sich zu Religionsgemeinschaften außerhalb der traditionellen Kirchen hingezogen fühlen, macht den nachdenklich, der heute wieder ernstlich nach Aufgabe und Funktion der Kirche fragt. Was bieten diese Gemeinschaften und Gruppen dem suchenden Menschen? Geben sie ihm etwas, was die Großkirchen nicht zu geben vermögen? Angesichts der Beobachtung, daß das Suchen nach echter religiöser Gemeinschaft, das Sehnen nach einem unmittelbaren Erleben des „Heiligen“ und das Fragen nach umgreifender Wahrheit heute allgemein zunimmt, ist diese Frage aufs erste zu bejahen. Denn die Volkskirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt ist sicher nicht in der Lage, diesem religiösen Suchen voll zu entsprechen. Selbst da, wo man theologisch von einem fehlgeleiteten Glauben oder psychologisch von Primitivreaktionen sprechen muß, kann nicht bestritten werden, daß eine Anzahl der hier ins Auge gefaßten Gemeinschaften einen positiven gesellschaftlichen Beitrag leisten: Sie üben eine „sozial-hygienische“ Funktion aus, indem sie den „Schwachen“ eine ihnen gemäße Form religiöser Orientierung und Bestätigung ermöglichen.

Nicht zuletzt kann die persönliche Glaubenshaltung vieler „Sektierer“ dem Beobachter Respekt abgewinnen. Die konsequente Verweigerung des Eides und des Waffendienstes seitens der Quäker, der Ernst der Sabbathheiligung bei den Siebenten-Tags-Adventisten, die fröhliche Glaubensgemeinschaft der Mormonen, und die aufopfernde Hilfsbereitschaft bei den französischen Menschenfreunden (Amis de l'Homme) sind Beispiele hierfür. Gewiß macht eine solch überzeugende Glaubenshaltung eine Unwahrheit in der Lehre nicht zur Wahrheit. Aber sie läßt es fraglich erscheinen, ob für die Beurteilung eines fremden Glaubens die dort ausformulierte Lehre allein eine ausreichende Basis ist. Vielmehr muß die gesamte „Glaubenshaltung“ ins Auge gefaßt werden.

Grundsätzliche Überlegungen und konkrete Erfahrungen nötigen uns, das „kirchliche“ Verhalten den außerkirchlichen Glaubensgemeinschaften gegenüber zu überprüfen. Was aber soll an die Stelle der traditionellen Ablehnung und „Warnung vor den Sekten“ treten? „Zuwendung“ und „Verstehen“, „Begegnung“ und „Gespräch“ sind als programmatische Forderungen leicht ausgesprochen. Wer sich ernsthaft darum bemüht, der merkt jedoch bald, wie schwierig die Kommunikation ist. Einmal, weil Sprache, Vorstellungswelt und Leitideen auf beiden Seiten oft außerordentlich verschieden sind und der Verständigungsprozeß daher so mühsam ist, daß die Frage aufkommt, ob der Einsatz überhaupt

lohnt. Zum anderen aber ist das gegenseitige Verhältnis auch schwer belastet. Die Schatten der Vergangenheit liegen darauf. Die getrennten Gemeinschaften waren früher unterdrückte Minderheiten, während die Kirchen alleinberechtigte religiöse Großinstitutionen mit Herrschaftsanspruch waren. Im Verhalten der Vertreter beider Seiten wirkt diese Vergangenheit noch immer nach. Sie führt zu einem übertriebenen Gefühl der Sicherheit oder Unsicherheit, sie erweckt Argwohn, verleitet dazu, eine Rolle zu spielen. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß zwischen Großen und Kleinen, Starken und Schwachen eine Begegnung mit gleichen Chancen und ein Gespräch in voller Offenheit kaum zu verwirklichen ist.

Aus all diesen Gründen findet das Gespräch zwischen den Großkirchen und den außerkirchlichen Gemeinschaften noch kaum statt, und es dürfte ziemlich wirkungslos sein, es nun mit Nachdruck zu fordern. Ein anderer Punkt aber gewinnt an Bedeutung. Wir alle stehen heute als Zeitgenossen in jenem fundamentalen Wandlungsprozeß, der mit den Stichworten Säkularisation, globale Interdependenz und Zukunftsbewältigung nur vage angedeutet ist. In diesem Prozeß verändert sich wie von selbst auch der Stellenwert, den die religiösen Gemeinschaften innerhalb der gesamten Gesellschaft haben, und ebenso ihr Verhältnis untereinander. Worauf es ankommt, ist, die sich in diesem Prozeß jeweils bietenden Chancen für ein angemessenes Verhalten zu ergreifen. Das unmittelbare Gespräch zwischen Vertretern der verschiedenen Glaubensrichtungen wird immer eine dieser Chancen sein. Die Selbstfindung der Kirche, durch die sie in ihrem eigenen Auftreten freier wird, ist eine andere. Die gemeinsame Inangriffnahme der brennendsten Menschheitsfragen eine dritte.

Gerade im Zusammenhang mit dem letzten Punkt ergeben sich heute neue Aspekte: Die Notwendigkeit, die Zukunft gemeinsam zu meistern, führte in jüngster Zeit zu einem neuen Interesse an dem Phänomen religiöser Gemeinschaftsbildungen außerhalb der vorgegebenen kirchlichen Strukturen. Sie werden ernst genommen als ein Stück menschlicher Wirklichkeit, die begriffen und bewältigt werden muß, wenn wir künftig auf einer immer ausschließlicher vom Menschen abhängigen Erde leben wollen. Geheime Bedürfnisse des Menschen, Eigentümlichkeiten seiner Reaktionen auf Bedrohungen von außen oder auf Gefahren, die in ihm selbst liegen, verborgene Kräfte und „übernatürliche“ Erlebnisse, die auf diese Kräfte hinweisen – diese wichtigen Stücke unserer „menschlichen Wirklichkeit“ sind unter Umständen bei religiösen Sondergruppen besser zu erkennen als in der volkshkirchlichen Frömmigkeit. In diesem Zusammenhang stellen die „Sekten“ keineswegs jene anderen dar, die „draußen“ stehen, sondern sie bilden gerade in ihrer jeweiligen Eigenart einen integrierten Bestandteil unserer Gesellschaft.

Auch die Kirche muß das erkennen. Sie kann sich der Verantwortung ihren davongelaufenen Kindern gegenüber nicht gänzlich entziehen. Erst in näherem Kontakt erlebt man, wie gefährdet eine kleine, sich selbst isolierende Gemeinschaft ist: wie leicht sie eng und einseitig werden kann, wie rasch extreme Tendenzen auftreten, wie der

äußere Eindruck imponierender, „wunderbarer“ Ereignisse ohne ein geistliches Korrektiv verführerisch wirken kann, und schließlich, wie leicht eine Gruppe unter die Diktatur autoritärer Führer gerät. Als ein Stück Gesellschaft und darüber hinaus fast immer auch ein Stück der Weltchristenheit ist die kleine Sondergemeinschaft auf eine umfassende, sie fordernde und bergende Gemeinschaft hin angelegt, gleichgültig ob sie selbst dies will oder nicht. Es besteht eine schicksalhafte innere Verbundenheit zwischen der Großkirche und den Gemeinschaften, die sich von ihr getrennt haben. Diese Verbundenheit angemessen zu realisieren, ist die uns gestellte Aufgabe.

Wenn fragwürdige Glaubensformen und „Irrlehren“ nur bei den anderen festgestellt und verworfen werden, kann keine innere Verbundenheit in Erscheinung treten. Wenn aber die beim anderen sichtbar werdende Gefahr der Verkürzung oder Verkehrung der christlichen Botschaft als eine auch in uns selbst schlummernde Gefahr erkannt wird, die jederzeit in unserer eigenen Gemeinschaft wirksam werden kann, ja, die an vielen Orten der Kirche aufgetreten ist, dann wird eine innere Gemeinsamkeit sichtbar und es kann so etwas wie eine Solidarität im Ringen um den rechten Glauben bewußt werden.

Wenn die Kirche ihren Auftrag dahingehend versteht, zu den „Irrenden“ zu gehen und ihnen jene „christliche Wahrheit“ zu bringen, die sie selbst gültig vertritt, dann kommt darin nicht Verbundenheit, sondern ein kirchlicher Herrschaftsanspruch zum Ausdruck. Der biblische Auftrag lautet statt dessen, daß wir allen Menschen ein Zeugnis des Evangeliums Jesu Christi zu geben hätten – auch den „getrennten Brüdern“! Wie kann dieses Zeugnis des Evangeliums ihnen gegenüber geschehen? Nur als ein Zeugnis von Wahrheit und Liebe. Beides gehört so eng zusammen, daß wir uns vor der „Sünde der Einseitigkeit“ – vor einer lieblosen Wahrheit oder einer unwahrhaftigen Liebe – nur dadurch schützen können, daß wir gleichsam das eine durch das andere hindurch zu verwirklichen suchen.

Was dies konkret bedeutet, wird in der Begegnung erkennbar: Die kleinen Gemeinschaften erwarten von einer Begegnung zunächst nichts anderes, als die Akzeptierung ihrer eigenen Glaubensexistenz. Wer ihnen in „liebvollem“ Entgegenkommen nur dies gewährt oder in kritischer Ablehnung nur dies verweigert, der wird von ihnen zum „Freund“ oder „Feind“ gestempelt und so in ihr vorgegebenes System eingegliedert. Zum Partner wird er erst, wenn er ihnen als Glaubender, als ein von einer bestimmten Wahrheit Ergriffener gegenübertritt.

Nur in der Begegnung solcher Partner und nur im echten Gespräch, in dem sich beide gutwillig einander anschließen, kann das geschehen, was die Liebe in dieser besonderen Situation fordert: die Kommunikation mit dem anderen Menschen in der Gemeinsamkeit der Ohnmacht, der Hoffnung und des Gottbegnadeten Reichtums, und die gegenseitige Hilfe, um von Zwängen loszukommen und sich öffnen zu können für die befreiende Macht der Wahrheit und Liebe Gottes.

## ***Das Gespräch mit dem Okkultismus***

„... zu erkennen das Geheimnis Gottes, das Christus ist, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis.“ (Kolosser 2,3)

Aus doppeltem Grund ist das Gespräch mit dem Okkultismus – „Okkultismus“ ist zum Sammelbegriff für alle jene Weltanschauungen geworden, denen die empirische Wirklichkeit nur Vordergrund einer umgreifenden, magisch oder geistig erfaßbaren Gesamtwirklichkeit ist – vorerst besonders schwierig. Zum einen hat alles Okkulte und Esoterische wesensmäßig eine Scheu, sich nach außen zu öffnen und „bloßzustellen“. Zum anderen hat der Okkultismus aus manchen diffamierenden Äußerungen der Kirchen die Konsequenz gezogen: Er lehnt das Gespräch mit dem christlichen Partner weitgehend ab. Der heutige Okkultismus ist freilich eine außerordentlich vielseitige, schillernde Erscheinung, die geistige Höhenflüge ebenso umfaßt wie tiefe emotionale Verstrickungen. Das Spektrum reicht von den oft sehr anspruchsvollen Weltanschauungsgemeinschaften der Esoterik, des Spiritismus und Spiritualismus, der Astrologie und Ufologie über die vulgären Ausformungen des magischen und astrologischen Okkultglaubens bis hin zu den sogenannten Hexen- und Satanskulten.

Eine Sonderstellung unter den okkulten Weltanschauungsgemeinschaften nimmt die Anthroposophie ein. Durch ein hohes menschliches Ethos von allen primitiven Formen des Okkultismus getrennt, begegnet sie dem aufgeschlossenen christlichen Zeitgenossen zunächst in der Gestalt einer eindrucksvollen Lebenshaltung und bedeutender sozialer Leistungen in der Pädagogik, Medizin usw. – einer Gestalt, der sich der Christ in vielem sehr nahe fühlt, die er aber kaum zusammenreimen kann mit der esoterischen Weltschau, auf deren geistigem Boden sie gewachsen ist. Und doch wird der Christ vom Anthroposophen nicht selten zu hören bekommen, er habe erst durch die anthroposophische Geisteswissenschaft Rudolf Steiners das rechte Verständnis für Christus gewonnen sowie erfahren und gelernt, sein Leben im Sinne Christi zu gestalten. Diese Atmosphäre von Christlichkeit sowie die Bereitschaft zum offenen Austausch legen es nahe, mit der Anthroposophie das Gespräch zu suchen, weil dort der Partner seine besondere Stärke hat. Das Gespräch mit der Anthroposophie kann zum Modell, gleichsam zur Probe für die Möglichkeiten und Grenzen christlich-okkultistischer Begegnung werden. Beziehen anthroposophisches Denken und christlicher Glaube, so ist also zu fragen, ihre Schau der Wirklichkeit, ihre inneren Kräfte, die Motive ihres Handelns aus denselben Quellen?

Wie jeder Anhänger einer okkulten Weltanschauung vertritt auch der Anthroposoph ein Wirklichkeitsverständnis, das die Schranken der wissenschaftlich-technisch erkennbaren und machbaren Welt überschreitet. Viele Menschen unserer Zeit fühlen sich in einer völlig aufs Diesseits begrenzten Welt ohne Hoffnung und Heimat. Darum sind sie hingezogen zu einer Weltschau, die ihnen mächtige kosmische und übersinnliche Wirklichkeiten zu eröffnen verspricht. „In unserer anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft ist ein Anfang genommen nach beiden Richtungen hin: zu suchen sowohl wiederum nach dem übersinnlichen Menschen wie nach den Geheimnissen des Makrokosmos“, schrieb Rudolf

Steiner. So betont die Anthroposophie, schon seit über fünfzig Jahren den Anspruch des mechanistisch-materialistischen Denkens auf Alleinherrschaft überwunden und dem Menschen wieder seinen Platz im kosmisch-geistigen Weltgebäude gezeigt zu haben.

Angesichts der Krise der technologischen Zivilisation, die sich immer deutlicher abzeichnet, und der konkreten Alternativen, die die Anthroposophie auf vielen Gebieten entwickelt hat, drängt sich die Frage auf, ob hier nicht in der Tat Ansätze und Einsichten in das Wesen des Menschen und seines Verhältnisses zu der ihn umgebenden Welt vorliegen, die auch im christlichen Bereich zum allgemeinen Schaden verlorengegangen sind. Nicht die sprichwörtliche Sentenz steht zur Debatte, daß es am Himmel und auf Erden mehr Dinge gibt, als unsere Schulweisheit sich träumen läßt. Sondern es geht um eine Erfahrung, die wir heute offenbar neu zu lernen haben: daß der Mensch eingefügt ist in eine ihn umgreifende und tragende Gesamtwirklichkeit, deren Leugnung und Verlust in Selbstzerstörung endet. Erläuternd wird der anthroposophische Gesprächspartner auf den Dualismus zwischen Geist und Materie hinweisen. Er sei zwar im heutigen Entwicklungszustand notwendig, werde aber sowohl für die Erde wie für alle Lebewesen im Verlauf großer, festgelegter Evolutionszyklen überwunden. Der unsterbliche Geist wird und muß – das ist eine anthroposophische Grundüberzeugung – alle Materie beherrschen und besiegen, denn „alle Wesen können immer weiter kommen, alles ist in fortwährender Entwicklung befindlich“ (Rudolf Steiner). Der Mensch muß an sich arbeiten, um seine materiellen Wesensglieder je nach seiner Entwicklungshöhe bewußt in geistige umzugestalten.

An diesem Punkt allerdings wird ein tiefgreifender Unterschied in der Grundhaltung zwischen Christ und Esoteriker sichtbar. Das Urbild biblisch-christlicher Lebenserfahrung ist Abraham, der „Vater des Glaubens“: Gott hat ihn bei seinem Namen gerufen und ihm eine Verheißung gegeben; als Person, ein ganzer Mensch mit Leib und Seele, ist er in eine unverwechselbare Geschichte hineingestellt, auf eine Zukunft hin unterwegs, die er im Vertrauen auf Gott gewinnen oder im Ungehorsam verfehlen kann. Nicht so der Esoteriker. Er hat eine andere Grunderfahrung. „Es ist wohl etwas Großes“, sagt Rudolf Steiner, „wenn man unter einem starken Gotteseindruck lebt, aber etwas Größeres, wenn dieser Gotteseindruck sich zu einer reinen Gotteswelt entfaltet, und etwas Größtes, wenn die ganze Sinnenwelt zum durchsichtigen Vordergrund wird für eine ungeheure Weltgeistigkeit, in der sich zuletzt der höchste Gott überwältigend offenbart.“ Zwischen Gott und Mensch, zwischen Geist und Materie, schieben sich hierarchisch gestufte übersinnliche Seinswelten. Nicht so sehr in der einmaligen Geschichte seines Lebens, in seinem Vertrauen und Versagen erfährt der Mensch Gott, sondern die geistige Erkenntnis, die die Vordergründigkeit des Materiellen und Zeitlichen durchstößt, läßt ihn die geistigen Welten durchschreiten und in ihrer Fülle das Göttliche schauen.

Dieser tiefe Unterschied in der religiösen Grunderfahrung, der das christlich-anthroposophische Gespräch immer wieder an eine Grenze führt, wird im Verständnis Jesu Christi besonders deutlich. Das Christus-Ereignis steht im Zentrum anthroposophischer Welt- und Menschenschau. Alle vorchristlichen Religionen dienten seiner

Vorbereitung, alles irdische und kosmische Leben ist seit dem Mysterium von Golgatha durch den Christus-Impuls entscheidend geprägt. Durch sein auf die Erde tropfendes Blut verlegte das Geistwesen Christus, in Jesus inkarniert, seine Arbeit auf die Erde: „Eine kosmische Wesenheit ist eingeflossen in das Erdenleben, eine überirdische Wesenheit verband sich mit der Erde.“ Damit wurde der Sieg des Geistes über den Stoff endgültig vollzogen: der evolutionsbedingte luziferische Sündenfall ist aufgehoben; die Erde wird nun „durchchristet“ werden; die Menschen, von denen das „Christus in uns“ gilt, werden diese Durchchristung verwirklichen und sich die Reiche der Himmel durch die Kraft des Christus in ihrem Innern nach und nach aneignen.

Es wäre verkehrt, wollte der Christ dieser Christusdeutung gegenüber allein dogmatisch argumentieren, auch wenn sie der kirchlichen Lehrtradition in vielem konträr entgegensteht. Vielmehr sollte er zunächst die geistige Kraft und die religiöse Tiefe erkennen, in der die Anthroposophie den zentralen Gehalt des christlichen Glaubens aufnimmt. Sie kommt dabei manchen neutestamentlichen Kernaussagen nahe, etwa dem Bekenntnis zur kosmischen Herrschaft Christi. Hier werden Wirklichkeitserfahrungen angesprochen, die in der kirchlichen, zumal protestantischen Tradition vielfach verloren gingen, die aber gerade heute anscheinend eine neue Bedeutung bekommen.

Zudem begegnet dem Christen in dieser Christusdeutung das Grundmotiv der anthroposophischen Schau besonders klar: die Evolution des in die irdische Sphäre eingetauchten und darin seiner selbst bewußt gewordenen Geistes und die Einfügung menschlicher Erkenntnis und Lebensgestaltung in diese kosmische Entwicklung. Aus diesem Motiv schöpft der Anthroposoph die Antriebe seines Denkens und Handelns, darin lebt er. Durch sein Erkenntnisstreben, durch Meditation und die höheren Stufen der Imagination, Inspiration und Intuition versucht er, die vorfindliche Welt zu transzendieren und zu höheren Erkenntnissen der geistigen Welt zu gelangen. Diese wiederum sind ihm Ansporn und Hilfe, den Christus-Impuls für sich, seine Mitmenschen und die Erde wirksam werden zu lassen. In diesem Grundansatz haben auch die bedeutenden Erfolge der Anthroposophie in der Pädagogik, Heilpädagogik, Medizin, Pharmazie usw. ihre innere Wurzel.

Die anthroposophische Christusdeutung und die ihr zugrunde liegende Weltanschauung sind eindrucksvoll. Nicht nur in den sozialen Impulsen, die daraus hervorgehen und zum opferbereiten Dienst am Menschen führen, spürt der Christ Verwandtes. Etwas von der Urerfahrung christlicher Mystik, die von Paulus an durch die Jahrhunderte immer wieder das starre Gebäude kirchlicher Lehre und Institution aufbrach, scheint darin zu leben. Trotzdem wird der Christ seine innere Distanz zu diesem esoterischen Entwurf nicht los. Es ist eben doch ein anderer religiöser Wurzelboden als der seine und deshalb auch ein anderer Christus. Das wird nirgendwo so deutlich wie an der Überzeugung des Anthroposophen, sein Weg in die Welt des göttlichen Geistes vollziehe sich in immer neuen Inkarnationen. Zwar ist durch das Mysterium von Golgatha das kosmische „Luziferereignis“ aufgehoben, aber die „subjektiven Sünden“ seines Lebens muß der Mensch nach dem Gesetz von Karma und Reinkarnation abgelten. Das ist nicht fatalistisch zu verstehen. Vielmehr fordert das Wissen von Karma und Reinkarnation den

Menschen auf, sein jetziges Leben möglichst positiv zu gestalten, um „sich subjektiv im Karma zu erlösen“ (Rudolf Steiner). Dennoch bleibt diesem Denken die tiefste Erfahrung des christlichen Glaubens verschlossen: daß Leben ein einmaliges Geschenk ist, die kostbare Spanne zwischen Geburt und Sterben, unverfügbar und unwiederholbar, der Liebe Gottes sich verdankend und von ihr getragen.

Die Anthroposophie ist heute zweifellos die profilierteste esoterische Weltanschauungsgemeinschaft. Das Gespräch mit ihr ist für die Christen Bereicherung und Herausforderung. An diesem Modell christlich-okkultistischer Begegnung gemessen, scheint jedenfalls die Zeit vorbei zu sein, in der die Christen den Okkultismus in Bausch und Bogen meinten abtun zu können. In einer Zivilisation, die den menschlichen Geist einschließt in die Hoffnungslosigkeit platter Diesseitigkeit, öffnet der Okkultismus den Blick in jenseitige Welten und gibt der Hoffnung damit eine Heimat. Ist sie den „himmlischen Wohnungen“, von denen die christliche Hoffnung weiß, gänzlich fremd? Sicher nicht. Doch kann der Christ die Spannung zwischen jenem Ziel und seinem Auftrag auf dieser Erde nicht weltflüchtig aufheben. Er ist in diese Zeit und an diese Erde gewiesen.

### ***Das Gespräch mit den Weltreligionen***

„Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer.“ (Lukas 6,20). „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.“ (Matthäus 5,3)

Vor knapp zwanzig Jahren begannen, erst sehr zögernd, heute intensiver, Gespräche zwischen den Religionen, die neu sind gegenüber früheren Formen der Begegnung und darin eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit zu geben versuchen. Diese neuen Begegnungen zwischen Christen und Menschen anderer Religionen – Juden, Muslimen, Hindus, Buddhisten – entstanden, so sieht es der Theologe Hans Jochen Margull, „an den Katarakten der gegenwärtigen Menschheitsgeschichte“ und ihren Wunden. Er nennt diese Wunden: „Der Genozid an der europäischen Judenheit, der Antisemitismus in der Christenheit, die Ausrottungsmentalität zwischen Kommunismus und Christentum, der westliche Imperialismus, die Geringschätzung, wenn nicht Verachtung der nichtchristlichen Traditionen, die globale Friedensbedrohung.“ Margull fährt fort: „Dialoge entstanden an diesen Wunden, mit diesen Wunden, zur Verbindung der Wunden, zur Verhinderung weiterer Wunden.“

Es ist ein Merkmal der heutigen Weltsituation, daß unzählige Menschen durch generationenlangen politisch-wirtschaftlichen, aber eben auch geistigen und religiösen Imperialismus des Westens oft in der Tiefe ihres Wesens verletzt sind. Die „nachkolonialistische“ Epoche hat ihre religiöse Dimension, die auf lange hinaus die Akzente in den Gesprächen zwischen Christen und Nichtchristen setzen wird. Auch in Deutschland. Diese Gespräche sind gewiß nicht einfach. Der Grad der Bereitschaft der Christen, sich ihnen zu stellen, wird ein gutes Stück weit über die Überzeugungskraft ihres Glaubens entscheiden.

Für die Christen jedenfalls sind Begegnungen mit Menschen einer anderen Religion in dieser Situation eine Chance, die biblische Erfahrung

zu erneuern, daß innere Umkehr – „Buße“ sagt die Bibel – bereichert und nicht zur Selbstpreisgabe führt. Es geht also nicht um Väterschelte oder pauschale Schuldbekennnisse, sondern darum, jene „Katarakte“, von denen die Gespräche ihren Ausgang nehmen, geistlich aufzuarbeiten. Nur so sind die Christen fähig, ihren Glauben einzubringen, ihn in Frage stellen und korrigieren zu lassen, aber doch wohl auch innerlich reicher und klarer und so den anderen eine Hilfe zur Wahrheit zu werden.

Es sind vor allem zwei große Brennpunkte, in denen sich das Gespräch heute konzentriert. Die religiöse und politische Verflechtung von Judentum, Christentum und Islam, die sich heute im Nahostkonflikt bündelt, ist der eine. Der andere ist die zwischen der westlichen Welt und den östlichen Religionen sich anbahnende Begegnung, in deren Mitte die Suche des entfremdeten Menschen nach einer neuen Ganzheitserfahrung steht. Beide Male handelt es sich um Komplexe, die auch die Situation in Deutschland prägen. Neben den Christen leben Juden, und heute mehr denn je, Muslime in der Bundesrepublik. Und immer mehr Menschen machen bei uns Gebrauch von dem reichen Angebot östlicher Meditation und Religiosität.

Juden, Christen und Muslime finden sich heute durch vergangene und gegenwärtige Schuld, durch politische Verstrickung und wirtschaftliche Verflechtung, aber auch durch ein ganz langsam sich anbahnendes Verständnis für ihre gemeinsamen Wurzeln aneinander gewiesen. Dabei ist die Begegnung zwischen Juden und Christen schon wesentlich tiefer als die zwischen Christen und Muslimen oder gar zwischen Juden und Muslimen. „Wir sind Abrahams Kinder“, so bekennt jede der drei Religionen, allerdings in je verschiedener Weise. Dies Bekenntnis zu Abraham, das ein Bekenntnis zu seinem Gott ist, bedeutet Segen und Auftrag zugleich. Es bindet Juden, Christen und Muslime zusammen und gewinnt um so mehr Bedeutung, je härter es durch menschliche, politische und religiöse Konflikte in Frage gestellt wird. Stehen doch die „Söhne Abrahams“ unter der Verpflichtung und der Verheißung, Friedensstifter und Menschen der Gerechtigkeit zu sein, den Völkern zum Segen.

Aufgeschreckt durch christliche Schuld an den Juden und ihre aktuellen Folgen, lernen Christen heute das „Volk des Bundes“ und seinen Glauben in einem ganz neuen Licht sehen. Und wenn heute beispielsweise „Jüdische Gebete für Christen“ veröffentlicht werden, so ist das ein Zeichen dafür, daß es dabei um geistliche Kommunikation geht, nicht nur um theologische – und politische – Diskussion. Ein Schatz spirituellen Reichtums wartet in der jüdischen Gotteserfahrung und Frömmigkeit auf die Christen. Zudem hat die christlich-jüdische Begegnung an dem Punkt, der bisher als unüberwindliches Schiboleth galt, eine neue Offenheit gewonnen. In manchen jüdischen Kreisen ist ein tiefes Interesse an Jesus wach geworden. Nicht an dem Jesus Christus des kirchlichen Dogmas, aber an dem Juden Jesus und seinem Glauben. Dieses jüdische Interesse stellt die Christen noch einmal ganz neu vor die alte Jesusfrage: „Wer saget denn ihr, daß ich sei?“ Heute konzentriert sich freilich das Gespräch auf ein anderes Thema: Jenes so heiß umstrittene Land, das Gott Abraham und seinem Samen verheißten hatte, war nie und ist jetzt erst recht nicht aus dem jüdischen Glauben

ausgeklammert. Die Solidarität der Christen mit dem jüdischen Volk wird sich gerade hier bewähren müssen, auch wenn ihr eigener Glaube an Jesus die Grenzen von Volk und Land sprengt und die messianischen Verheißungen des künftigen Gottesreichs an diesen Einen bindet.

Der Nahe Osten wird allerdings auch zum Thema werden, wo immer Christen heute mit Muslimen zusammenkommen. Beide wissen sich – zusammen mit den Juden – verpflichtet, Zeugen des „Allmächtigen und Barmherzigen“ zu sein. Wie können sie für die Sache der Gerechtigkeit und des Friedens zusammenwirken, ohne die ihr Zeugnis seine Glaubwürdigkeit verlieren muß? Es gibt heute nicht mehr als allererste Anfänge in dieser Richtung, doch deutet sich darin bereits die tiefe theologische Problematik an, die zwischen Christentum und Islam steht. Der Islam lehnt nicht die Sendung Jesu ab, aber seinen Tod am Kreuz. Die Erfahrung von der heilenden Kraft des Leidens ist ihm fremd, und der Gedanke, daß der Allmächtige seine Herrschaft durch den „leidenden Gottesknecht“ aufrichte, nicht vollziehbar. Die politische Konsequenz liegt auf der Hand. Gleichzeitig stellt sich damit für die Christen in aller Schärfe die Frage nach der heilsgeschichtlichen Kontinuität. Wie verstehen sie den prophetischen Anspruch Mohammeds und seiner heutigen Erben?

Der zweite Brennpunkt in der Begegnung der Religionen liegt auf einer ganz anderen Ebene. Er wird dort lebendige, spannungsvolle Wirklichkeit, wo Menschen vor allem in den westlichen Industriegesellschaften immer stärker das Bedürfnis haben, die inhumanen Normen und zerstörerischen Konsequenzen der technischen Zivilisation zu durchbrechen und zu einer volleren Menschlichkeit zu finden. In diesem Bemühen stoßen sie auf die östlichen Religionen.

Während der westliche Mensch bis heute im intellektuellen und aktiven Zugriff die Welt zu gestalten und sich darin zu verwirklichen sucht, jedoch immer schmerzhafter seine Entfremdung erkennt, bietet die religiöse Erfahrung Asiens, besonders Indiens, einen anderen Weg zur Selbstfindung an: den Weg nach innen. Dieser Weg führt den Menschen in der Selbstzucht und der meditativen Übung an die Wurzeln seiner Existenz, wo er seiner wesenhaften Einheit mit allem Sein inne wird, und vermittelt ihm so eine neue, gleichsam aus der eigenen Mitte erwachsende Erfahrung seiner selbst und der ihn tragenden Gesamtwirklichkeit. Dieses Grundmotiv der asiatischen Religionen hat sehr verschiedene Ausformungen gefunden. Am konsequentesten ist der Buddha den Weg zu den Wurzeln gegangen. Deshalb hat er auch am schroffsten den illusionären, leidhaften Charakter aller konkreten Existenz und ihre Auflösung in jenem Urgrund gelehrt, der Sein und Nichts zugleich ist. Aber auch die vielen Yogawege Indiens stoßen in diese Richtung vor.

In den letzten Jahren sind im Sog westlicher Mangelerscheinungen eine Fülle von Impulsen, Praktiken und Bewegungen aus dem Raum der asiatischen Religionen nach Europa eingeströmt. Yoga und Meditation sind zu einer Massenbewegung geworden. Es ist, als entdeckten die Menschen die Erfahrungswelt der Innerlichkeit zum ersten Mal. Vor allem junge Menschen nehmen diese Neuentdeckung begierig – und kritiklos – auf.

Qualifiziertes Meditieren erschließt Tiefenschichten der menschlichen Existenz, die dem Bewußtsein sonst unerreichbar bleiben. Deshalb kann

es ein hilfreicher Weg zur Selbstfindung sein, kann die aktivistische Zersplitterung und die rationalistische Einengung unserer Wirklichkeitserfahrung aufheben und zu tiefen religiösen Erlebnissen führen. So ist auch im christlichen Bereich eine neue Meditationspraxis entstanden. Sie greift östliche Impulse und Methoden, etwa aus der Tradition des Zen, auf und verbindet sie mit dem Versuch, das kontemplative und mystische Erbe des Christentums wieder zu erwecken. Spirituelle Reichtümer, von denen die Christen nichts mehr ahnten, beginnen in diesem neuen Licht allmählich wieder zu leuchten.

Doch wird es gut sein, gerade in dieser Situation religiöser Öffnung, die schon so weit fortgeschritten ist, die Geister kritisch zu prüfen. Nicht nur, daß im mystischen Dunkel allerhand Scharlatane ihre Geschäfte machen. Nicht nur, daß in manchen Organisationen mit hauptsächlich jungen Mitgliedern eine Atmosphäre von Indoktrination und Fanatismus entstanden ist. Wichtiger ist, daß grundsätzliche Fragen der Klärung bedürfen. Wie steht es etwa mit jenem Seinsgrund aller menschlichen Existenz? Sicher wäre das Problem verkürzt, wollte man es auf den Gegensatz „Personaler Gott oder apersonale Transzendenz“ bringen. Der biblische Gott ist viel reicher als unser neuzeitlich-idealistischer Personbegriff. Etwas von dieser reichen Gotteserfahrung wieder zu entdecken, dazu könnte die Begegnung mit den östlichen Religionen gerade helfen. Andererseits bringt der christliche Glaube mit seinem Insistieren darauf, daß der Mensch Person ist, einmalig und einzigartig, vom Du Gottes in eine unverwechselbare Existenz gerufen, Grunderfahrungen menschlichen Daseins zum Ausdruck: Vertrauen und Versagen, Schuld und Gnade, Geschichte und Zukunft sind Dimensionen menschlicher Wirklichkeit, die sich nicht auflösen lassen im Eintauchen des Individuellen in ein absolutes Sein. Sie sind gebündelt in jenem biblischen Urdatum, daß Gottes Wort es ist, das alle Geschöpfe ins Leben rief, und daß es Würde und Auftrag des Menschen ist, Antwort zu sein auf dieses Wort Gottes.

Die materielle Entwicklung, ermöglicht durch die wissenschaftlich-technische Weltbemächtigung, jedenfalls nicht ohne die Christen geschaffen, kann heute zur Bedrohung der menschlichen Zukunft werden. Die östlichen Religionen haben eine ganz andere innere Haltung der sie umgebenden Welt gegenüber: nicht Distanz, sondern Einswerdung; nicht Herrschaft, sondern Teilhabe. Manche empfinden sie deshalb heute als wirklichkeitsgemäßer und menschlicher. „Selig seid ihr Armen ...“ Es scheint beinahe, als müßten mindestens die westlichen Christen diese Wahrheit, die so unaufgebbar zu Jesus gehört, von Hindus und Buddhisten wieder lernen. Wird aber eine solche Haltung nicht zum Zynismus angesichts der hungernden Millionen Asiens? Brauchen sie nicht die technische Entwicklung, um überhaupt eine Zukunftschance zu haben? Jeder einzelne dieser Millionen ist doch ein Mensch, unersetzlich, zwischen Geburt und Tod sein Leben gewinnend oder verlierend.

Nach wie vor geschieht das Gespräch der Religionen „an den Katarakten der gegenwärtigen Menschheitsgeschichte“. Die Christen können sich ihm nicht entziehen, denn sie sind ein lebendiges Stück dieser Geschichte. Sie haben aber auch keinen Grund dazu, denn sie haben etwas Unverwechselbares einzubringen „zur Verbindung der Wunden“ und „zur Verhinderung weiterer Wunden“.

## IV. Gottes Zeit – Konsequenzen und Perspektiven

### *Der Situation Raum geben*

Trifft der christliche Glaube die Wahrheit über den Menschen? Ist er „wirklichkeitsgemäß“? Wo Christen ihre „Zeitgenossenschaft“ wirklich ernst nehmen und ihren Glauben ins Gespräch mit der religiösen und weltanschaulichen Umwelt bringen, stoßen sie, heute mehr denn je, auf eine Fülle verschiedener Situationen. Sicher, es gibt einige Grundzüge, die das Gesicht einer Zeit prägen. Doch sie werden nur in der Verschiedenheit konkreter Erfahrungen und Situationen zur lebendigen Wirklichkeit. Mit den Menschen, in deren Mitte die Christen leben oder denen sie sich zuwenden, wechseln auch die Fragestellungen, Herausforderungen und Möglichkeiten der Begegnung. Damit wechselt aber auch die Gestalt, in der sie ihren Glauben mitteilen können. Das christliche Zeugnis beginnt erst in einer konkreten Umgebung zu reden: wenn es in Frage und Antwort kommunizierend eingeht in die persönlichen, sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Bedingungen, innerhalb derer es laut wird.

Was in dieser allgemeinen Formulierung vielleicht einleuchtet, wird im konkreten Vollzug zum Problem: wird doch so die „Umwelt“, die besondere Situation, in die Art und Weise mit einbezogen, in der Gott jeweils zu Wort kommt. Er erscheint je verschieden im Wechsel der Fragestellungen, Bedingungen und Konstellationen menschlicher Erfahrung.

Das Gespräch mit der Zeit wird damit zu einer ständigen Wanderung auf der Grenze. Sie ist auf der einen Seite markiert durch die in der Kirche immer wieder laut werdende Forderung der Rechtgläubigkeit, die christliche Wahrheit dürfe nicht aufs Spiel gesetzt werden. Sie muß bewahrt werden vor Vermischung und Entleerung, weil sie sonst ihre Kraft, ihre Dichte und Würze verliert. – „Wenn das Salz kraftlos wird, womit soll man's salzen?“ Die Grenze ist auf der anderen Seite markiert durch die Erwartung der Zeitgenossen, die christliche Wahrheit müsse eingehen in die konkrete Situation menschlicher Begegnung. Sie darf nicht zurückgehalten werden, sondern muß das Risiko der Hingabe eingehen, um ihre Kraft zu bewähren. – „Das Weizenkorn muß in die Erde fallen und sterben, sonst bleibt's allein“.

### *Grenzgänger*

Grenzgänger sind Menschen, die besonderen Versuchungen ausgesetzt sind. Sie haben aber auch besondere Möglichkeiten. Das gilt auch für die Grenzgänger in der Geschichte der Christenheit, die es immer gegeben hat – von Justin dem Märtyrer bis zu Paul Tillich.

Der Kirche gegenüber plädieren diese „christlichen Grenzgänger“ für Offenheit. Solidarisch mit ihr, sehen sie doch ihre Aufgabe darin, immer wieder darauf zu drängen, daß sie Rechenschaft gibt über den Grund der Hoffnung, die in ihr lebt. Sie insistieren darauf, daß sie „gegenüber jedermann“ kritisch Auskunft gibt über das eigene Denken

und den eigenen Glauben. So versuchen sie, der ständigen Gefahr zu begegnen, daß die Christen das Evangelium, seine Implikationen und Konsequenzen in ein einziges weltanschauliches oder zeitbedingtes Schema einsperren. Auch der christliche Glaube ist immer gefährdet, zur Ideologie zu werden. Recht verstanden kann ihn das Gespräch mit der Zeit davor bewahren. Es hat eine ideologiekritische Funktion.

Dieselbe ideologiekritische Funktion nehmen die „christlichen Grenzgänger“ auch nach außen hin wahr. Sie halten daran fest, daß es dem christlichen Glauben um die Sache Gottes geht. Sie bringen aber auch mit zäher Geduld immer wieder vor, daß es dort, wo die Sache Gottes vergessen oder verraten wird, auch schlecht um die Sache des Menschen steht. Das ist ihre Erfahrung, auch wenn sie oft nicht gern gehört wird. Darum sind sie allen Ideologien und Weltanschauungen gegenüber, die das Heil des Menschen in eigener Kraft und im Horizont menschlicher Möglichkeiten schaffen zu können glauben, der festen Überzeugung, der bessere Anwalt des Menschen zu sein.

### **„Gottes Sein ist im Werden“**

Dieser Buchtitel, den sein Autor, der Theologe Ernst Jüngel anders versteht, weist auf eine Erkenntnis hin, die heute ganz neu aufbricht: daß die Geschichte der Religion „post Christum“ weitergeht. Im Bereich des deutschen Idealismus wurde diese Erfahrung intensiv reflektiert, blieb jedoch für die Kirche im Grunde ein ungelöstes Problem. Aber gerade diese Erfahrung ist das Herzstück im christlichen Gespräch mit der Zeit. Behutsam und kritisch, doch offen wird es auf Spuren Gottes auch außerhalb der Kirche achten, geleitet von der biblischen Einsicht: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Der Theologe und Religionswissenschaftler Ernst Benz formulierte diese Perspektive so: „Die Heilsgeschichte realisiert sich nicht nur im Bereich der organisierten Kirchen und Glaubensbekenntnisse, sondern im Gesamtbereich der Religionsgeschichte. Heilsgeschichte ist Menschheitsgeschichte.“

Doch nicht nur nach außen, sondern auch im Innersten ihrer eigenen Gotteserfahrung begegnen Christen dieser dynamischen, offenen Perspektive. Es liegt ein tiefer Realismus darin, daß die Kirche ihr Gottesverständnis nur so formulieren konnte, daß sie zwar an der Einheit und Einzigartigkeit Gottes festhielt, ihn aber gleichzeitig in den drei „Personen“ des Vaters, des Sohnes und des Geistes am Werk sah. Das Leben hat eine „dialogische Grundstruktur“ (so der Theologe Heinrich-Hermann Ulrich), weil das Wesen Gottes selbst dialogisch ist. So schuf er den Menschen als sein „Ebenbild“ und „Gegenüber“. Mehr noch: Gott ist in die Offenheit der Geschichte eingegangen, als er in Jesus Christus Mensch wurde und das abgebrochene Gespräch mit dem Menschen weiterführte. Und so steht auch über dem Gespräch der Christen mit der Zeit die Verheißung, daß es der Geist Gottes ist, der in alle Wahrheit leiten wird.

Christen sind Kinder ihrer Zeit. Das Gespräch mit ihr zu führen und darin Gottes Heil zu bezeugen, dazu sind sie alle aufgefordert. Doch es gibt christliche Grenzgänger, die das Risiko und die Chance des Gesprächs in besonderer Weise wahrnehmen. Was sie tun, nennt man mit einem traditionellen Ausdruck, der in diesen *Impulsen* neu überdacht werden sollte, christliche „Apologetik“.

Helmut Aichelin, geb. 1924 in Stuttgart, studierte 1942-1943 Elektrotechnik und ab 1946 Theologie. Von 1951-1960 war er zunächst Vikar, dann Pfarrer in Stuttgart-Zuffenhausen, ab 1960 Studentenpfarrer in Tübingen. Seit 1968 ist er Leiter der EZW.

Michael Mildenerger, geb. 1934, ist seit 1970 Referent in der EZW. Nach dem Studium war er Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen und von 1965 bis 1970 Gemeindepfarrer auf der Schwäbischen Alb.

Wilhelm Quenzer, geb. 1922 in Konstanz, promovierte im Hauptfach Philosophie in Tübingen. Seit 1966 ist er wissenschaftlicher Referent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

Hans-Diether Reimer, geb. 1926 in Potsdam, studierte Theologie und Religionswissenschaften. 1959 promovierte er zum Dr. theol. mit einer Arbeit über „Christian Science“. Nach mehrjährigem Gemeindedienst im Raum München und Augsburg ist er seit 1971 Referent für christliche Sondergemeinschaften in der EZW.

Hannelore Schilling, geb. 1918 in Sonneberg/Thüringen, studierte Theologie in Bonn, Tübingen und Jena. Von 1956 bis 1967 gab sie Religionsunterricht an verschiedenen Schulen in Stuttgart. Seit 1967 ist sie Referentin für esoterische und okkulte Weltanschauungsgemeinschaften in der EZW.