

Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit

Zu sagen: Wir leben in einer Wendezeit, gehört heute zu den Allgemeinplätzen. Fritjof Capra hat die Wendezeit zu einem programmatischen Buchtitel gemacht¹. Hans Küng spricht von einem Paradigmenwechsel der Theologie², Eugen Biser von „glaubensgeschichtlicher Wende“³. Angesichts der Verlegenheit, die neue „Neuzeit“ zu benennen, nennt man sie entweder die „Postmoderne“ oder – vielleicht in der Hoffnung, daß niemand den Etikettenschwindel bemerkt – „New Age“. Merkwürdigerweise wird gerade „New Age“ auch im kirchlichen Raum so sehr als Provokation verstanden, daß auf den verschiedensten Ebenen inzwischen eine Art Dauerreflexion eingesetzt hat. In dieser Situation tun zwei Dinge not: eine nüchterne Einschätzung der Zeit, in der wir leben, und eine Besinnung auf das Christentum in dieser Zeit.

Postchristliche Moderne

Die entscheidende Zäsur unserer Tage liegt im Übergang von der europäisch-christlichen Neuzeit zu einer Zeit, die ich die „postchristliche Moderne“ genannt habe⁴. Diese Unterscheidung besagt Folgendes: Während die ersten Jahrhunderte der sogenannten Neuzeit in Europa wesentlich eine vom europäischen Denken und damit – in Zustimmung oder Ablehnung – eine vom christlichen Denken bestimmte Zeit war, tritt spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg in immer stärkerem Maß eine Welt ins Bewußtsein, die wir mit Johann Baptist Metz „kulturell polyzentrisch“ nennen können⁵. Die neue Situation ist von zwei Momenten wesentlich geprägt: Auf den verschiedensten Ebenen menschlichen wie gesellschaftlichen Lebens begegnen wir existentiell dem Pluralismus: der Vielzahl der Sprache, der Denkweisen, der Gesellschaftsformen, der Wirtschaftssysteme, der politischen Optionen, inzwischen aber auch der Kulturen und der Religionen. Dem entspricht ein starker Widerstand gegen den Alleinherrschaftsanspruch bestimmter Richtungen in Wirtschaft und Politik, aber auch in Kultur und Religion.

Was in Europa erst in den letzten Jahrzehnten aufgrund des Ausbaus technischer Möglichkeiten, der wachsenden Mobilität im internationalen Reiseaustausch wie auch des immer breiter gefächerten Informationsnetzes, zumal der au-

diovisuellen Technologien, bewußtseinsmäßig durchschlägt, gehört in Nordamerika seit langem zu den alltäglichen Erfahrungen. Der Pluralismus, verwirklicht in einem demokratischen Herrschaftsgefüge, beschränkt die öffentlichen Wirkmöglichkeiten von weltanschaulichen Absolutheitsansprüchen. Die Konsequenzen sind in einer nicht nur christlich-konfessionell, sondern darüber hinaus weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft unübersehbar. Gefordert wird Toleranz und Friedfertigkeit auch zwischen den Religionen. Absolutheitsansprüche jeder Art werden zurückgewiesen. Insofern der Absolutheitsanspruch historisch vor allem mit dem Christentum verbunden wird, richtet sich an dieses mehr als an alle anderen Religionen die Aufforderung, auf einen solchen Anspruch zu verzichten. Inzwischen erreicht uns aus den USA der Aufruf zu einer „nicht-normativen Christologie“ bzw. zum Verzicht, in Jesus Christus den alles entscheidenden Heilmittler der Welt zu sehen⁶.

„Postchristliche Moderne“ besagt in diesem Sinn: Wir leben in einer Zeit und Welt, in der das Christentum angesichts des vielschichtigen Pluralismus aufgehört hat, positiv oder negativ als die umfassende Norminstanz angesehen zu werden, und statt dessen – konkurrierend mit anderen Normgebern – zu einer Instanz unter anderen geworden ist.

„New Age“

Im Zeithorizont postchristlicher Moderne ist auch das mit dem Stichwort „New Age“ zusammengefaßte Spektrum vielfältiger, zum Teil unzusammenhängender Phänomene zu sehen⁷. Marilyn Ferguson, eine der großen Verkünderinnen des „New Age“, hat 1976 „die namenlose Bewegung“ auf folgende Weise charakterisiert:

„Der Geist unseres Zeitalters ist voll von Paradoxien. Er ist zugleich pragmatisch und transzendent. Er respektiert sowohl Aufklärung als auch Mysterium ... Macht und Menschlichkeit ... gegenseitige Abhängigkeit und Individualität. Er ist sowohl politisch als auch unpolitisch. Bei denjenigen, die den Geist unseres Zeitalters in Bewegung setzen und aufrütteln, sind sowohl unfehlbares Establishment als auch engagierte Radikale zu finden. Innerhalb der gegenwärtigen Geschichte hat dieses ‚Etwas‘ sowohl die Medizin als auch die Erziehung, die Sozialwissenschaft, die Naturwissenschaft und die Regierung mitsamt ihren Folgerungen angesteckt. Es wird durch in ständigem Fluß befindliche, der Schaffung hierarchischer Strukturen gegenüber widerwillige Organisationen charakterisiert, die Dogmen ablehnen. Es wirkt nach dem Prinzip, daß Veränderungen nur gefördert, nicht aber verordnet werden können; es weist wenig Manifeste auf. Es scheint etwas sehr Altes anzusprechen. Indem es Magie und Wissenschaft, Kunst als auch Technologie miteinbezieht, wird es vielleicht dort erfolgreich sein, wo alles andere versagt hat.“⁸

Das Zitat macht mehreres deutlich: „New Age“ bedeutet ein Leben in Gegensätzen und Polaritäten, ja Widersprüchen, die mit-, in- und nebeneinander existieren. Es vermischen sich „Weltliches“ und Religiöses, Gesellschaft und Indivi-

dualität, Politisches und Unpolitisches. Die religiösen Begriffe sind, wo sie positiv gebraucht werden, nicht mehr christlich gebunden, wo sie aber – wie „hierarchische Strukturen“ und „Dogmen“ – an das Christentum erinnern, negativ besetzt. Es geht um einen Weltumgang, der von „Altem“ zu lernen bereit ist, doch der Lehrmeister ist nicht mehr das Christentum. Dieses verschwindet eher namenlos unter all dem, was „versagt hat“.

Günther Schiwy, der dem „Geist des neuen Zeitalters“ im Hinblick auf das Christentum positive Züge abgewinnen möchte⁹, kommt dennoch nicht umhin, zunächst christentumskritische Momente zu nennen und auf die „Erblast des Christentums“ hinzuweisen – „Kirchen ohne Spritualität“, „die Austreibung des Heiligen aus der Natur“, das Verlangen nach dem „Gott in uns: (der) älteste(n) Ketzerei?“ –, sodann aber deutlich zu machen, daß hier gilt: „Ex oriente lux“ und somit die Bedeutung der asiatischen Religiosität zu beachten ist. Es dient nicht unbedingt dem besseren Verständnis, wenn Schiwy seinen Ausführungen nacheinander Worte von Marilyn Ferguson, Teilhard de Chardin und Karl Rahner vorausschickt.

Während meine eigene Formel „postchristliche Moderne“ einen kulturgeschichtlichen Umbruch signalisiert, hat „New Age“ zusätzlich einen kosmologisch-astrologischen Charakter. Ein anderer Name für „New Age“ ist *Wassermannzeitalter*¹⁰. Dabei geht es um die Einordnung des neuen Zeitalters in die Perioden der Tierkreiszeichen, konkreter: um den Hinweis, daß der Frühlingspunkt, der sich etwa alle 2100 Jahre rückdrehend um ein Sternbild verschiebt, heute im Übergang vom Zeichen der Fische zu dem des Wassermann steht und damit zu einem neuen Weltzeitalter einlädt. Da das Fische-Zeitalter im wesentlichen mit der Zeit nach Christus übereinstimmt, bedeutet der Eintritt in das Wassermannzeitalter seinerseits die Abkehr von den Idealen des Christentums zugunsten einer „sanften Anarchie“¹¹. Dieses Urteil bleibt auch dann bestehen, wenn man das neue Zeitalter als janusköpfig versteht und die Astrologie selbst noch einmal in Frage stellt. Für Ferguson ist auf jeden Fall der Gedanke bestimmend, „daß wir nach einem dunklen, gewalttätigen Fische-Zeitalter eine Ära der Liebe und des Lichtes betreten“ und in eine Zeit der „wahren Befreiung des Geistes“ gelangen¹². Anders gesagt: Die Zeit, die wir hinter uns lassen, war – trotz Christus – keine Zeit der Liebe und des Lichtes.

Auf die Grundtendenz dieses neuen Denkens muß man achten, ehe man zur Kenntnis nimmt, wie sich in den konkreten Erscheinungsweisen Begrüßenswertes mit Schädlich-Gefährlichem mischt. Dem diffusen Erscheinungsbild gerecht zu werden, ist aber schon deshalb so schwierig, weil der Einsatz rationaler Unterscheidungen weithin suspekt erscheint und diese daher vielfach nicht greifen.

Ansatzpunkte

Ohne den Anspruch zu erheben, eine umfassende Phänomenbeschreibung zu versuchen, seien dennoch eine Reihe von Momenten wenigstens in Kürze genannt. Dabei zeigt sich sehr schnell, daß vieles von dem, was verständlicherweise mit Zustimmung rechnen kann, auf seiner Rückseite Züge zeigt, die nicht kritiklos hingenommen werden können.

1. *Alternativ*: Gegen eine in die Irre gegangene Vernunft und Rationalität und ihre praktischen Folgen im Umgang mit der Natur und ihren Ressourcen, in der Bedrohung der Menschheit durch mörderische Kriege, aber auch durch einen immer weiter sich steigernden Konsum gibt es die Rufe nach „alternativem Leben“, nach Ausstieg, nach neuen Formen des Biologischen und Natürlichen, nach neuem Bewußtsein. Die Alternative zur Rationalität kann aber nicht Irrationalität heißen, die Alternative zu einem einseitig von den Naturwissenschaften beherrschten Weltbild nicht die Wiederherstellung des mythischen Weltbilds, die Alternative zu einer von den Göttern befreiten und zum Material menschlicher Selbstverwirklichung degradierten Welt nicht die „Wiederverzauberung der Welt“ (G. Schiwy)¹³ sein.

2. *Ganzheitlich-integral*: Gegen die Vorherrschaft der einzelnen Perspektive und des ausgeprägten Spezialistentums erhebt sich auf neue Weise der Ruf nach dem Ganzen. Es ist die Rede von holistischem Denken, von integralem Bewußtsein. Insofern die Erkenntnis des Ganzen unter dem Einsatz analytischen Denkens entrinnt und das Ganze sich ohnehin dem menschlichen Begriff und Begreifen entzieht, werden „er-gänzende“ Wege der Wirklichkeitserfassung wieder interessant. Solche Wege streben nach innen, ins Verborgene und Sprachlose, bedienen sich der Intuition und Meditation¹⁴. Der darin erreichte Bereich findet eine negative Konnotation, wo von Esoterik, auf jeden Fall, wo vom Okkulten gesprochen wird¹⁵. Da viele Einübungen in die Wahrnehmung des Verborgenen mit Wortlosigkeit verbunden und die Übenden folglich an tatsächlich oder vermeintlich Wissende – Führer, Gurus, Meister – verwiesen sind, kommt den Kriterien, nach denen Praktiken und Unterweisende beurteilt werden können, immer größere Bedeutung zu. Häufig entziehen esoterische Gruppen sich dem Einblick von außen. Vielfach sind sie organisatorisch kaum wahrnehmbar. „Unerfahrenen“ wird zudem der Einblick verwehrt, so daß es im Extremfall zu neuen Arkandisziplinen kommt¹⁶. Der Synkretismus bzw. die unterschiedslose Identifikation der Religionen als Wege in die heilende All-Einheit sind nicht selten die Kehrseite der nach Ganzheit rufenden Einstellung. Doppel- bzw. mehrheitliche Mitgliedschaften schließen sich nicht mehr aus.

3. *Gnostisch-spirituell*: Heil, Orientierung am Umfassenden, Suche nach dem tragenden Grund sind Kategorien des Religiösen. Daß sich mit „New Age“ – im Gegensatz zur Erwartung einer sich verschärfenden Säkularisierung, Religions-

und Gottlosigkeit – eine neue Religiosität verbindet, ist unbestritten. In diesem Sinn hat auch das Stichwort „Spiritualität“ sich neues Heimatrecht verschafft; der Begriff gehört jedenfalls zu denen, die das Christentum als ihm zugehörig zu verlieren droht¹⁷. Denn in dem Maß, als der Geist des Unbegreiflichen und Umfassenden eher unpersönlich und anitzlos die Welt durchlebt, wird er nicht mehr als der in die Entscheidung rufende Geist Christi erkannt, sondern als die Mikro- wie Makrokosmos durchwehende Dynamik, Energie und Lebenskraft oder auch als der „gemeinsame mystische Urgrund des Universums und der Menschheit“, der „zugleich die Religionen mit ihren Gottesbildern, Dogmen und Kulturen“ relativiert (G. Schiwy)¹⁸. Ein neuer „Pantheismus“ tritt in Erscheinung¹⁹.

Das Gesetz dieser Welt aber will „erkannt“ werden. Die wahre „Erkenntnis“ bzw. – in der traditionellen Sprache gesagt – „Gnosis“ gehört ebenfalls zu den Leitmotiven der neuen Zeit. Die Zwiespältigkeit dieses Begriffs aber ruft dringend nach Klärung²⁰. Wieweit die Verwirrung reicht, zeigt ein Postulat des zum Freundeskreis Robert Spaemanns gehörenden Philosophen Peter Koslowski, der in der Beschreibung der gesellschaftlich-kulturellen Konsequenzen der technischen Entwicklung zum Ergebnis kommt:

„In der gegenwärtigen geistigen Situation stellt sich die Aufgabe einer Vermittlung zwischen dem Offenbarungspositivismus und Fideismus einerseits und den spekulativen und theosophisch-gnostischen Traditionen des Christentums andererseits. Diese Vermittlung ist weder von katholischer noch von protestantischer Seite bisher hinreichend geleistet worden. Die Erinnerung der theosophisch-gnostischen Tradition könnte zwischen den beiden konfessionellen Antipoden der Neuzeit und Moderne vermitteln. Der konfessionelle Konflikt ist ein Kind der Moderne. Die theosophisch-gnostische Tradition könnte die konfessionellen Verhärtungen der Moderne aufweichen.“²¹

Spaemann selbst – das paßt in diesen verwirrenden Zusammenhang – fühlt sich als Katholik nicht veranlaßt, ein deutliches Votum gegen die Reinkarnation abzugeben. Das beweist die Einführung, die er zu dem posthumen Werk eines zum Katholizismus konvertierten Anhängers Rudolf Steiners, Valentin Tomberg (1900–1973), beige-steuert hat, der die Reinkarnation auch über seine Konversion hinaus vertreten hat²². Die subkutane Verbreitung eines Reinkarnationsglaubens bis in relativ breite Schichten gläubiger Christen hinein ist gleichfalls ein Signal für das Vordringen einer dem Christentum widersprechenden Religiosität.

Und das Christentum?

Wie haben wir Christen uns angesichts des angebrochenen Zeitalters zu verhalten? Was können wir lernen? Was kann man von uns erwarten? Soviel sollte schon deutlich sein: In einer Zeit, in der die Frage nach dem „Ganzen“, dem „Integralen“, dem „Umfassenden“ neu gestellt wird, kann sich das Christentum selbst nicht mit kosmetischen Korrekturen und taktischen Maßnahmen begnü-

gen; es muß seinerseits die eigene umfassende Botschaft in ihrer Gänze zum Ausdruck bringen. Michael Fuß hat entsprechend seine Kurzdarstellung des „New Age“ in der Forderung zusammengefaßt:

„Wenn New Age einen ‚Neopaganismus‘ (Religion als Öko-Kultivierung) fordert und ein erstarrtes Christentum als ‚Stadtreligion‘ (Religion der Institutionen) ignoriert, erwächst für die Christen die missionarische Herausforderung einer neuen Inkulturation (‚zweite Evangelisation‘), entschiedener ökumenischer Bemühungen und theologisch-pastoraler Überlegungen zu trinitarischer Ontologie, Theologie der Religionen, ökologischer Schöpfungslehre, Basisgemeinschaften. Gemäß dem Modell christlicher Gnosis-Rezeption sind heutige Bemühungen zu werten, New Age in eine christliche Erfahrung zu integrieren, nach der New Age bereits in der kosmischen Herrschaft Jesu Christi präsent ist und sich pneumatologisch in der Geschichte entfaltet (Enzyklika ‚Dominum et vivificantem‘ 53).“²³

Was M. Fuß herausstellt, hat es mit der Gott- und Welteinstellung der Kirche zu tun, mit unserem Gottesbewußtsein und unserer Gotteserfahrung als Christen, aber auch mit unserem Umgang mit der Welt als Schöpfung und als Menschheitsgeschichte. Es geht folglich unter anderem um eine bewußtere Verwirklichung unserer christlichen Sendung aus der Sendung des Geistes Christi heraus, um unser Gottesbild und Gottesverhältnis, um Gottes Präsenz in unserer Geschichte und in der Ordnung der Welt, um eine Kirche, die sich wieder vorrangig als von Gott gerufenes Volk versteht und als Sauerteig in einer Welt wirkt, für die sie „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist (Kirchenkonstitution 1).

1. *Missionarische Spiritualität*

Eine erste Beobachtung: Angesichts des wachsenden Pluralismus in allen Lebensbereichen kann sich das Christentum nicht mehr – pastoral – mit der Sicherung überkommener Verhältnisse begnügen. Es muß vielmehr – missionarisch – auf dem Markt der Welt in der Kraft der Botschaft des Evangeliums in den offenen Wettstreit mit allen anderen Heilsverheißungen eintreten. Der missionarische Auftrag der Kirche aber kann nicht im Vertrauen auf rechtliche Ansprüche in der Gesellschaft verwirklicht werden. Wenn die Kirche konkurrenzfähig sein will, muß die Heilsbotschaft Christi zunächst immer wieder im Leben der Christen Sauerteig und verwandelnd-erneuernde Kraft werden.

Die erneuernde Kraft des Evangeliums Jesu aber beruht nicht zunächst auf Techniken und Methoden, Organisationen und Institutionen; sie erwächst vielmehr wesentlich aus der Geistverankerung, anders gesagt: aus der *Spiritualität*. In einer so vergeßlichen Zeit wie der unseren kann sich die Kirche weder ihrer großen Traditionen rühmen noch sich gleichsam mit den noch vorhandenen gesellschaftspolitischen Privilegien beruhigen. Wenn von den christlichen Gemeinden keine geistig-geistlichen Impulse mehr ausgehen, sind sie tot. Beunruhigen sollte uns, daß Worte wie Inspiration, Kreativität und Begeisterung gleichsam aus den

Kirchen ausgezogen sind, jedenfalls „Kirche“ nicht mehr zu den ersten Assoziationen zählt, die sich mit diesen Worten verbindet. Es ist aber eine Lebensfrage der Kirchen, wo und wie der Geist Gottes in seinem Wirken heute erkennbar ist und wie geisterfüllt sich das Leben der Kirchen und ihrer Gemeinden der Welt präsentiert.

2. Trinitarisches Gottesbild

Eine zweite Beobachtung: Paul M. Zulehner hat mit anderen von einem „ekklesialen Atheismus“ gesprochen²⁴. Eine „Sonntagsmeditation“ von Josef Fischer, die gekürzt hier wiedergegeben wird, mag verdeutlichen, was gemeint ist:

„Psalm 63. Am Sonntag früh zu singen.
Gott, du mein Gott, dich suche ich.
Erster Psalm am ersten Tag der Woche.
Das ist mein erstes Wort,
weiß die Ordnung des Stundengebets.
Erster Tag der Woche –
da stock ich schon!
Montag ist doch der erste Tag der Woche!
Auf allen Kalendern!
Wenn auch erst seit ein paar Jahren,
Unbemerkt vor sich gegangene Änderung.
Umgestürzt wurde und auf den Kopf gestellt
eine jahrtausendealte Ordnung...
Arbeit *nach* der Ruhe.
Werktag *nach* dem Feiertag.
Menschenbild *nach* Gottesbild.
Ein Schimmer vom göttlichen Bauplan der Welt.
Jetzt ist er verschwunden.
Wer? Der Bauplan? Der Schimmer? Der Sonntag? ...
ER?
Dafür arbeiten Mensch und Kirche (sich zu Tode),
beginnen mit dem Montag und machen den Sonntag
zum letzten Tag (des Wochenendes):
„Ein schönes Wochenende“
wünscht der Pfarrer seiner (?) Gemeinde.
Vereinsamt liegen Stunden- und Meßbuch
verräumt in Sakristei- und Bücherschrank,
psalmodieren an gegen eine ganze Wochenendwelt
und -kirche unverdrossen am ersten Tag der Woche:
Gott, du mein Gott, dich suche ich.“²⁵

Die Frage stellt sich in der Tat: Welche Rolle spielt Gott in der Kirche und in der kirchlichen Verkündigung? Und welchen Gott verkündigen wir eigentlich? In der 8. Präfation für die Sonntage im Jahreskreis heißt es:

„Wie du eins bist mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, so ist deine Kirche geeint nach dem Bild des dreieinigen Gottes. Sie ist dein heiliges Volk, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes zum Lobe deiner Weisheit und Liebe.“

Die drei zentralen Bilder der dogmatischen Ekklesiologie – Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes – orientieren sich in der Tat am trinitarischen Gottesbild. So unvermeidlich es ist, daß die Kirche als gesellschaftliche Größe dem Menschen auch gleichsam „von außen“ zugänglich bleibt, so wichtig ist es, daß der Christgläubige weiß, daß das Wesen der Christus- und Glaubensgemeinschaft sich nicht in der Außenansicht der Kirche erschöpft bzw. daß diese ihm noch nicht das Wesen der Kirche erschließt²⁶. In diesem Sinn hat das Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985 die Kirche als Mysterium herausgestellt und gefordert, daß wir angesichts der heutigen „Anzeichen für einen neuen Hunger und Durst nach dem, was transzendent und göttlich ist“, „die Tür zur Dimension des ‚Göttlichen‘ oder Geheimnisses öffnen“ (Schlußdokument II. A. 1)²⁷. Kirche muß – anders gesagt – „mystagogisch“ sein, den Menschen wieder einweisen in das Geheimnis Gott.

Dieser Gott aber ist – mit Pascal gesprochen²⁸ – der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, der „Gott Jesu Christi“, „nicht der Philosophen und Gelehrten“. Ist aber der Gott, von dem wir sprechen, nicht doch oft genug nur der abstrakte Gott der Philosophen? Reden wir nicht alle viel zuviel über Gott als mit Gott? Ist der Gott, mit dem wir es zu tun haben, in unserer Existenz wirklich der Gott, der uns Menschen – sich selbst offenbarend und mitteilend – angesprochen hat, so daß wir mit ihm sprechen, auf sein Wort antworten und uns ihm gegenüber verant-wort-en?

3. Gottes Wort

Das führt zu einer dritten Beobachtung: Der Christ kann es sich nicht gefallen lassen, daß sein Gottesglaube eingeebnet wird in die Ebene eines alle Religionen miteinander verbindenden Gottesglaubens. In diesem Sinn kann auch „Christus“ nicht – wie es von einigen außereuropäischen Theologen geschieht – zu einem „Christusprinzip“ reduziert werden, das sich dann in der Geschichte nicht nur mit Jesus von Nazareth, sondern auch mit anderen religiösen Heilmittlern verbinden läßt, etwa mit Krishna im Hinduismus oder einem Bodhisattva im Buddhismus²⁹.

Kurt Koch hat auf der Jahrestagung der Jugendseelsorge in Passau im Frühjahr 1988 zu Recht auf den Zusammenhang zwischen dem Verlust christlichen Inkarnationsglaubens und dem Anwachsen des Reinkarnationsglaubens aufmerksam gemacht³⁰. Es sollte aber zu denken geben, daß der bekannte Mitbegründer der anthroposophischen Christengemeinschaft, Rudolf Frieling, über Jesus von Nazareth festgestellt hat:

„Das Christus-Geschehen ist in seiner Einzigkeit Geschichte allerhöchsten Ranges, so ist es der Zufälligkeit entnommen. Es ging so vor sich, wie es nicht anders sein konnte, als Geschichte zugleich Ritus und Rune. Es ist das Wort, das im Fleische erschien. Die Einzigkeit von Golgatha schließt jegliche Anwendung der Wiederverkörperungs-Idee auf den zur *sarx* herabsteigenden Christus aus.“³¹

Tatsächlich beobachten wir heute eine bedenkliche Verkehrung des Umgangs

mit den Grundfragen christlichen Glaubens. Anstatt die Botschaft von Gottes Menschwerdung in Jesus Christus zu verkünden und von Gottes sich in Jesus Christus offenbarer und den Menschen rettender Liebe zu sprechen, nimmt man im Christentum betonte, teilweise sogar dort entstandene Grundbegriffe wie Offenbarung, Glaube, Heil, Liebe, Personhaftigkeit Gottes und Personwürde des Menschen und fragt etwa: Gibt es Offenbarung nicht auch in anderen Religionen? Kommen Menschen nicht auch in ihnen zum Heil? Treffen wir nicht auch in anderen Religionen auf gläubige Menschen? Finden wir nicht auch bei Nichtchristen selbstlose Liebe? Gibt es nicht auch bei ihnen religiöse Persönlichkeiten?

Nun soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, solche Fragen dürften nicht gestellt werden. Sie sind schon deshalb legitim, weil wir im christlichen Glauben davon überzeugt sind, daß Gott wirksam das Heil *aller* Menschen will. Gerade die Stelle des Neuen Testaments, die dieses ausdrücklich sagt – 1 Tim 2, 4 –, verbindet aber diese Überzeugung mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott und dem einen Mittler zwischen Gott und Menschen: „der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit“ (1 Tim 2, 5f.).

Christlich geht der Blick von diesem einen Mittler aus und richtet sich dann auf die Welt, die Geschichte, die Menschheit. Weil wir christlich an Jesus als den Heilmittler glauben, glauben wir an Gottes universalen Heilswillen und hoffen wir – gegen allen Schein – auf das Heil der ganzen Welt. In diesem Sinn hat auch Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Dominum et vivificantem“ vom 18. Mai 1986 an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ (22) erinnert:

Das Konzil spricht ausdrücklich von „allen Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur *eine* Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (Nr. 53).

In den zuvor formulierten Fragen verläuft der Gedankengang aber umgekehrt. Es wird nämlich unterstellt, daß, weil doch Gott sich auch außerhalb des Christentums offenbart, es dort Heilsfindung gibt, gläubiges Leben und selbstlose Liebe und auch ernsthafte religiöse Persönlichkeiten, der Anspruch des Christentums, für alle Welt im Blick auf Jesus von Nazareth Heil zu verkünden, überflüssig, anmaßend und gar unberechtigt sei. Die alte Frage „Cur Deus homo?“ wird entsprechend im Sinn von „Warum hätte Gott Mensch werden sollen?“ und, wenn schon: „Warum gerade in Jesus und nur in Jesus?“ neu gestellt und negativ beschieden. Was für die Christenheit lange Anlaß zum Staunen und zur Freude war, erweist sich dann für Christen als Anlaß, sich zu schämen.

Dabei wird nur zweierlei übersehen: daß die gestellten Fragen selbst schon wieder aus einem christlichen Denkhorizont heraus formuliert sind und es keineswegs sicher ist, daß sie ohne diesen überhaupt hätten formuliert werden können, und daß es im beginnenden Dialog mit den Religionen nicht Aufgabe der

Christen ist, sich gleichsam im Spiegel der anderen selbst überflüssig zu machen, sondern die anderen als andere zu Wort kommen zu lassen. Gerade wenn sich zeigt, wie fremd und anthropomorph Nichtchristen und in diesem Sinn Nichtgläubigen die Rede von einem Gott erscheint, der sich selbst in einem Menschen – Jesus von Nazareth – total ausspricht, Wort wird und als Wort den Menschen zur Ant-Wort einlädt, bekommen Sätze wie die des Psalmisten einen völlig neuen Klang: „Unser Gott schweigt nicht; er wird kommen und seine Stimme erheben“ (Ps 50, 3)³². Gott als Wort, als Nähe, als Liebe, als Freiheit und Gnade, der dadurch, daß er den Menschen anspricht, selbst zum Du des Menschen wird, provoziert immer wieder neu die Korrektur unserer eigenen Gottesbilder.

4. *Gottese Erfahrung*

Eine letzte Beobachtung: Zu den wichtigsten Provokationen des „New Age“ gehört die Einladung, auf dem Weg der Erfahrung gleichsam hinter die Kulissen der vordergründigen Welt zu schauen. Die Frage nach dem, was kommt, was der Tod bedeutet und die Zukunft bringt, wo die Toten bleiben, welche Kräfte und Energien im Verborgenen wirken und für Ordnungen und Unordnungen in der Welt sorgen, beschäftigt viele Menschen, die sich auf okkulte und spiritistische Praktiken, aber auch andere alternative Lebensvollzüge einlassen. Die Hoffnung, auf dem Weg der Meditation und Innenschau zu einem tieferen Verständnis des eigenen Wesens zu gelangen und sich selbst so besser „in den Griff“ zu bekommen, ist weit verbreitet.

Der Christ sieht sich hier an die reiche Tradition seiner eigenen Spiritualitätsgeschichte verwiesen, an die Einübung in das Gebet, die Meditation, den Umgang mit der Heiligen Schrift, an Gebetszyklen, das Stundengebet, aber auch an die Regelmäßigkeit der Gottesdienste. Auch in priesterarmer Zeit dürften Gottesdienste nicht zunächst als konsumorientierte Angebote behandelt werden, die entsprechend, wenn die Konsumenten ausbleiben, entbehrlich werden. Sie müssen vielmehr wieder vorrangig und zunächst als vom Menschen Gott geschuldete Verpflichtungen gesehen werden, wie es in zeitgemäßer Unzeitgemäßheit vor allem der Lebens- und Gebetsrhythmus unserer kontemplativen Ordenshäuser zum Ausdruck bringt. Voraussetzung einer solchen Sicht der Dinge ist freilich, daß Christen in der Überwindung menschlicher Egozentrik Gott immer wieder neu als das Zentrum ihres Lebens entdecken.

„Gott im Hier und Heute“ ist das entscheidende Thema, das sich auch mit dem heutigen Ruf nach *Gottese Erfahrung* verbindet. Wie viele solcher Worte ist auch dieses nicht frei von Zweideutigkeiten³³. Gerade weil aber viele Begriffe in heutiger Zeit eher naiv als kritisch benutzt werden, ist es wichtiger, darauf zu achten, was sie positiv meinen, als sich übermäßig lang bei der Kritik solcher Begriffe aufzuhalten. Wer heute „Gottese Erfahrung“ sagt, ist in der Regel davon überzeugt, daß das menschliche Denken allein nicht weit genug trägt, und lebt doch in der

Hoffnung, daß von jenseits der „Grenze des Denkbaren“³⁴ her sich kundtut, was uns trägt und selbst in zerbrechenden Hoffnungen noch sinnvoll leben läßt. Die Gratwanderung führt heute zwischen der gespenstischen Maske der Gottlosigkeit und den lauten und leisen Hoffnungsrufen nach Gott hindurch.

Wie antwortet die Kirche in ihren vielen Gemeinden heute auf die Frage nach Gott? Es sind Sätze aus dem Schlußdokument der Bischofssynode 1985, die fragend festhalten:

„Wahrscheinlich sind wir nicht ganz unschuldig daran, daß besonders die Jugendlichen die Kirche als reine Institution kritisch einschätzen. Haben wir ihnen nicht sogar die Gelegenheit dazu gegeben, wenn wir zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben?“ (I, 4)

Unsere Überlegungen bieten so am Ende keine kurzfristigen Rezepte. Sie fordern eine Erneuerung in der Substanz. Wo die Substanz des Evangeliums nicht mehr als Sauerteig wirkt, ist auch die Kraft zur Unterscheidung der Geister gestorben. Das Christsein in der Nachfolge Jesu als des Wegs, der Wahrheit und des Lebens ereignet sich im konkreten Leben. Es kommt nur darauf an, daß Christen wissen, was für sie als Christen existentiell Weg, Wahrheit und Leben bedeuten, und das dann in der Kraft seines Wortes und seines Geistes im Lebensalltag bezeugen.

Ein letzter Hinweis sei dieser: Der Anfang der Weltkirche war die Zerstreung – Diaspora – der Christen Jerusalems (vgl. Apg 8, 1-4; 11, 19), die „kleine Herde“ (Lk 12, 32). Vielleicht sind es auch heute wieder kleine Gemeinden, Gemeinschaften, Gruppen, die das Evangelium in pluralistischer Gesellschaft zum Sauerteig werden und damit die Kirche überleben lassen. Dabei muß die Kirche Europas freilich den Mut haben, unvoreingenommen die Zeichen neuen kirchlichen Lebens in anderen Teilen der Welt wahrzunehmen, und auch die Bereitschaft, selbst von jungen Kirchen zu lernen, wie diese sich mühen, in ihren Kulturen und Ländern das Evangelium zu leben. „New Age“ läßt die verschiedenen Kulturen zusammenschließen. In ihrem Bewußtsein, Heil zu künden für alle Menschen, hat die Kirche Jesu Christi nichts zurückzunehmen.

ANMERKUNGEN

¹ F. Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (Bern 1982).

² Vgl. seine grundsätzlichen Ausführungen in: *Theologie – wohin?*, hrsg. v. H. Küng u. D. Tracy (Gütersloh 1984) 37–75, weitergeführt in: *Das neue Paradigma von Theologie*, hrsg. v. dens. (Gütersloh 1986).

³ E. Biser, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung* (Graz 1986); ders., *Glaubenswende. Eine Hoffnungsperspektive* (Freiburg 1987).

⁴ Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985) 448–450.

⁵ So z. B. in seinem Aufsatz: *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: *ZMR* 70 (1986) 140–153.

⁶ P. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums* (München 1988).

⁷ Aus der Fülle von hinführenden Schriften: G. Trevelyan, *Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und*

Hintergründe des „New Age“ (Freiburg 1980); M. Ferguson, *Die sanfte Verschwörung* (Basel 1982); E. Gruber, S. Fassberg, *New-Age-Wörterbuch* (Freiburg 1986); *Versuche einer Standortbestimmung*: H.-J. Ruppert, *New Age. Endzeit oder Wendezeit?* (Wiesbaden 1985); G. Schiwy, *Der Geist des Neuen Zeitalters* (München 1987); J. Sudbrack, *Neue Religiosität* (Mainz 1987); *New Age*, hrsg. v. H. Bürkle (Düsseldorf 1988); M. Kehl, *New Age oder Neuer Bund?* (Mainz 1988).

⁸ M. Ferguson, *Verschwörung* 20f.

⁹ G. Schiwy, a. a. O.; ders. in: *New Age*, hrsg. v. H. Bürkle 82–104.

¹⁰ Vgl. *Lexikon der Religionen*, hrsg. v. H. Waldenfels (= LR) (Freiburg 1988) 458f., 697f.

¹¹ Vgl. das Textzitat in H.-J. Ruppert, *New Age* 108–114

¹² M. Ferguson, a. a. O. 22; auch *New Age*, hrsg. v. H. Bürkle, 89f. ¹³ Ebd. 93.

¹⁴ Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West* (München 1988).

¹⁵ M. Kehl, a. a. O. 18–21, 106–117; J. Sudbrack, a. a. O. (Register!). Die von M. Kehl im Anschluß an P. Zulehner eingeführte, eher akademische Unterscheidung zwischen „höherem New Age“ und „Leute-New-Age“ halte ich nicht für sehr hilfreich (vgl. 13).

¹⁶ In diesem Zusammenhang sind die in der Diskussion um die neureligiösen Bewegungen entwickelten Kriterien nach wie vor nicht überholt. Vgl. dazu meine Ausführungen: *Zur Entwicklung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *ZMR* 65 (1981) 103–120.

¹⁷ Vgl. H. Waldenfels, *Spiritualität. Zur „Wahrnehmung des Geistes“ und zur „Unterscheidung der Geister“*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, hrsg. v. M. Böhnke u. H. Heinz (Düsseldorf 1985) 376–398.

¹⁸ *New Age*, hrsg. v. H. Bürkle 101. ¹⁹ G. Schiwy, a. a. O. 40–51.

²⁰ Vgl. zur Begriffsklärung K. Rudolph, *Die Gnosis* (Göttingen 1978); C. Scholten, *Art. Gnosis/Gnostizismus*, in: *LR* 210–212; E. Dassmann, *Geschichtlichkeit der Offenbarung und gnostische Bedrohung*, in: *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?*, hrsg. v. A. Görres u. W. Kapser (Freiburg 1988) 49–66. Zum Verhältnis von Gnosis und New Age J. Sudbrack, a. a. O.; M. Kehl, a. a. O. 86–105. Interessanterweise wird die Gnosis sowohl in der Diskussion um New Age wie um die tiefenpsychologische Exegese (E. Drewermann) und um die Postmoderne zum Thema.

²¹ P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung* (München 1987) 20.

²² Freiburg 1985. Vgl. die Einführung ebd. 11–15. ²³ LR 459.

²⁴ P. M. Zulehner, *Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft* (Düsseldorf 1987) 45–56.

²⁵ Ebd. 26f.

²⁶ Zum Blick von innen und außen vgl. *fundamentaltheologisch im Hinblick auf die Kirche*: H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 329–385 u. ö.

²⁷ H. Waldenfels, *Mysterium Kirche*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u. a.* (1986) 162–170.

²⁸ Vgl. dazu H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 137–139.

²⁹ Vgl. zur Neuformulierung des „Christusprinzips“: H. Waldenfels, *Modelle christlicher Soteriologie in außereuropäischem Kontext*, in: *ZMR* 71 (1987) 257–278, bes. 261–265. Das Gemeinte ist inzwischen zugänglich in Büchern wie J. Hick, *Gott und seine vielen Namen* (Altenberge 1985); R. Panikkar, *Der unbekannt Christ im Hinduismus* (Mainz 1986); P. Knitter, a. a. O.

³⁰ Die beiden Referate der Passauer Tagung sind als Ms. unter dem Titel: *Neues Bewußtsein – neue Spiritualität. Sanfte oder harte Verschwörung gegen die Jugendseelsorge?* zugänglich.

³¹ R. Frieling, *Christentum und Wiederverkörperung* (Frankfurt 1982) 24. Vgl. zur Frage der Reinkarnation ausführlicher G. Greshake, *Gottes Heil – Glück des Menschen* (Freiburg 1984) 226–244; M. Kehl, *Eschatologie* (Würzburg 1986) 68–76; H. Waldenfels, *Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf der Suche nach seiner Zukunft*, in: *LebZeug* 41 (1986) 39–50.

³² Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, *Grenze* 88–108.

³³ Vgl. ausführlicher H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 139–186 u. ö.; K. P. Fischer, *Gotteserfahrung* (Mainz 1986).

³⁴ Vgl. nochmals mein Buch: *An der Grenze des Denkbaren*; sodann K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken*, in: B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige* (Freiburg 1966) 9–79.