

Global denken – lokal handeln

Religionstheologische Überlegungen zu neuen religiösen Bewegungen

Michael Fuß, Freiburg i. Br.

Der Religionsphänomenologe H. W. Turner, Gründer des Dokumentationszentrums INTERACT für Neue Religiöse Bewegungen in Birmingham, veröffentlichte 1985 den sehr wegweisenden Artikel „Eine neue Missionsaufgabe: Weltumspannend und auf uns wartend“¹, der mit der Rätselfrage begann: „Welche religiösen Phänomene schließen den Islam als wichtigstes geschichtliches Modell gleichzeitig ein und aus?“ Die Antwort lautete:

„Die neuen religiösen Bewegungen, vor allem jene, die in Beziehung zu ethnischen Religionen stehen. Der Islam kann unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß er aufgrund der Interaktion zwischen den religiösen Traditionen der beduinischen Stämme Arabiens und dem jüdisch-christlichen Glauben unter einem kreativen einheimischen Führer entstanden ist. Das Ergebnis war eine neue religiöse Form, welche, weder beduinisch noch biblisch, innerhalb eines Stammesmilieus unter dem Einfluß einer universalen religiösen Tradition entstanden ist.“

In ähnlicher Weise stehen wir heute nochmals vor der Entwicklung einer neuen Weltreligion, die teils aufgrund der beschriebenen Interaktion zwischen ethnischer und Universalreligion entsteht, sich zum anderen Teil aber auch aus Bruchstücken verschiedener religiöser Traditionen wie ein bunter Flickerteppich neu zusammensetzt. Ihre Entstehung ist weltweit mit der Erfahrung einer tiefen Krise im persönlichen oder sozialen Bereich sowie dem Auftreten von charismatischen Persönlichkeiten verbunden, welche auf ein verunsichertes kulturelles Bewußtsein intuitiv reagieren. Diese neue Weltreligion entsteht vor unseren Augen und nach wie vor bleibt hier die Zeitanalyse K. Rahners gültig:

„Es gibt kein in sich geschlossenes Abendland mehr... Die Religionen sind ein Moment an der eigenen Daseinssituation geworden, nicht mehr bloß theoretisch, sondern konkret, und sie werden daher erlebt als In-Frage-Stellung des Absolutheitsanspruches des eigenen Christentums.“

Von seiten der religionswissenschaftlichen Theorien ist längst die Evolutionshypothese überwunden, nach der die sogenannten „primitiven“ Religionen auf das Christentum hin kulminieren; vielmehr wird man sich heute bewußt, daß alle religiösen Ausdrucksformen gleichzeitig bestehen und sich vor allem die archaische, vitale Religiosität immer wieder regeneriert. Dabei ist „archai-

1 *A New Mission Task: Worldwide and Waiting*, in: *Missiology* 13 (1985) 5–21.

sche“ Religion zunächst nicht als geschichtlich primäre, sondern als subjektive „arché“ im Sinn einer immer neu sprudelnden Quelle persönlicher Religiosität zu verstehen, die sich im Rückgriff auf „die Ursprünge“ als genuin erweist. Die heute entstehende Weltreligion ließe sich darum als „neo-archaisch“ charakterisieren. Das Thema dieser Ausführungen „Global denken – lokal handeln“ weist also in einer ersten Annäherung auf ein weltweit zu beobachtendes Phänomen hin, das sich aus subjektiver Religiosität regeneriert, noch weithin ohne klare Konturen und ohne Institution, sich aber in zahllosen lokalen Gruppen, neuen religiösen Bewegungen oder „Sekten“ verbreitet.

Es handelt sich aber doch auch im geographischen Sinn um eine Weltreligion. Die Problematik in Lateinamerika wurde bereits an anderer Stelle behandelt²; eine ganz ähnliche Situation findet sich aber seit 1990 auch in den Ländern Mittel- und Osteuropas und ansatzweise auch in der in religiös-kultureller Hinsicht noch weithin unbekanntem Volksrepublik China, wo viele Gruppierungen fundamental-christlichen, indischen oder synkretistischen Ursprungs bereits präsent sind. Das rapide Anwachsen neuer religiöser Gruppen in Lateinamerika bildet offensichtlich einen „Testmarkt“ für religiöse Veränderungen, die sich auch in Europa in der nächsten Zeit entwickeln werden. Hierbei geht es um die kreative Anpassung fundamental-christlicher, theosophischer oder synkretistischer Vorstellungen an neue Kulturräume außerhalb ihres Entstehungsgebietes (USA, Orient) unter Anknüpfung an vorhandene wirtschaftliche oder kulturelle Krisensymptome.

Zu dieser neuentstehenden Weltreligion zählen aber auch außerchristliche Bewegungen, außer den indischen etwa die vielen neubuddhistischen oder synkretistischen Religionen aus Japan, die immer stärker im westlichen Umfeld missionieren. Nach einer anfänglichen Faszination für indische Gurus kann man gegenwärtig einen neuen Trend für die weicheren Formen ostasiatischer Spiritualität beobachten, wofür das fernöstliche Yin-Yang-Symbol als Schmuckstück bei Jugendlichen nur ein Indiz ist. Dabei entstehen kuriose Mischformen, wenn etwa ein junger Ugander, Bimbo Baaba³, sich in der Tradition indischer Gurus an ein westliches Publikum wendet mit einem Rezept aus afrikanischen Heilungsriten, asiatischem Yoga und westlicher New-Age-Spiritualität.

Ähnlich der Verwandlung der süditalienischen Pizza von einer einfachen Speise des Volkes zu einem raffinierten Menü der Schickeria auf dem Umweg über ihre weltweite Verbreitung, wird von einigen Beobachtern von einem „Pizza-Effekt“ gesprochen, nach dem Elemente der traditionellen Volksreligiosität Indiens⁴, die von geschäftstüchtigen Meditationsunternehmen erfolg-

2 F. GALINDO. *Sekten in Lateinamerika – eine Herausforderung für die Kirche*, in: KM 111 (1992) 81ff.

3 Aufgetreten 1993 beim Parlament der Weltreligionen in Chicago; unveröffentlichte Dokumentation in meinem Privatbesitz.

4 Ähnliches gilt auch für die „Wiederentdeckung“ indianischer Schwitzhütten oder nord-europäischer Mythologien.

reich im Westen vermarktet wurden, heute wieder für eine ihrer angestammten Kultur entwurzelte städtische Yuppie-Kultur in den Metropolen Asiens attraktiv geworden sind.

Zusammenfassend kann man von einer „Landkarte von Religionen“⁵ sprechen, welche die Welt nicht mehr nach geographischen Verhältnissen, sondern aufgrund der gegenseitigen Durchdringung religiöser Gruppierungen einteilt.

In struktureller Perspektive erscheint diese neo-archaische Weltreligion wie ein Netzwerk. Die verschiedenen, oftmals sehr heterogenen Gruppen regionaler Verbreitung sind weltweit miteinander verknüpft; es eröffnet sich ein fast unbegrenzter Markt der Möglichkeiten religiöser Kommunikation auf der Ebene der unspezifischen, vitalen Religiosität. Bereits 1964 hat Kardinal J. Danielou diese Problematik vorhergesehen:

„Nicht der Atheismus ist das Problem von morgen; das ist eher ein neues Heidentum, welches sich selber sucht ... Atheismus ist bloß der Übergang zwischen dem Heidentum von gestern einer bäuerlichen Kultur und dem Heidentum von morgen einer industrialisierten Zivilisation. Das Heidentum von morgen, das ist die religiöse Problematik des modernen Menschen. Die Kirche muß darauf eine Antwort finden.“⁶

Wenn hier der Begriff des Heidentums nicht mehr in seinem traditionellen Sinn verwendet wird, sondern das immer neue Aufbrechen von vitaler Religiosität bezeichnet, so hier wird bereits der neue Areopag ins Auge gefaßt, von dem Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris hominis* spricht.

Die neo-archaische Weltreligion offenbart in einer weiteren Charakterisierung eine neue Phase der Kritik der Religion: Nach dem Zusammenbruch eines staatlich verordneten Atheismus erscheint ein neues Moment eines Prätheismus; Gott wird nicht mehr systematisch geleugnet – in all diesen neuen Bewegungen bricht „Gott“ wieder auf –, die Frage dreht sich aber um das genuine Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Eine solche Beziehung wird von den neuen Gruppen in ganz unterschiedlicher Weise vollzogen, sei es in der verantwortlichen Hinführung zu einer personalen Gottesbegegnung oder in der Suche nach der Göttlichkeit, die im Inneren des Menschen liegt. Mit einem spirituellen „Ego-Building“⁷ versuchen die Anhänger moderner Religiosität

5 JOHANNES PAUL II. Enzyklika *Redemptor hominis*, 11.

6 J. DANIELOU. *Christianisme et religions non chrétiennes*, in: *Études* 321 (1964) 333; Vgl. auch J. RATZINGER. *Die neuen Heiden und die Kirche*, in: *Hochland* 51 (1958–59) 1ff.

7 Hier soll die Analogie zum athletischen „Body-Building“ auf den spirituell gestählten Astralkörper angewendet werden, um zu verdeutlichen, daß die Gebets- und Meditationsformen neuer religiöser Bewegungen eher als Techniken des positiven Denkens denn als Wege des Sich-Öffnens auf ein transzendentes Geheimnis praktiziert werden. Dies gilt in gewissem Sinn für pfingstkirchliche Bewegungen, aber besonders für theologische und asiatische Methoden. Vgl. zur Thematik: Kongregation für die Glaubenslehre. *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation* (15.10.89).

ihre Göttlichkeit autonom zu verwirklichen, ohne sich der Wirklichkeit eines fordernden und schenkenden Gottes dialogisch zu öffnen⁸. Oftmals gibt sich der moderne Mensch mit allen möglichen Gottessurrogaten zufrieden, ohne zu einer lebendigen Begegnung mit dem transzendenten Gott zu finden. Mit dem passenden Bild vom „Theoplasma“ bringt der italienische Religionswissenschaftler R. Pettazzoni zum Ausdruck, wie der moderne Mensch sich sein Gottesbild je nach seinem vitalen Bedürfnis aus Knetmasse immer wieder neu formt und verändert. Hier werden die religiösen Konsequenzen der Individualisierungstendenz unserer modernen Gesellschaft deutlich, die zu einer zunehmenden Privatreligion tendiert.

Im folgenden soll die Metapher vom Netzwerk der neo-archaischen Weltreligion unter verschiedenen Aspekten verdeutlicht werden; dabei werden auch Überlegungen zu einer pastoralen Antwort der Kirche einfließen.

I. Religion als „Auffangnetz“

Hier erscheint die Ambivalenz von Religion in ihrer gesellschaftlichen Auswirkung sowohl als willkommenen wie als furchterregende Durchbrechung des oberflächlich Planbaren und weist darauf hin, daß

„Im Mittelpunkt jeder Kultur die Haltung (steht), die der Mensch dem größten Geheimnis gegenüber einnimmt: dem Geheimnis Gottes. Die Kulturen der einzelnen Nationen sind im Grunde nur verschiedene Weisen, sich der Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz zu stellen: wird diese Frage ausgeklammert, entarten die Kultur und die Moral der Völker.“⁹

Vielleicht ist es gerade dieses religiöse Element, welches eine funktionale Zivilisation erst zur Kultur¹⁰ werden läßt. Auf diesem Hintergrund wird die Relevanz und Tiefe einer Kenntnis der Religionen für das gerechte Zusammenleben in der Welt einsichtig, wie es etwa M. Kämpchen als direkte Folgerung aus dem christlichen Liebesgebot programmatisch im Titel eines seiner Bücher formuliert: „Liebe auch den Gott deines Nächsten“. Das ist kein Plädoyer für eine unkritische Absage an den eigenen Glauben und eine Toleranz, die den eigenen Standpunkt aufgibt, sondern stellt gerade den Ernstfall der eigenen Glaubensüberzeugung in der Begegnung mit anderen Glaubensweisen dar. Es genügt nicht, das Gebot der christlichen Nächstenliebe gegenüber anderen Mitbürgern auf deren soziale Sicherheit zu beschränken; die Achtung vor dem Anderen schließt ein mitfühlendes Verstehen seiner Religion ein.

8 M. FUSS. Zwischen „autonomer“ und „dialogischer“ Religion: Eine neue Phase der Religionskritik, in: G. BIEMER (Hg.). *Gemeinsam Kirche sein*. FS Oskar Saier. Freiburg–Basel–Wien 1992, 162ff.

9 Enzyklika *Centesimus annus* 24; Eine ähnliche These vertritt auch Xiping Zhuo. *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*. Frankfurt/M. 1988, 176ff.

10 Die etymologische Verbindung von „Kult“ und „Kultur“ in der gemeinsamen Ableitung von *colere* (lat.: „Gott ehren“) weist auf diese Ausrichtung hin.

Kultur als umfassender Rahmen für Religion bezieht sich auf die ganze Lebenswelt, die Welt der Arbeit, der Familie, die ganze bürgerliche Gesellschaft¹¹. Innerhalb der umfassenden Kultur unserer Tage etabliert sich eine ganze Reihe von kleineren kulturellen Nischen, oftmals aus dem Milieu der Subkultur gespeist, die zum überwiegenden Teil durch kulturelle Elemente unterschieden sind, etwa die Weise der Kleidung, der Musik, der Ernährung, die Auswahl der Freunde, der Kontakte. Hier bildet sich zunächst eine neue kulturelle Identität heraus, zu der dann noch ein eigentlich religiöser Inhalt tritt, welcher aufgrund der Verunsicherung in einer persönlichen oder sozialen Krise als willkommenes Sinnangebot erfahren wird¹². Was vordergründig als religiöse Konversion zu einer der neuen religiösen Bewegungen erscheint, ist zunächst der Ausdruck eines grundlegenden kulturellen Wechsels hin zu einer fortschreitenden Zersplitterung in immer kleinere Zellen von Subkulturen, die nicht mehr auf einer gemeinsamen Wertegemeinschaft beruhen, sondern auf einer subjektiven Auswahlmentalität. Hier erscheint die gesellschaftliche Relevanz von Religion; wird das gemeinsame Gottesbild verlassen, zerbricht auch die verbindliche Kulturgemeinschaft mit allen Konsequenzen für einen gemeinsamen Feiertagskalender, etc.

In einem solchen Zusammenspiel einer neuen Unübersichtlichkeit von kleineren kulturellen Zellen in einem größeren Horizont läßt sich Religion nur in einer dialogischen Weise definieren, die alle existentiellen Bezüge des Menschen auf Gott hin berücksichtigt. Religion ist die dynamische Inkulturation einer Transzendenzerfahrung in die Geschichte, Ethik und Riten einer Gemeinschaft. In dieser anthropologischen Betrachtungsweise taucht Gott als Bezugspunkt zunächst nicht auf; vielmehr ist die Rede von Transzendenzerfahrungen¹³, die Menschen bewußt oder unbewußt machen und die ihren unmittelbaren Ausdruck in dynamischen Inkulturationsprozessen in das jeweilige kulturelle Umfeld finden¹⁴. Neben der Konsequenz, daß die Religionsgeschichte als dynamischer Prozeß der Geistesgeschichte parallel läuft und daher auch die christliche Religion eine wirkliche „Geschichte“ hat, ergibt sich die Folgerung, daß die Erforschung von Religion zunächst die reichen Facetten einer Kultur möglichst vollständig wie ein Mosaik zusammenfügen muß, also Kulturwissenschaft im weitesten Sinne ist, aber darin nicht bloß den gemeinsamen Nenner einer gesellschaftlichen Konvention enthüllt, sondern den schöpferischen Einbruch einer qualitativ neuen Erfahrung, die dem Menschen von außerhalb seiner selbst zukommt.

11 *Gaudium et spes* 53.

12 Mit Recht lassen sich darum die neuen religiösen Bewegungen als „Initiationsriten“ und die sie erzeugenden Subkulturen als „Krisenkulte“ apostrophieren. Vgl. auch E. DAMMANN, „Primitive“ Religionen der Gegenwart, in: U. MANN (Hg.), *Theologie und Religionswissenschaft*. Darmstadt 1973, 189ff.

13 TH. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M. 1991, unterscheidet zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzerfahrungen.

14 Bereits die sprachliche Fassung des religiösen Erlebens fällt in den Bereich der Inkulturation.

Religion geht nicht in der Kultur auf, aber sie durchdringt diese und wird von Menschen rezipiert, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind. Eine „doketische“ Inkulturation, die sich nur äußerlich mit farbenfrohen Kleidern schmückt, kann darum nicht das Ziel kirchlicher Mission sein; die Begegnung mit der christlichen Botschaft aktiviert das Wertvollste einer vorhandenen Kultur und nimmt es an¹⁵. In der Umkehrung konnte Paul VI. den Bruch zwischen Kultur und Religion „das Drama unserer Zeitepoche“¹⁶ nennen. Zusammenfassend läßt sich das Verhältnis der Kirche zu anderen religiösen Ausdrucksformen als von einem doppelten Respekt bestimmt sehen,

„dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Hl. Geistes im Menschen“.¹⁷

II. Religion als „Einkaufsnetz“

Hier läßt sich an den bereits erwähnten Vergleich mit dem religiösen Supermarkt¹⁸ erinnern, wo religiös hungernde Menschen ihren Einkaufswagen mit all den Angeboten füllen, die ihnen gerade im Moment eine sofortige Instant-erlösung verheißen. Beim nächsten Einkauf kann der Warenkorb dieser „City-Religion“ (H.-J. Höhn) bereits nach ganz anderen Bedürfnissen gefüllt sein. Ein solcher „Warenmarkt der Transzendenzen“¹⁹ kann zwar einerseits zur völligen Amerikanisierung von Religion als beliebigem Konsumartikel führen, macht aber andererseits die pastorale Wachsamkeit notwendig, daß genuine Religion immer der Befreiung des Menschen dient und nicht seiner Versklavung unter das Joch von „göttlichen Meistern“, „heiligen Rezepten“ oder „geretteten Familien“²⁰. Müßte nicht eine solche undifferenzierte Auswahlreligiosität als der existentielle Aufschrei nach einem göttlichen Heiland von der Kirche entschiedener gehört werden?

Ein weiterer Punkt scheint hier wichtig, nämlich die Werbung, die oftmals ganz subtil auf die innersten Sehnsüchte des Menschen anspielt und das Kaufverhalten steuert. Die Werbung hat einen evozierenden Charakter; sie bringt das in die Öffentlichkeit, was die Menschen im Innersten begehren. Die neuen religiösen Bewegungen sind als solche Angebote zu verstehen, die auf solche intimen Dimensionen mit ihren farbenfreudigen Angeboten antworten. Bevor man die Sekten einseitig als „Menschenfänger“ kritisiert, sollte man

15 Vgl. die Überlegungen von J. RATZINGER ZUR „Interkulturalität“ des Christentums. *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, in: Asia News 141 (1994) 20ff. [Text eines Vortrags bei der FABC, Hongkong, 2. – 6. 3. 1993].

16 Enzyklika *Evangelii nuntiandi* 20.

17 *Redemptoris missio* 29.

18 Vgl. das Referat von A. LAMPE.

19 TH. LUCKMANN. *op. cit.* 180.

20 Diese Terminologie ist den Werken von Fr.-W. Haack entlehnt.

diese polare Seite beachten, denn sie evozieren ein religiöses Bedürfnis, das tief im Menschen steckt und nach Antwort verlangt. Hier erscheint nochmals die Aufgabe einer vertieften Inkulturation; fragen wir uns, ob die christliche Botschaft bereits in diese Tiefe hinabgestiegen ist²¹. Das bekannte Wort des Augustinus, „*Christus amans seipsum*“ [Christus liebt sich letztlich selber, indem er sich in den Menschen liebt], beschreibt den Inkulturationsprozeß wie einen dynamischen Zirkel, nach dem die christliche Verkündigung auf das antwortet, was im Tiefsten des Menschen auf Befreiung wartet. In der Antwort auf die – von Gott im Menschen angelegte – Sehnsucht gelangt die Inkulturation erst zu ihrem Ende weit über eine bloß geographische Ausbreitung des Evangeliums hinaus. Wo der theologische Begriff der Inkulturation allzu sehr das einseitige Geben der Kirche betont, muß er seine notwendige Balance in Beziehung zum Bemühen einer „Graswurzels-theologie“ finden, welche die Gläubigen selbst zum Subjekt ihrer Evangelisierung macht.

In einer mehr phänomenologischen Betrachtung des „Einkaufsnetzes“ lassen sich weltweit wohl drei Gruppen von neuen religiösen Bewegungen unterscheiden, die je eine ganz spezifische Antwort erfordern.

a) Eine erste Gruppe sind die asiatischen Bewegungen, und man kann hier von einer asiatischen Gegenmission sprechen. Gerade Gruppierungen aus Indien sind oftmals Weiterentwicklungen von traditionellen Religionen aus der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit. Das Neue besteht in ihrem erstmaligen Auftreten im Westen seit den 60er Jahren, vorbereitet durch das Auftreten Vivekanandas beim ersten Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago. Hier wurde der universale Missionsanspruch der Hindureligionen als Antwort auf Kolonialisierung und christliche Missionierung angemeldet. Unter den beiden Schlagworten einer „Vedantisierung“ und „Arianisierung“ der Religionen wird versucht, den Vedanta als die Mutter aller Religionen hinzustellen sowie die Religion der arischen Völker als Weiterentwicklung der „ewigen Religion“ des Hindutums zu begreifen.

Mit der Rückführung auf den Vedanta würde auch das Christentum sein Innerstes erst in diesem Licht enthüllen, illustriert durch die absurde These von einem Indienaufenthalt Jesu oder seine ursprünglichen Lehren von Reinkarnation und Vegetarianismus, die später von der Kirche willkürlich eliminiert worden seien. Viele dieser Ideen wurden von der relativierenden Toleranz der theosophischen Bewegung als willkommene Beweise für die

21 Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“ (15.03.93), Città del Vaticano 1993, S. 124f., enthält einen deutlichen Hinweis in Hinblick auf die Rezeption der Hl. Schrift: „Man darf die Inkulturation aber nie als abgeschlossen betrachten. ... In Ländern, wo die Evangelisierung erst vor kurzem stattfand, stellt sich das Problem anders. Denn dort war es wohl unvermeidlich, daß die Missionare das Wort Gottes in der Form brachten, wie es sich am Anfang in ihrem Heimatland inkulturiert hatte. Die neuen Lokalkirchen müssen sich nun bemühen, diese ihnen fremde Inkulturation der Bibel zu überwinden und zu einer anderen Form zu gelangen, die der Kultur ihres eigenen Landes entspricht.“

Manipulation des Christentums propagiert. Die Behauptung der Neo-Hinduisisten, daß Jesus von seiner Herkunft her Asiate gewesen sei, legt zwar zu Recht den Finger auf die ständige Spannung zwischen intuitiver, meditativer Erfahrung des Göttlichen (asiatische Hermeneutik) und deren dogmatischer und imperialistischer Fixierung (westliche Blutarmut des Christentums), muß aber von einer Theologie des mystischen Leibes korrigiert werden, wenn sie einseitig die Auflösung aller göttlicher Transzendenz in das subjektive Empfinden propagiert.

Seit 1964, in der Folge des Eucharistischen Weltkongresses in Bombay, hat sich die radikale Hindu-Organisation VHP²² mit dem Ziel der „Arianisierung“ konstituiert. Unter ihrem Dach sind weltweit fast alle religiösen Gruppierungen indischen Ursprungs vertreten mit dem erklärten Ziel, die arischen Völker²³ wieder zu ihrer ursprünglichen Religion zu führen. Über die Propagierung einer möglichen „Doppelmitgliedschaft“ in Christentum und indischer Spiritualität (Yoga) hinaus soll das Christentum vom Hinduismus assimiliert und schließlich ausgetrocknet werden nach dem Modell der Überwindung des Buddhismus in Indien durch die Philosophie Shankaras. Nicht von ungefähr haben Organisationen wie die „Transzendente Meditation“ oder die „ISKCON“ konkrete Entwürfe für eine theokratische Gesellschaftsordnung²⁴ entwickelt.

b) Eine zweite Gruppe kann man als okkulte Schattenreligionen bezeichnen, die das Umfeld der westlichen Esoterik und einer neuen Gnosis umfaßt. Gleichsam von Beginn der jüdisch-christlichen Tradition zeigt sich der „Schatten“, im Sinne von C.G. Jungs Überlegungen zur Polarität der menschlichen Persönlichkeit, als ständiger Begleiter von Religion in ihrer sichtbaren Struktur. Diese verborgene Schattenseite kommt immer wieder in Umbruchssituationen, gesellschaftlichen Paradigmenwechseln oder persönlichen Lebenskrisen an die Oberfläche, genährt aus der sich stets regenerierenden vitalen Religiosität. Durch die Jahrhunderte hindurch wurden solche Formen dann häufig als magisch, häretisch und sektiererisch abqualifiziert. In dem heutigen gesellschaftlichen und religiösen Umbruch bricht dieser „Schatten“ wieder hervor in der unübersichtlichen Spiegelung der New-Age-Spiritualität. Hier zeigt sich die Dimension der vitalen, archaischen Religion als notwendig komplementärer Faktor jeder meta-kosmischen Offenbarungsreligion.

c) Eine dritte Gruppe der neuen religiösen Bewegungen läßt sich als post-christliche Gemeinschaften bezeichnen. Dies sind Bewegungen, die sich auf

22 E. ZEITLER, *Der Papstbesuch in Indien – interpretiert von Hindu-Extremisten*, in: ZMR 49 (1965) 115ff.; H. B. KANSAL, *Vishva Hindu Parishad – World Wide Body*, in: *Hinduismus – Die Philosophie der Menschheit* (5th European Hindu Conference). Frankfurt 1992, 91ff.; S. NAG, „*Indien den Hindus!*“, in: KM 113 (1994) 124ff.

23 Außer den indoeuropäischen Völkern gehören dazu alle Staaten des britischen Commonwealth – von den USA über Südafrika bis Neuseeland.

24 Vgl. das Programm der Naturgesetzbewegung oder Visnupada, H. *Varnâsrama-Manifest der sozialen Vernunft*. Vaduz 1981.

einem christlichen Boden konstituieren, die aber nicht christlich sind. Man kann dabei an Bewegungen wie Zeugen Jehovas, Mormonen, die Vereinigungskirche oder das Universale Leben denken. Sie sind nicht christlich, weil sie eine ganz neue Offenbarung vertreten, die sich neben die biblische stellt und diese nur noch zur Legitimierung ihrer „höheren“ Wahrheiten benutzt. Gleichzeitig sind sie aber gehalten, ihre neuen religiösen Erfahrungen notwendigerweise im Rückgriff auf biblische Traditionen zum Ausdruck zu bringen, da in unserem Kulturraum keine andere Terminologie zum Ausdruck religiöser Inhalte zur Verfügung steht.

H. Turner²⁵ hat mit dem Jahr 1546, welches einerseits das Todesjahr M. Luthers und damit den Beginn der konfessionellen Aufspaltung der Christenheit bezeichnet, in welchem aber auch die erste neue Religion in Kolumbien dokumentiert ist, die aus einer Interaktion von Christentum und ethnischer Religiosität entstanden ist, eine wichtige Beobachtung verknüpft. Während sich auf der Seite des Protestantismus in der Folge durch Abspaltung die klassischen Sekten gebildet haben, stehen auf der anderen Seite genuine Neureligionen, die allerdings ihre Lehre in der Terminologie der herrschenden christlichen Kultur ausdrücken und eifrig die Bibel zur Unterstreichung ihrer neuen Lehren zitieren. Jedoch handelt es sich dabei – bei äußerlicher Ähnlichkeit – nicht um „Sekten“ im Sinne von E. Troeltsch, also nicht um Abspaltungen, sondern um eigenständige Krisenkulte, die durch die Interaktion von archaischen mit kulturell dominierenden Religionen entstanden sind. Die religionsgeschichtliche Erforschung der erwähnten postchristlichen Bewegungen macht deutlich, daß Krisenkulte seit der Mitte des letzten Jahrhunderts verstärkt im westlichen Umfeld auftreten.

Im statistischen Sinn hat man die Anhängerschaft der neuen religiösen Bewegungen oft mit der Spitze eines Eisbergs verglichen, deren vergleichsweise geringe Zahl leicht über die grundlegenden Veränderungen im religiösen Bewußtsein hinwegtäuscht. Bei aufmerksamer Beobachtung scheint sich gegenwärtig ein weiterer Trend zu stabilisieren, der zu einer entscheidenden Charakterisierung dieser neuen, noch weithin fluktuierenden Weltreligion beiträgt. Die Zeit der entschiedenen Zugehörigkeit zu neuen religiösen Bewegungen – wie übrigens auch zu den Kirchen – ist offensichtlich bereits im Schwinden begriffen; in der schnelllebigen Moderne organisiert sich die vagabundierende Spiritualität eher in losen Netzwerken, die unterschiedlichen Mentalitäts- und Bedürfnisstrukturen zu entsprechen scheinen. Beispielfhaft seien hier vier dieser globalen Netzwerke aufgezählt:

a) das fundamentalistische Netzwerk, welches gleichermaßen evangelikale und katholische Gruppen in einer transkonfessionalen Bewegung²⁶ um-

25 *Tribal Religious Movements, New*, in: *Encyclopedia Britannica* (1974 ed.), Bd. 18, 697–705.

26 Vgl. G. GASSMANN – H. MEYER (Hg.). *Neue transkonfessionelle Bewegungen*. Frankfurt 1976.

schließt. Hier entsteht ein Ersatz-Christentum, das die Wahlmöglichkeiten betont und zu einem Absaugen aus den traditionellen Gemeinden führt, indem die Gläubigen zu den Zentren und Heiligtümern ihrer Spiritualität pilgern und dort ihre geistlichen Bedürfnisse pflegen. Zu erinnern wäre auch an die „elektronische Kirche“, die weltweit in einem Meganetzwerk operiert. Diese religiösen Medienkonzerne, die etwa in Lateinamerika²⁷ vertreten sind, werden inzwischen per Satellit ebenso in Vladivostok wie in München empfangen.

b) das pfingstkirchlich/charismatische Netzwerk legt größeren Wert auf die emotional bestimmte Heilungsdimension. Hier ist oft die Vorstellung der „Entrückung“ maßgebend, nach der die auserwählten Mitglieder der „wahren“ Kirche bereits aus diesem irdischen Jammertal befreit sind und folglich auch keine Verantwortung mehr für die Gesellschaft übernehmen müssen; einzig die geistige Wiedergeburt zählt. Ähnliches gilt auch für die zunehmenden unabhängigen Gemeindegründungen²⁸.

c) Das Netzwerk des New-Age vereint höchst heterogene Gruppen unter der Vision eines kommenden Wassermannzeitalters. Hergeleitet aus theosophischen Bemühungen, die Traditionen von Ost und West in einen evolutionären Spiritismus zu verschmelzen, ist es durchaus nicht unpolitisch. Erinnert sei an das Bemühen, welches 1993 beim Weltparlament der Religionen in Chicago auch von Vertretern der Vereinten Nationen²⁹ unterstützt wurde, ein ständiges „Weltparlament der Religionen“ an der Seite der Vereinten Nationen zu etablieren, in dem etwa neuheidnische Wicca-Priesterinnen oder spirituelle Therapeuten synkretistischer Heilungsgruppen ihren gleichberechtigten Sitz neben den Vertretern der großen Weltreligionen haben werden. Am Sitz der EU in Brüssel gibt es eine Lobby neureligiöser Bewegungen, welche für eine extreme Toleranz in religiösen Fragen kämpft.

Am Rande dieser optimistischen Religion des Indifferentismus entwickelt sich in jüngster Zeit das Netzwerk der virtuellen Realität, wo weithin an der Öffentlichkeit vorbei eine völlige Auflösung aller Werte propagiert wird. Mit Fantasy-Spielen für Erwachsene³⁰, mit CD-Roms der Heavy-Metal-Musik, mit Trivalliteratur, deren destruktive Botschaften selbst den Satanismus noch in den Schatten stellen, und mit unkontrollierbaren Internet-Angeboten wird der postmoderne Werterelativismus ins Extrem gesteigert. Diese Produkte stellen weithin die Konsummedien der nachwachsenden Generation dar.

27 H. ASSMANN. *La iglesia electronica y su impacto en América Latina*. San José: Ed. DEI 1987.

28 Etwa die Anskar-Kirche in Hamburg; vgl. W. KOPFERMANN. *Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft*. Hamburg/Mainz 1990.

29 Vgl. R. MULLER in: J. BEVERSLUIS (Hg.). *A Sourcebook for the Community of Religions*. Chicago: The Council for a Parliament of the World's Religions 1993, IXf.

30 Vgl. „Alles über den Priester“ von Advanced Dungeons & Dragons mit Anleitungen zur Schaffung beliebiger mythischer Priesterschaften; B. DÜRHOFT. *Educatio magica. Fantasy-Spiele – Spiele zum Verderben?* München 1991.

d) Ein letztes Netzwerk bezieht sich auf die archaischen und ethnischen Religionen, wie sie etwa in den afro-brasilianischen oder -amerikanischen Bewegungen, in den Unabhängigen Kirchen Afrikas, in nationalen Ursprungsmythen³¹ oder in den Cargo-Kulten Ozeaniens, aber auch bei den europäischen³² Neu-Schamanen, Neu-Germanen oder Neu-Heiden gelebt werden. Solche Synkretismen, die sich weltweit durch die Interaktion traditioneller ethnischer Vorstellungen und einer überlegenen Kultur herausbilden, entwickeln anstelle einer Eschatologie eher eine „Protologie“. Gegenüber dem modernen Fortschrittsglauben holen sie, in einer romantischen „Wiederverzauberung“ der Welt, die alten Götter wieder hervor und bieten eine holistische Interpretation von Kosmos und menschlichem Mikrokosmos. Das Göttliche erscheint unmittelbar in den primären und vitalen Lebensrealitäten.

Dieser knappe Überblick über Strukturen und Inhalte globaler religiöser Netzwerke zeigt deutlich die zunehmende Personalisierung von Religion angesichts eines grundlegenden Wechsels des gesellschaftlichen Paradigmas. Weltweit erfahren sich die Menschen in einer offenen, krisengeschüttelten „Risikogesellschaft“ (U. Beck), wobei nicht nur einige wenige, sondern alle bisherigen Bezüge und Werte in einen neuen Rahmen gestellt werden. Wo die Gesellschaft selbst zum Risiko, zum krisenhaften Wagnis wird, läßt sich der Trend zur Fragmentisierung und Individualisierung nicht aufhalten. Diese zunehmende Personalisierung aller Lebensbereiche wird von U. Beck in einem Dreischritt analysiert, der sich gleichzeitig als Modell für das Entstehen von neuen religiösen Bewegungen wie auch als Herausforderung an die Kirche präzisieren läßt:

„*Herauslösung* aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditioneller Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge („Freisetzungsdimension“),

Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen („Entzauberungsdimension“) und – womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird –

eine *neue Art der sozialen Einbindung* („Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension“).“³³

Dies führt zu einer „Bastelbiographie“³⁴, indem dem entwurzelten Einzelnen gleichsam Bausätze biographischer Kombinationsmöglichkeiten angeboten werden, und schließlich zu einem subjektiven Glaubens-Cocktail.

31 Etwa dem Tungun-Mythos in Korea.

32 Daß sich die neo-archaischen Bewegungen in Europa von den vitalen Neureligionen der Zweidrittelwelt durch die künstliche Wiederbelebung erstorbener Traditionen unterscheiden, tut hier nichts zur Sache.

33 U. BECK. *Risikogesellschaft*. Frankfurt/M. 1986, 206.

34 P. GROSS. *Bastelmentalität: ein postmoderner Schwebezustand?*, in: T. SCHMID (Hg.). *Das pfeifende Schwein*. Berlin 1985, 63ff.

III. Religion als „Tragenetz“

Einige wenige Überlegungen mögen sich mit den Folgerungen für eine missionarische Pastoral befassen. Es wurde bereits deutlich, daß Religionen heute verstärkt als Biographie zu lesen sind. Die Personalisierung des religiösen Erlebens wird somit zum neuen Kontext der Inkulturation. Hier vollzieht sich wirklich eine anthropologische Wende mit allen Konsequenzen, analog einer „Christologie von unten“. Es geht nicht nur um soziologische Studien³⁵, die zum Entwurf von missionarischen Strategien dienen, sondern um einen theologischen Prozeß. Das „Hinabsteigen in das Fleisch“ findet seine Polarität im „Geborenwerden aus der Jungfrau Maria“, die hier als Vertreterin der ganzen religiösen Menschheit gilt. Die Kirche steht heute wieder in diesem schmerzhaften Prozeß des Gebärens, wo die Analogie von Inkarnation und Inkulturation ihre notwendige Polarität in einer Graswurzeltheologie finden muß, d. h. im demütigen Hören auf die Weise, in welcher die suchenden Menschen unserer Zeit den tragenden Sinn des Lebens suchen und vollziehen: „Der Mensch ist der Weg der Kirche“³⁶, betont Johannes Paul II. immer wieder und faßt damit in Kurzform das Programm des II. Vatikanischen Konzils zusammen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“³⁷

In einem programmatischen Entwurf spricht J. B. Metz³⁸ von einer „lebensgeschichtlichen Dogmatik“ und nennt als Aufgabe von Theologie, eine „Existentialbiographie“ zu erstellen, bei der die Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird:

„Lebensgeschichtliche Theologie erhebt das ‚Subjekt‘ ins dogmatische Bewußtsein der Theologie. Damit ist aber keineswegs einem neuen theologischen Subjektivismus das Wort geredet. ‚Subjekt‘ ist ja nicht eine beliebige, austauschbare Bestimmung. Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer wieder sich neu identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik zu erheben; heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen.“³⁹

Im Hinblick auf dieses neue Ernstnehmen der anthropologischen Wende für die dogmatische Arbeit darf daran erinnert werden, daß das Christentum

35 Sehr aktuelles Material zur biographischen Religionsforschung bietet H. STENGER. *Die soziale Konstruktion okkulturer Wirklichkeit*. Opladen 1993.

36 *Redemptor hominis* 14.

37 *Gaudium et spes* 1.

38 Theologie als Biographie?, in: J. B. METZ. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977, 195ff.

39 Ebd., 196.

immer eine „biographische Religion“ gewesen ist, wo Menschen ihre persönliche Biographie an der objektiven Lebensgeschichte Jesu Christi ausgerichtet haben. Aus solcher biographischen Theologie, die eine neue, lebendige Identität des Christentums zu finden hilft, zeichnet sich das Programm einer „Theologie der Harmonie“ ab, wie die FABC⁴⁰ sie nennt, eine erweiterte Befreiungstheologie. Hier bemüht man sich um eine Harmonie aller Komponenten der asiatischen Wirklichkeit: der sozialen Situation, der kulturellen Verschiedenheit und der Religionen. Eine solche „Harmonie“ kann sich nur äußerst konfliktgeladen gestalten, weil sie die lebensgeschichtliche Wirklichkeit der Menschen ernstnimmt.

Unter den konkreten Folgerungen für eine missionarische Pastoral darf sicher, gerade im Blick auf Lateinamerika, ein verstärktes ökumenisches Zeugnis angemahnt werden⁴¹. Eine aktualisierte, ökumenische Konfessionskunde vermag bei der Unterscheidung zu helfen, welche Gruppen einen anti-ökumenischen Proselytismus betreiben und wo ein legitimer Pluralismus der gemeinsamen Sache dient. Bei der Beobachtung der neuen religiösen Situation ist eine verstärkte internationale Zusammenarbeit kirchlicher Fachleute erforderlich, um den Ortskirchen die nötigen Informationen für ihre pastorale Arbeit zu geben⁴².

Ganz unter dem Motto „Global denken – lokal handeln“ steht das Forschungsprojekt der F.I.U.C. (Fédération Internationale des Universités Catholiques, Paris – Rom), welches im Anschluß an den Zwischenbericht „Sekten oder neue religiöse Bewegungen – Eine pastorale Herausforderung“ (1986) von vier vatikanischen Dikasterien in Auftrag gegeben wurde. Dieses Dokument war allgemein sehr positiv aufgenommen worden; es schloß mit dem Wunsch, verschiedene offene Fragen noch weiter wissenschaftlich und interdisziplinär zu untersuchen. Die F.I.U.C. hat daraufhin ein weltweites Netz von Fachleuten in ökumenischer Zusammenarbeit gebildet, dessen Resultat ein erstes Dossier mit Forschungsbeiträgen war. Daraufhin wurden in den vergangenen Jahren fünf internationale Seminare in USA (Omaha 1991), Europa (Wien 1991), Lateinamerika (Quito 1992), Afrika (Kinshasa 1992), Asien (Manila 1993) abgehalten, um die Fachleute der einzelnen Kontinente in ein direktes Gespräch zu bringen; es ging dabei um eine wissenschaftliche Erforschung der Problematik und deren Weitergabe an die Entscheidungsträger in der Kirche.

40 Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen.

41 Enzyklika *Redemptoris missio* 50: „Die Ausbreitung dieser Sekten stellt eine Bedrohung für die katholische Kirche und für alle kirchlichen Gemeinschaften dar, mit denen sie einen Dialog führt. Wo immer es möglich ist und gemäß den örtlichen Umständen, wird die Antwort selbst eine ökumenische sein können.“

42 Als Beispiel erinnere ich nur an die philippinische *Iglesia ni Cristo*, die mittlerweile verstärkt in Europa präsent ist; die pastoralen Dienste der Kirchen besitzen aber häufig keinerlei Informationen über diese Bewegung.

Aus dieser Arbeit ist eine enge Zusammenarbeit mit den vatikanischen Behörden erwachsen, die besonders in dem römischen Kardinalskonsistorium von 1991 mit der Berücksichtigung der Problematik der neuen religiösen Bewegungen als eines der beiden Hauptthemen der Pastoral für die 90er Jahre ihren Niederschlag gefunden hat. Eine Veröffentlichung des gesamten Materials ist in Vorbereitung; die wichtigste Absicht des F.I.U.C.-Projekts bleibt aber der fortlaufende Austausch über Ländergrenzen hinweg und die Einrichtung von dezentralisierten Dokumentationszentren, um ein der vernetzten Struktur der neuentstehenden Weltreligion entsprechendes Instrumentarium bereitzustellen.

Auf der pastoralen Ebene werden seit 1992 in ökumenischer Zusammenarbeit mit dem Dialogcentret in Arhus/ Dänemark regelmäßige Sommerkurse angeboten, die in besonderer Weise kirchlichen Mitarbeitern und anderen Multiplikatoren aus Mittel- und Osteuropa eine solide Grundlage für den Umgang mit der neuen Religiosität vermitteln sollen. Weltweit sollte auch an den Aufbau von Netzwerken diözesaner Sekten- und Weltanschauungsbeauftragter in Verbindung mit akademischen Studien- und Dokumentationszentren⁴³, wie sie von der F.I.U.C. angeregt wurden, gedacht werden. Gegenwärtig wird bereits eine Textsammlung relevanter Dokumente der Kirche publiziert.

Eine dringende Anfrage seitens der neuen religiösen Bewegungen, die überfällige kirchliche Strukturänderungen anmahnt, bleibt die Schaffung von neuen pastoralen Diensten, in denen Frauen und Männer ihr jeweiliges Charisma für den Gemeindeaufbau gezielt einbringen können. Sich in intensiver Weise um die jeweilige „Biographie“ der Menschen kümmern zu können, erfordert eine intensive und spezifische Aufgliederung der kirchlichen Ämter, verbunden mit der nötigen Fachkompetenz. Hier eröffnen sich ganz neue Aufgaben der Diakonie in Lebenskrisen; gerade in solchen Momenten bieten die neuen religiösen Bewegungen häufig ihre Dienste an. Damit verknüpft sich die weitere Anfrage nach einem reicheren Angebot liturgischer Formen, die sicher in der Eucharistie der Gemeinde ihren Höhepunkt finden, aber in einer größeren Bandbreite von den neuen pastoralen Diensten gestaltet werden könnten. Dabei wird die Betonung auf den Themen von Heilung und Initiation liegen, um die Bewältigung menschlicher Krisen im Angesicht Gottes zu feiern. Erst in der Beauftragung mit pastoraler Verantwortung wird die missionarische Dimension des Laienapostolats geweckt.

Wenn „Dialog“ der neue Name für kontextuelle Theologie ist, dann bedürfen die dogmatischen Überlegungen zum zwischenreligiösen Dialog dringend einer Umsetzung in einen dialogischen Glaubensvollzug⁴⁴. Die Gläubigen

43 Dies gilt auch für Deutschland, wie die Würzburger Synode von 1975 (Missionarischer Dienst, 830) feststellte: „In der veränderten Situation von Kirche und Welt, bei der Notwendigkeit des Gespräches mit den Religionen, muß der Missions- und Religionswissenschaft an den deutschen Universitäten besondere Beachtung gegeben werden.“

44 M. Fuss, *Unsichtbar bleibt ihre Frömmigkeit. Kritische Begegnung mit Neuen Religiösen Bewegungen*, in: *Studia Missionalia* 41 (1992) 373ff.

müssen in ganz praktischer Weise auf eine Theologie der Religionen vorbereitet werden; stehen sie doch im „Dialog des Lebens“⁴⁵ und Handelns mit Menschen anderer Traditionen. Hier liegt die Einladung, Mission nicht länger als Einbahnstraße, sondern als Austausch zu verstehen, um die geistlichen Schätze anderer Traditionen unbefangen wertschätzen zu lernen. In der Begegnung mit dem Fremden, der zugleich als Gast in das eigene Glaubensbewußtsein tritt⁴⁶, wird sowohl die Herausforderung wie die Bereicherung der eigenen Glaubensidentität erfahrbar.

Diese Überlegungen mögen enden mit einer letzten Analogie zum Netz: dem Schutzmantel der Madonna von Guadalupe. In diesem lebendigen Zentrum lateinamerikanischer Religiosität verbinden sich noch einmal die Elemente ethnischer Religion mit der Gnade Gottes, wie sie auf die Fürsprache Marias erfahren wird. Gerade die einfachen Leute erfahren und vollziehen in dieser Ikone der menschlichen Mutter das Geheimnis religiöser Menschlichkeit und darin zugleich die heilswirkende Vermittlung göttlicher Gnaden: Mutter des Volkes, Mutter der angestammten Kultur, Kirche als solche Mutter – liegt hier vielleicht eine Antwort auf die religiösen Netzwerke der Gegenwart?

45 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog – Kongregation für die Evangelisierung der Völker. *Dialog und Verkündigung* (19.05.91), Nr. 42.

46 R. FRIEDLI. *Fremdheit als Heimat*. Fribourg 1974; H. SUNDERMEIER (Hg.). *Den Fremden wahrnehmen*. Gütersloh 1992.