

Die neuen Religionen als Thema der Theologie

Wenn wir von neuen Religionen sprechen, so sind damit nicht schlechterdings neue religiöse Ursprünge gemeint. Auch sie stehen im Zusammenhang vorangegangener Religion. Sie sind Teil der Geschichte der Religionen. Zum Teil verstehen sie sich als Reformbewegungen, die aufgrund bestimmter Herausforderungen durch eine veränderte Zeit und Gesellschaft Reaktionen auf moderne Entwicklungen darstellen. Andere stellen Ergänzungsphänomene dar, die einem bisher nicht voll vertretenen oder in der gegenwärtigen Gestalt der betreffenden Religion zu kurz gekommenen Element wieder zu seinem Recht verhelfen wollen. Das ist zum Beispiel der Fall in den auf charismatische Führer- und Stifterpersonen zurückgehenden neuen religiösen Gemeinschaften. In ihnen begegnet uns neben den traditionellen heiligen Schriften oder Vorstellungen eine zusätzliche „Offenbarungsquelle“. Ihre Autorität ist durch übermenschliche Erfahrungen oder Fähigkeiten ausgewiesen. Nicht selten rückt der Akzent von der ursprünglichen religiösen Autorität auf diese neue, nun als normativ angesehene Autorität.

Neben diesen beiden findet sich ein dritter Typus von neuen Religionen. Er verdankt sich der Aufnahme und Einverleibung fremder religiöser Elemente in die eigene Religion. Der dafür geläufige Begriff der Religionsvermischung (Synkretismus) ist dabei nicht in jedem Fall geeignet, um das Besondere dieses Vorgangs zu bezeichnen. Es besteht nicht selten darin, daß bestimmte fremdreligiöse Vorstellungen und Teilphänomene – meist in gezielter Auswahl – der eigenen Religion als Interpretamente für ein neues Verständnis zugeführt werden. Sie stehen dann im Dienst der Apologetik, also im Dienst des Bemühens, die eigene Religion gegenüber den Infragestellungen und kritischen Einwänden als die umfassendere und für die gesamte Menschheit gültige Weise der Religion auszuweisen. Die Rezeption des Fehlenden durch Anleihe an fremdreligiöse Vorstellungen soll dann zugleich einen neuen Anspruch auf Absolutheit begründen helfen.

Indem wir uns unter theologischem Aspekt dem Phänomen der neuen Religionen zuwenden, setzen wir voraus, daß in ihnen für die Theologie relevante Fragestellungen enthalten sind. Relevant bedeutet in diesem Fall, daß es sich um Entwicklungen, Überlappungen, Erneuerungen oder Ergänzungen in solchen fremdreligiösen Sonderentwicklungen handelt, die sehr wohl für den christlichen Theologen Bedenkenswertes darstellen.

Das kann zum einen darin bestehen, daß die christliche Theologie sozusagen am fremden Modell auf Bereiche aufmerksam gemacht wird, die für sie ebenso aktuell

sind. Nur wurden sie im geläufigen „Kontext“ der eigenen Situation als solche noch nicht entdeckt. Die Situation war noch nicht von gleicher Dringlichkeit. Darum konnte dieser von der theologischen Reflexion und von der kirchlichen Praxis bisher nicht wahrgenommene Bereich außer Betracht bleiben. Alarmierend erscheint erst, wenn neue religiöse Gemeinschaften in der eigenen Gesellschaft ihre Netze mit Erfolg auswerfen.

Die zweite sich hier abzeichnende Aufgabe besteht in einer notwendigen Rechenschaft, die sich die Theologie angesichts neureligiöser Herausforderungen selber zu geben hat. Theologie steht immer auch im Dienst der Selbstvergewisserung christlichen Glaubens. Er befindet sich nicht unberührt in einer weltweit offenen religiösen Kommunikation, sondern wird in Frage gestellt und muß seinerseits fremde Ansprüche auf letzte Wahrheit in Frage stellen. Keine Zeit der Kirche ist von solcher immer wieder erneuten und veränderten Auseinandersetzung freigestellt.

Beide theologischen Zugänge zu den neuen Religionen der Gegenwart kommen darum letztlich der Theologie und ihrer die Dienste der Kirche erneuernden und schärfenden Funktion zugute. Eine *Theologia perennis*, eine durch die Zeitläufe rastende und sich gleichbleibende Theologie wäre eine rostende, die ihre Aufgabe nicht mehr wahrnehme.

Im folgenden sollen Themen herausgestellt werden, die in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse sind. Sie unterliegen der Auswahl und zwar der subjektiven Auswahl. Keiner, und das gilt zumal für den Theologen, kann absehen von seinem Standort, von dem aus er seine Beobachtungen wahrnimmt und gewichtet. Theologie hat immer auch den Aspekt: *nostra res agitur*. Damit sind Grenzen der Beurteilung angedeutet. Damit ist aber auch das Recht und die Notwendigkeit bezeichnet, Bestimmtes namhaft zu machen und es in den Rang einer argumentativen Betrachtung zu erheben.

Technik und rituelles Handeln

Am Beispiel der uns in Neuguinea begegnenden sogenannten Cargo-Kultbewegungen bricht zumal für die Missionstheologie eine bedeutsame Frage auf. Auf welche Weise läßt sich das einem naturhaft-magischen Vorstellungsraum verhaftete Denken einer Naturreligion durch die christliche Botschaft auf die Begegnung mit der technischen Welt vorbereiten? Anders gewendet: Wie muß die neue Orientierung, die im Schöpfungs- und Erlösungsglauben des Christen liegt, ausgerichtet werden, damit der Schock, den die fremde Zivilisation auszulösen vermag, nicht erneute Zuflucht zur vorchristlichen religiösen Praxis bedeutet?

In den Gesprächen, die ich vor etwa 10 Jahren noch mit den Vertretern der ersten Generation einzelner Cargo-Kultpropheten in Papua-Neuguinea führen konnte,

fiel mir eines auf: Sie verstanden ihre zum Teil massiv magischen Praktiken oder ihre prophetische Zukunftsansage oder ihre paragemeindliche neue religiöse Gemeinschaft nicht als Gegensatz zu der von den Missionaren empfangenen christlichen Botschaft. Sie waren vielmehr der Überzeugung, mit der von ihnen entdeckten, ihnen geoffenbarten oder auch praktizierten neuen Thematik überhaupt erst in die eigentliche Dimension des Evangeliums vorgestoßen zu sein. Die bisherige Botschaft des Missionars erschien ihnen als das Vorläufige, das nach endgültiger Erfüllung verlangte. Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders, vom stellvertretenden Leiden und Sterben Christi, die Erneuerung des Menschen durch die Taufe, dieses und anderes erschien als das Partielle. Ihm gegenüber bezog sich die Botschaft ihres Propheten auf das Ganze. Sie waren zutiefst überzeugt, daß ihnen der Zugang zu diesem Ganzen bisher vorenthalten worden war. Denn das Unbezweifelbare war für sie die eigene prophetische Schau und ihre Verkündigung – demzufolge dann die ihr entsprechende neue Praxis und Verhaltensweise. Gesucht wurde in den Gesprächen nach der Bestätigung derselben durch den angereisten Fremden – in diesem Fall durch mich, dem man die Preisgabe dieses von den Missionaren bisher gehüteten Geheimnisses entlocken zu können meinte.

Was ist hier theologisch zu bedenken? In der Botschaft vom rettenden und begnadigenden Gott in Christus war es offensichtlich nicht gelungen, den Bezug zur real erfahrenen Umwelt herzustellen. Dies wäre aber um so notwendiger gewesen, als die eigene vorchristliche Religion durchaus mit allen Welt- und Lebenserfahrungen deckungsgleich war. Die Religion des einzelnen Stammes ist ja geradezu der Horizont, in dem die elementaren Erfahrungen und Begebenheiten des einzelnen wie der Gemeinschaft ihre integrale Zuordnung und Beantwortung finden. Von der Geburt bis zur Todesstunde dienen die religiösen Vollzüge im Stamm dazu, die empirisch erfahrene Welt mit Hilfe höherer Machttträger zu bewältigen.

Aufgrund einer solchen religionsgeschichtlichen Vorgabe ist nun für die christliche Verkündigung eine Aufgabe unerläßlich: Sie muß und kann – ganz analog zur „Deckungsgleichheit“ der stammesreligiösen Welt – den inneren Zusammenhang dieser neuen, technisch beherrschten und erschlossenen Welt mit der Botschaft von der neuen Freiheit in Christus aufzeigen. Mit anderen Worten, sie kann es sich nicht ersparen, die Stück für Stück aus der Religion des Stammes herausfallenden schockierenden Umwelterfahrungen in einen plausiblen Begründungszusammenhang mit dem neuen Glauben zu bringen. Wie aber ist das im Blick auf die einschneidenden konkreten Eindrucksfolgen und Verfremdungseffekte möglich? Wenn die erste Konservenbüchse den agrarisch sich orientierenden Bergbewohner auf die Suche nach dem magischen Ermöglichungsgrund zurückzwingt, kann es nicht bei einer bloß pragmatischen Deutungshilfe bleiben. Die uns geläufige, rein technische Erklärung oder der Hinweis auf die menschliche Leistungskraft ge-

währleisten dies keineswegs. Nicht das Know-how interessiert, sondern der Ermöglichungsgrund. Dieser aber hat es mit Ermächtigung, Vollmacht, Freigabe zu tun.

Dies ist aber keineswegs nur eine die vorchristliche Denkweise angehende Frage. Es zielt zugleich in die elementare Dimension unseres christlichen Menschenverständnisses. Die biblische Zusage: „denn ohne mich könnt ihr nichts tun“ (Joh 15,5) schlägt die Brücke zu den Möglichkeiten und Grenzen der Anthropologie. Hier ist die Frage des papuanischen Cargo-Kultanhängers zugleich die aktuelle Frage nach der gerade auch für den säkularen Menschen unserer Breiten wiederzugewinnenden Orientierung. Der sich im Glauben Gott verdankende Mensch entläßt die machbar erscheinende Welt nicht in die autonome Selbstbestimmung. Auch das augenscheinlich Eigenständige dieser modernen Lebensabläufe verlangt für den christlichen Glauben immer wieder danach, in die Schöpfungsbezüge rückgekoppelt zu werden. Das bedeutet nicht, daß dem Papua dazu die Geschichte der Neuzeit als Wirkungsgeschichte aus dem Ermöglichungsgrund des Evangeliums plausibel gemacht werden muß. Aber die Interaktion von Glaubensinhalten und umweltlichen, davon anscheinend unabhängigen „Novitäten“ muß gewährleistet bleiben. Die Konservenbüchse, die ihn schockiert, wird nicht dadurch entzaubert, daß sie ihm erklärt wird. Sie braucht ganz im Gegenteil das Stück „Numinosum“ zurück, das auch ihr als einem im Schöpfungsbereich Gewährten und Zustandegekommenen noch bleiben muß.

Die sich immer weiter verinnerlichenden und verkürzenden Glaubensbezüge verlangen nach Reintegration der sich immer rapider ausdehnenden areligiösen Erfahrungsbereiche. Der Ritus, das Gebet, die Meditation und was immer Weisen der Vergegenwärtigung des christlichen Heilsglaubens sind, sind in die ausgegliederten, von keiner Glaubensbetrachtung mehr erreichten Abläufe dieser technisierten, autonomen Lebensbezüge zu verlängern. Die Weihe des neuen Pkw, wie ich sie in einem Tiroler Bergdorf vor Jahren erlebt habe, ist ein bescheidener Restbestand dieser Einheit von erstem und zweitem Glaubensartikel. Ihre symbolische Vergegenwärtigung in Gestalt des sichtbaren Zeichens, die sinnhafte Erinnerung an solche gnadenhafte Bewährung und Schutz, ist dann nicht nur ein vermeintlich primitives Relikt einiger gläubiger orthodoxer Kraftfahrer in Griechenland, wo man die Zeichen der Gnade sichtbar hält. Sie bedeuten das tiefe Eingeständnis, daß der Mensch im Satellitenzeitalter kein wesentlich anderer geworden ist als der vom Blitzeinschlag erschütterte Martinus Luther, der sich der Jungfrau als Mönch gelobte.

Die Einheit von Leib, Seele und Geist

Sowohl die christlichen Sonderentwicklungen im afrikanischen Bereich als auch zum Beispiel die uns in Japan begegnenden neobuddhistischen Massenbewegungen erfassen den Menschen in seiner leib-seelisch-geistigen Ganzheit. Ähnliches ließe sich auch in den aus dem Hinduismus entspringenden Reformbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts feststellen. Für die Anfänge einzelner der neuen Sekten Japans sind die besonderen Fähigkeiten der Glaubensheilung das auslösende Phänomen für ihre Entstehung. Aber auch dort, wo die somatische Seite in diesem Zusammenhang später wieder zurücktritt, bleibt der seelische Bereich wesentlich Teil der religiösen Praxis.

Zu diesem, von uns oft unscharf mit der Bezeichnung „Seele“ belegten Bereich gehören für den Angehörigen einer der vielen christlichen separatistischen Gruppierungen die für ihn wesentlichen Erfahrungsebenen seines christlichen Glaubens. Die entscheidenden Inhalte desselben vermittelt nicht die rational aufgehellte Tagseite des Bewußtseins. Ausweis der Echtheit neuer Offenbarungen und göttlicher Kundgaben ist es oft, daß solche gerade dort eintreten, wo das Bewußtsein zum Schweigen gekommen ist. Die visionäre Schauung, die übernatürlichen Stimmen, außergewöhnliche körperliche Empfindungen, die sich in ihren Wirkungen ausmachen lassen – alles dieses ist ein Hinweis darauf, daß es sich bei dem Erlebten um ein für religiöses Erleben kennzeichnendes „extra me“ handelt. Dieses von außen Kommende wird weniger im Sinn einer dogmatischen Feststellung („Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch“ – K. Barth) bewußt als vielmehr als ein den Menschen treffendes und erschütterndes Erleben. Es überrascht nicht, daß in diesem Zusammenhang besonders diejenigen biblischen Berichte bevorzugt werden, die in ähnlicher Weise ekstatisches Erleben, in die Tiefen des Unbewußten reichendes Beteiligtsein des Menschen zum Inhalt haben. An diesen Beispielen ist auch das Neue Testament nicht arm. Sie reichen von bestimmten Begebenheiten in der Vita des Herrn selber (Taufe, Verklärung) über die Widerfahrnisse mit dem Auferstandenen hin zu den in der Apostelgeschichte und in der apostolischen Briefliteratur reich bezeugten Begebenheiten.

Die Tiefenpsychologie hat sich für die theologische Reflexion dieser Zusammenhänge nur begrenzt ausgewirkt. Auf weite Strecken ist die in den Bereich kirchlicher Seelsorgepraxis gehörende Zuständigkeit von einer Welle neuer psychotherapeutischer und psychotechnischer Praktiken abgelöst worden. Dem Rückgang der Beichte des einzelnen entspricht eine proportionale Zunahme neuer Formen der Seelenerforschung und der seelischen „Hygiene“. Die Attraktion fremdreligiöser, insbesondere asiatischer Gemeinschaften in unserem westlichen Kulturraum hängt nicht zuletzt mit dem Angebot einer die seelischen Tiefensichten des Menschen erreichenden religiösen Praxis zusammen.

Ein Oberseminar meines Instituts hat sich vor einigen Semestern den Angehöri-

gen solcher Gruppen im Raum München gewidmet. Nach dem vorangegangenen Studium der besonderen religiösen Traditionen, denen die einzelnen Gemeinschaften folgen, und des von ihnen benutzten Schrifttums fanden Besuche der Zentren und Gespräche mit den Mitgliedern statt. Uns interessierte besonders die Frage: Wie ist es zu erklären, daß Angehörige der jungen Generation, zumeist sogar einem christlichen Milieu entstammend, sich in einer Religion wie dem tibetischen Buddhismus oder in einer neuhinduistischen Sekte beheimaten?

In den Antworten bestätigte sich in nicht wenigen Fällen das oben angedeutete Defizit. Diese jungen Menschen hatten zuvor in den ihnen zugänglichen Gestalten des Christseins eine solche, den ganzen Menschen erfassende Inanspruchnahme durch das, was wir Religion nennen, nie erlebt. Von den ihnen dort angebotenen Programmen gingen zwar alle möglichen, die Jugendlichen engagierenden Aktivitäten aus, von Aktionen für den Frieden bis zu Freizeitprogrammen. Aber die Innenräume personalen Seins – dort also, wo das Ich seine verborgene Mitte und seine von keinem Argument mehr erreichbare Tiefe hat, wo der Mensch sich selbst Geheimnis bleibt, bis er von der göttlichen Macht seines Ursprungs und Wesens selber erfaßt wird – in dieser Tiefe waren sie unbesetzt geblieben. Die Kommunikationsweisen, die hier allein zu sprechen und zu beteiligen vermögen – die „Sprache“ des Symbols, des Ritus, die Wege nach innen, die Vollzüge des ganzen Menschen in leibseelisch-geistiger Betroffenheit –, alles dies begegnete ihnen erstmals und neu auf Wegen, die nicht zum Christusgeheimnis führten, sondern zu den religiösen Weisheitszentren Indiens.

Religion als Vergegenwärtigung und Prolepse

Die ausschließliche Gegenwartserfahrung wird vom Menschen als Gefängnis erfahren. Kafkasche Symboldichtung hat diese Grundbefindlichkeit der säkularen Existenz und ihrer Gesellschaft anschaulich beschrieben. Für den in einer gnadenlosen Gegenwart vermauerten Menschen kann die Zukunft immer nur in neue Räume des Verschlossenseins führen. Es gibt immer neue Zugänge zu immer neuen Eingrenzungen. Das vermeintliche Treppauf und Treppab bewegt sich letztlich in labyrinthischer Ausweglosigkeit. Der Mensch ist als Kreatur Gottes aber so geschaffen, daß er das Woher – die Vergangenheit – sich nicht abschneiden läßt und die Frage nach dem Wohin – die Sorge um das, was auf ihn zukommt – nicht loszuwerden vermag.

Beide Bezüge – nach rückwärts und nach vorwärts – als existentielle Grundbefindlichkeiten sind in den neuen religiösen Bewegungen erkannt und aufgenommen. Sowohl die neuen Religionen Japans wie auch bestimmte Kultbewegungen Südamerikas übernehmen auf ihre Weise Einweisung des einzelnen in das auf ihn zukommende Geschick. In den Terreiros der Umbanda-Religion wird mit Hilfe

okkulten Praktiken die auf Zukünftiges gerichtete Sorge des einzelnen ernstgenommen. Wer vor einer wichtigen Entscheidung steht, holt sich Rat und Weisung bei einem „Chef de Terreiro“. Dazu werden Medien aufgeboten und in vorgeschriebenen Ritualen in den Zustand versetzt, in dem die jeweils für einen bestimmten Schicksalsbereich zuständigen Orichas und Geister konsultiert werden können.

Der moderne Brasilianer in einer der hochtechnisierten urbanen Zentren Brasiliens – denn gerade in den Millionenstädten breiten sich diese Kultstätten vielfältig aus – wird an den entscheidenden Wegmarken seines Lebens sich deutlich seiner existentiellen Abhängigkeit bewußt. Er reagiert sozusagen „kreatürlich“. Er weiß, daß bei allen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung die entscheidenden Ereignisse im Leben ihm „widerfahren“, Fügungen und als solche auf ihn „Zukommendes“ im Sinn von „Zukunft“ bleiben. Die in den Kultstätten angebotene „Besorgung“ des Zukommenden ist von daher zunächst einmal ein Ernstnehmen eines elementaren Verlangens. Der Dienst besteht gerade nicht allein darin, daß dem Betroffenen kluge, problemlösende Lebensberatung zuteil wird. Das kann hinzukommen. Aber die entscheidende Hilfe wird darin angeboten, daß die von keiner Empirie und Lebenserfahrung letztlich zu beantwortende Suche nach „Zukunftsgelait“ aus höherer Macht gewährt wird. Die Frage, was das Morgen in dieser oder jener Hinsicht bringt, wird überblendet von der Frage, wer dieses zugleich ermöglicht bzw. abzuwenden vermag. Darum geht die Seelsorge unmittelbar in den religiösen Kult über.

Vergleichbares ließe sich im Blick auf die zahllosen Orakelbefragungen in den buddhistischen Tempeln der neuen Religionsgemeinschaften Japans sagen. Ich meinte zunächst einen weißblühenden Baum im Vorhof des betreffenden Heiligtums zur unzeitgemäßen Jahreszeit erspäht zu haben. Beim Näherkommen stellte es sich heraus, daß der ganze Baum übersät war mit kleinen, gefalteten und auf die Zweige gesteckten Horoskopzetteln. Die auf diesem Weg erschlossene bedrohliche Schicksalsansage wird beantwortet mit der Zuwendung zum Amitäbha oder zu einem der Boddhisattvas, die dem von solchem Geschick Bedrohten zu Hilfe kommen. Der Tempel ist der Ort, an dem der Mensch sich der helfenden Mächtigkeit anvertraut. Dazu dient der Akt der sichtbaren Bannung des Horoskops in Form seines Verbleibens an den Zweigen des Baums im Tempelhof.

Welche Überlegungen wirft dies auf für eine christliche Theologie und Verkündigung? In ihr ist allem okkulten Erspähenwollen noch zukünftigen Geschehens der Grund und die Möglichkeit entzogen. Wir brauchen in diesem Zusammenhang das dem christlichen Offenbarungsverständnis Widersprechende und Fremde dieser außerchristlichen Schicksalsbefragungen und -bannungen nicht zu entfalten. Worauf uns diese außerchristlichen religiösen Verhaltensweisen aufmerksam machen, ist aber wohl dieses: Gerade auch für den Menschen des technischen Zeitalters, in dem viele Geheimnisse des menschlichen Lebens ausgeleuchtet scheinen, ist die Frage nach dem ihn bedrängenden Zukünftigen von ungeminder-

ter Aktualität. Sie spiegelt sich wider in zahlreichen Besorgnissen und kommt in ihnen nie eigentlich zur Ruhe.

Die Kirche hat in ihrer Geschichte diese elementare Frage dadurch beantwortet, daß sie die Geborgenheit menschlichen Schicksals in der Providentia Dei immer wieder in den Sorgefeldern des einzelnen vergegenwärtigte. Es blieb nicht bei der allgemeinen Vertröstung: „Der Herr wird's schon richten“, sondern es gab unterschiedliche Segenshandlungen und Weisen der Zusicherung des göttlichen Schutzes und Geleites – vom Feldsegen bei der Saat bis zum Reisesegen für den Fortgehenden, von der Aussegnung der Wöchnerin bis zur Weihe einer neuen Wohnstatt. Das säkulare Leben scheint für solcherlei Handlungen keinen Raum mehr zu lassen. Aber theologisch bleibt die Frage, wie die Gewißheit des in Gottes Hand befindlichen Geschicks des Menschen jeweils und neu in so konkreter Weise vermittelt zu werden vermag, daß der einzelne Kasus beantwortet werden kann.

Die Zuflucht zu den neuen religiösen Gemeinschaften läßt sich mit dem Hinweis auf die zutiefst unchristliche, „heidnische“ Perspektive, die sich in solchen Praktiken offenbart, noch nicht erledigen. Die Entwicklung im Verhältnis zwischen technischer Perfektion und Geborgenheit scheint sich in umgekehrter Proportionalität zu vollziehen. Je überschaubarer der gegenwärtige Lebensablauf wird, desto bedrängender stellt sich das im Plan nicht aufgehende Zukünftige ein. Damit aber bedarf es einer immer erneuten Vergegenwärtigung christlicher Zukunftsgewißheit in den kleinen Perspektiven des Morgen und Übermorgen, mit denen es der einzelne je für sich zu tun hat. Wir haben hier keine Modelle praktischer Durchführbarkeit zu entwickeln. Die in den genannten neureligiösen Bewegungen enthaltene Rückfrage an die christliche Theologie kann daher nicht lauten: Jede Art konkreter Zukunftsbewältigung kann entfallen. Umgekehrt stehen wir vor der Aufgabe, die Sorgfalt, mit der sich okkulte Praktiken des Menschen in dieser Hinsicht annehmen, durch differenzierte Gestalten der Übersetzung und der Konkretionen christlicher Gnadenversicherung noch zu überbieten.

Die größere Ökumene

Ein bezeichnender Zug an den hier behandelten neureligiösen Bewegungen ist ihr universaler Anspruch. Kaum eine versteht sich in dem Sinn „konfessionell“, daß Menschen anderer religiöser Bekenntnisse oder Traditionen dadurch ausgeschlossen sind. Oft wenden sie sich bewußt an Menschen anderen Glaubens, indem sie sie einladen, die bisherige Überzeugung als kulturell und geschichtlich bedingt nunmehr zu erweitern. Das angebotene Ziel wird so bestimmt, daß es dabei um eine organische Fortentwicklung des bisher schon Erkannten und Geglaubten geht. Niemand braucht seinem bisherigen religiösen Glauben und seinen darin gemachten Erfahrungen abzuschwören. Im Gegenteil: Wesentliche und wichtige

Elemente desselben werden ihm belassen, ja, er soll sie als ihm bekannte und geläufige religiöse Bestandteile in der neuen Gesellschaft wiederfinden.

Solche Tendenz findet sich in fast allen aus dem hinduistischen und buddhistischen Erbe herausgewachsenen neueren Bewegungen. Als Beispiele sei auf das religionsphilosophische Werk S. Radhakrishnans, aber auch auf Mahatma Gandhis Denken verwiesen, ebenso wie auf die von Vivekananda und anderen ausgehenden neuvedantistischen weltweiten Bewegungen. Auch in den Reformbewegungen buddhistischen Geistes wie bei Buddhadasa oder bei Jayatillecke in Thailand und in Sri Lanka begegnen wir dem Versuch, den so verstandenen Buddhismus als die Religion in den (noch als vorläufig verstandenen) anderen Religionen nachzuweisen. Der Preis für eine solche Universalisierung ist zumeist, daß das spezifische Profil der betreffenden Religion zugunsten allgemeiner humaner Maximen und vom Traditionsgrund abgehobener Ideen zurücktritt. Das ermöglichen deutliche Anleihen an von Haus aus christliche, in der Geschichte der Neuzeit im Westen dann davon gelöste, allgemeine Menschheitsideale. Zumeist handelt es sich bei den neuen Kündern solcher Reformbotschaften darum auch um mit christlichem Denken und westlicher Geistesgeschichte wohl Vertraute. Dabei verlieren die Schlüsselemente zur Aktualisierung und Universalisierung der fremdreligiösen Inhalte weitgehend ihren christlichen Ursprungszusammenhang. Die Einmaligkeit der Person kann als neuer ethischer Impuls übernommen und in die unendliche Folge anonymer Wiedergeburten eingebaut werden. Letztere kann umgedeutet werden in die mit der Einzigartigkeit der Person vereinbare Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Damit wird das zyklische Karma-verhaftete Denken verlassen und bekommt den Anstrich einer personalen Gottesbeziehung. Von dem allem Seienden zugrunde liegenden Brahma als göttlichem Prinzip kann darum wechselweise auch wie von Gott als einem personenhaft waltenden und sich offenbarenden gesprochen werden.

Universalisierung bedeutet zugleich eine umgreifende apologetische Bemühung um den rational veranlagten modernen Menschen. Manche Reformer lösen den Spannungsbogen zwischen religiöser Schau und wissenschaftlichem Denken, wie er ihrer traditionellen Religion eigen ist, dadurch auf, daß sie die dem Intellekt widersprechenden Elemente einer radikalen „Entmythologisierung“ unterziehen oder sie – wie Radhakrishnan – einer noch niederen Stufe religiöser Verwirklichung zuweisen. Auf dem Gipfel religiöser Reife aber winkt das vermeintlich dogmen- und vorstellungsfreie unvermittelte religiöse „Erlebnis an sich“. Es bedarf keines Gottesnamens und keiner Glaubensinhalte mehr. Es ist die reine Erfahrung. Im Grund handelt es sich um eine neue apologetische Komponente des alten indischen Weges zur Versenkung. Für ihn gilt alles Aussagbare und Vorstellbare noch als Verhaftung an die Welt der Täuschungen und Verstellungen. Māyā-verhaftet sind darum auch die Religionen – und das Christentum wird hier einbezogen –, solange sie sich noch mit dem Namen Gottes, mit Zeichen und Symbolen zufriedengeben.

Die Religion in den Religionen ist die mystische Schau. Sie meidet aber jeden Ausdruck. Sie ist reine Innerlichkeit. Man könnte in Abwandlung eines programmatischen Titels Immanuel Kants hier von der „Kritik der reinen religiösen Erfahrung“ sprechen.

Theologisch ist damit die Frage aufgeworfen, wie in der Auslegung der geschichtlich vermittelten christlichen Offenbarung diese als höchste und universalste Form von Religion in Anspruch genommene Ebene einbezogen bleiben kann. Theologie muß also den Raum mit vorsehen, in dem die nicht rational mehr erschließbare Christusbegegnung und Glaubensweise ihren festen und legitimen Ort hat. Die Grenze, die das Unaussagbare, das Geheimnis im Sinn des als Mysterium nur Zugänglichen, konkret als sakramentales und mystisches Geschehen, gegenüber dem erhellenden Begriff trennt, muß aufgehoben werden. Die Aufgabe der Theologie heißt dann nicht mehr allein Verständlichmachen. Sie besteht zugleich im Zugänglichmachen. Das heißt, es müssen die Dimensionen erschlossen werden, die die genannten fremdreligiösen Reformen bevorzugt für sich in Anspruch nehmen. Zugleich setzen sie sie in einen nicht gerechtfertigten Gegensatz zur geläufigen Erscheinungsform des Christentums: zur Kirche, zum Dogma, zur Institution.

Gerade hier sind wir mit der sogenannten modernen Theologie freilich in einer mißlichen Lage. Sie trägt alle Züge einer zeitbezogenen Theorie, die sich in die Arena des politischen und gesellschaftlichen Tagesstreits ausliefert. Das Leib-Mysterium Christi gleicht eher einem der großen gesellschaftsbestimmenden Unternehmen als der mystischen Einheit der dieser Welt Gestorbenen und mit Christus Auferstandenen. Von ihrer Instrumentalisierung her scheint heutige christliche Theologie eher den Zugang zum religiösen Erlebnis zu verbauen. Sie zwingt – und das geht gar nicht anders – zur Fixierung der Sache im Begriff. Aber sie muß sich dessen bewußt bleiben, daß sie Magd eines Herrn ist, dem sie mit ihrem Instrumentarium zu dienen hat. Darum kann die christliche Theologie die ihr gesetzte Aufgabe immer nur so wahrnehmen, daß sie die Breiten und Tiefen des Christseins und des Glaubens nicht in die engen Räume des begrifflich und gedanklich Zugänglichen eingrenzt. So kann den Herausforderungen der neueren religiösen Bewegungen in dieser Hinsicht begegnet werden. Die Nähe Gottes im Seelengrund und die unmittelbare Erfahrung in der unaussagbaren Einheit mit ihm sind christlichem Glauben nicht fremd.

Aber sie muß geschützt werden gegenüber einer Verallgemeinerung, die sich dem geschichtlich-konkreten Offenbarungshandeln Gottes in Christus und damit seinem bekundeten Anspruch an den Menschen zu entziehen sucht. Nicht das Mystisch-Allgemeine ist darum die universale Religion. Sie kann allenfalls als Verlängerung asiatischer Grunderfahrungen Universalität usurpieren. Universaler Anspruch bedarf der göttlichen Ermächtigung. Sie liegt nicht schon in der Anonymität einer allgemeinen religiösen Mystik. Nicht die seelische Bewegung als

solche kann hier beweiskräftige Autorisierung bedeuten. Der Erweis kann dem Menschen nur gegeben werden, nicht in ihm selber erfolgen.

Damit verweisen die Universalitätsansprüche der neuen fremdreligiösen Aufbrüche zurück auf die Universalität begründende Offenbarung Gottes. Sie aber ist nicht im zeitlos allgemeinen religiösen Erlebnis des Menschen selber erfolgt, sondern als in der Geschichte vollzogene Selbstbekundung Gottes als Herr dieser Geschichte. Die Verheißung des Allumfassenden muß darum gebunden bleiben an dieses Ereignis. In ihm wird die Menschheit, die Geschichte, ja der Kosmos in seine göttliche Zugehörigkeit eingewiesen. Offenbarung dieser Zugehörigkeit vom Ursprung und im Blick auf das Endziel vollzieht sich im Schnittpunkt beider Dimensionen: der göttlichen und der menschlichen. Der Schöpfer und Erhalter des Universums und der Herr der Geschichte erscheint unter den Bedingungen der Geschichte. Hier liegt das Einzigartige des Christusereignisses. Darum gehen alle Versuche, religiöse Erscheinungsformen kulturell und ethnisch zu entgrenzen, darauf zurück. Sie nehmen nachträglich Maß an diesem Schnittpunkt ereignis, ohne es selber weiterhin Zugang und Voraussetzung für die eigene religiöse Tradition sein zu lassen. Aber indem ein solches Umkehr- und Anwendungsverfahren stattfindet, wird damit der Grund aller geschichtlich-universalen Ermächtigung noch nicht aufgehoben.

Theologisch bleibt die Aufgabe, den auf Welt und Geschichte hin ausgelegten neuen Entfaltungen ursprünglich geschichtsfreier und weltabgewandter Religionen diese Voraussetzung neu zu bezeugen. Das kann nicht nur in Form eines Anspruchs geschehen. Es bedarf zugleich der Bereitschaft, die Botschaft von der universalen Bezeugung Gottes im Sohn so auszulegen, daß nichts Partielles ihr im Weg steht. Hier können wir uns von den neuen religiösen Bewegungen neue Tiefenschärfe und Praxiserfordernisse weisen lassen. Hier kann es sehr wohl sein, daß die Teile dem Ganzen Zubringerdienste leisten. Denn wir selber stehen ja mit der Botschaft vom Ganzen immer noch und immer wieder in den Begrenzungen unserer eigenen Geschichte und ihrer bedingten Verwirklichungen dieses Universalen.

Darum ist eine Beschäftigung mit den neuen Bewegungen in den Religionen außerhalb unseres europäischen und christlichen Erfahrungshorizonts sinnvoll und dringend. Dabei beginnen wir erst in Ansätzen abzutasten, was der Herr der Kirche uns durch diese anderen Bewegungen zu sagen hat. Oft genug und zu lange schon sind wir verliebt in unsere eigene theologische Thematik. Nur allzu gerne bewegen wir uns im Umkreis der uns geläufigen Themen. Daß sie oft das allzu kleinliche Kolorit der Tagesaktualität unserer kleinen Gesellschaft und ihrer bevorzugten Novitäten an sich tragen, zeigt sich dort, wo wir in der Zuwendung zu den Fernen Barrieren missionarisch übersteigen müßten. Das aber kann kein theoretischer Diskurs sein. Denn diese anderen religiösen Aufbrüche sind zum Teil vehemente Bewegungen, die uns fordern und für nicht wenige den eigenen

Glaubensgrund zu erschüttern vermögen. Sie greifen weit aus, wie es in ihren Ursprungsreligionen zuvor nicht der Fall war. Aber gerade darin stellen sie missionarische Gegenmodelle dar. Einem seine Weltsendung vergessenden Christentum stellen sie unübersehbar vor Augen, was zum Wesenskern des Christentums gehört.

Es kann wie ein beginnendes Gericht des Herrn der Geschichte an seiner Kirche erscheinen: Eine ihre Glaubensmission umdeutende und sie aus welchen Gründen auch immer in Frage stellende und sich auf leichte Weise davon dispensierende Christenheit muß das Umgekehrte erleben: Dazu nicht ermächtigte, durch die Sendung des Sohnes nicht motivierte religiöse Erweckungsbewegungen verschiedener Herkunft entdecken die Menschheit und treten als Mittler einer Heilsbotschaft in deren Dienst. Aus dem vorgeschichtlichen „Adam, wo bist du?“ könnte so ein die Gegenwart und ihre Geschichte durchhallendes göttliches Rufen werden: „Kirche, wo bist du?“ Wo bist du in dem Ringen dieser Zeit um die Menschen? Wo hast du das Angebot versteckt, das ich dir für sie anvertraut habe? Mit welchen fremden Pfunden hast du zu wuchern begonnen, daß Menschen sich von dir ab- und den neuen Botschaftern von ferne her zuwenden?