

WATERALDIENST

55. Jahrgang 1. Februar 1992

2

ISSN 0721-2402 E 20362 E

Christlicher Glaube im
Pluralismus der Religionen

Kairoer Erklärung
der Menschenrechte im Islam

Neu-Religionen in Polen

»Dachverband Freier Welt-
anschauungsgemeinschaften«

Materialdienst der EZW



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Inhalt

Im Blickpunkt

REINHART HUMMEL

Den Gott unseres Nächsten lieben? Christlicher Glaube im Pluralismus der Religionen 33

Eine Wende
im Verhältnis der Religionen?
Religionstheologische Modelle
Exklusivismus
Inklusivismus
Pluralismus
Evolutionärer Synkretismus

Dokumentation

Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam 44

Berichte

TADEUSZ DOKTÓR

Flucht aus der Rationalität Neu-Religionen in Polen 49

Informationen

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

- »Der Humanist« stellt Erscheinen ein 53
»Deutscher Volksbund für Geistesfreiheit«
(DVFG) ändert seinen Namen 53

FEMINISMUS

M. Hunts (lesbische) „Frauenkirche“ 54

OKKULTISMUS

»Fahr zur Hölle, Satan« – ein Theaterstück
des Westfälischen Landestheaters 57

Buchbesprechungen

JOSEF SUDBRACK SJ

Wendezeit und kosmische Mystik Zu drei Neuerscheinungen 59

Matthew Fox

»Der große Segen« 60

Ders.

»Vision vom Kosmischen Christus« 60

Fritjof Capra/David Steindl-Rast

»Wendezeit im Christentum.« 61

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Dr. Hans-Jörg Hemminger, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Werner Thiede. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 07 11/2 26 22 81/82. – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12A, Postfach 10 38 52, 7000 Stuttgart 10, Telefon 0711/6 01 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – *Bezugspreis:* jährlich DM 48,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,10 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Reinhart Hummel

Den Gott unseres Nächsten lieben? Christlicher Glaube im Pluralismus der Religionen

Eine Wende im Verhältnis der Religionen?

In einem bei Herder erschienenen Sammelband mit dem bezeichnenden Titel »Liebe auch den Gott deines Nächsten« hat der Herausgeber *Martin Kämpchen* von einer „Wende“ und einem „Paradigmenwechsel“ gesprochen: „Das Christentum hat sich gegenüber allen anderen Religionen in der Welt geöffnet, ihre Heilsbotschaften ernstgenommen, die geistige Suche, die religiöse Inbrunst ihrer Mitglieder anerkannt und hat in kritischer, immer weniger voreingenommener Partnerschaftlichkeit mit ihnen ein Gespräch eingeleitet. Das Stichwort heißt *Dialog*.“ Kämpchen ist ein jüngerer katholischer Germanist, der seit Jahren in Indien lebt und arbeitet und tief aus dem Brunnen östlicher Spiritualität getrunken hat.

Raimundo Panikkar, einer der namhaften Protagonisten dieser „kopernikanischen Wende“, hat kürzlich in einem Vortrag in München für ein „Jerusalem II“ plädiert (wahrscheinlich in Analogie zum Vatikanum II). Was ihm vorschwebt, ist ein Schritt von ähnlicher Radikalität wie das Jerusalemer Apostelkonzil, das bekanntlich die Beschneidung als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk abschaffte. Jetzt geht es für Panikkar um die Frage, ob wir nicht auch das Christ-

sein als Vorbedingung dafür aufgeben müssen.

Ebenfalls im Verlag Herder ist unter dem Titel »Nahe der Nabe des Rades« ein Büchlein über die „Heiligen in den Weltreligionen“ erschienen, in dem nach dem Motto „Die Heiligen gehören der ganzen Menschheit“ der islamische Mystiker Rumi, der ekstatische Krishna-Verehrer Chaitanya und Dogen, der Begründer des japanischen Soto-Zen, in eine Reihe mit dem biblischen Propheten Jeremia und Franz von Assisi gestellt werden. Diese „transreligiöse Heiligenverehrung“ soll, nach Martin Kämpchens Vorwort, dazu dienen, „daß auf einer sehr reinen spirituellen Ebene die unterschiedlichen Religionen zusammenwachsen und auf ihre je eigene Weise an dem einen Göttlichen teilhaben – und daß das Leben der Heiligen diese Einheit des Göttlichen für alle Gläubigen greifbar macht.“ Je spiritueller der Mensch, desto reiner verkörpert er das gemeinsame Wesen der Religion, unverdorben durch dogmatische Vereinigungen – das ist die harmonisierende Botschaft, die dann auch zu einer harmonisierenden Darstellung der einzelnen Heiligengestalten führt. Auch dieses Buch gehört nicht zur theologischen Fachliteratur. Es bewegt sich im Bereich des Narrativen, transportiert aber eine implizit theologische Botschaft, die in breiten Schich-

ten angenommen wird. Auch an der entsprechenden Fachliteratur fehlt es nicht: Die Autoren heißen *Raimundo Panikkar, John Hick, Paul Knitter, Leonard Swidler, Michael von Brück* u. a.

Die interreligiöse Thematik, die in den USA und anderen Ländern schon seit Jahrzehnten einen hohen Stellenwert gehabt hat, ist jetzt auch bei uns in Mitteleuropa voll angekommen. Der Druck kommt nicht nur von außen – von der starken islamischen und der weniger starken hinduistischen und buddhistischen Präsenz, also von den religiösen Minderheiten, die durch Migration oder Mission entstanden sind. Er kommt auch von innen: von der Verbreitung fremdreligiöser Vorstellungen (z. B. Reinkarnationsvorstellungen) und Praktiken (Zen, Yoga, T'ai Chi usw.) durch Bücher, Medien, Bildungseinrichtungen, religiösen Tourismus usw. Innerhalb eines säkularisierten, erfahrungsarmen Christentums werden Erfahrungen, die auf dem Mutterboden anderer Religionen gewachsen sind, gemacht und zur Sprache gebracht. Damit sind ganz neue theologische Probleme entstanden.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die großen Linien innerhalb der letzten hundert Jahre. Im Bereich des liberalen Protestantismus hat das »*Weltparlament der Religionen*« 1893 in Chicago eine interreligiöse Bewegung angestoßen, deren Dynamik bis heute anhält. Anlässlich der Weltausstellung in Chicago luden christliche Liberale viele Vertreter der Weltreligionen ein und boten ihnen zum erstenmal in der neueren Geschichte ein Forum für eine Begegnung auf der Basis der Gleichberechtigung. Manche von ihnen blieben anschließend in den USA, sammelten erste Anhänger um sich und gründeten die ersten Organisationen asiatischer Religionen auf westlichem Boden. Das Weltparlament der Religionen in Chi-

ago hat das Ende des westlich-christlichen Überlegenheitsdünkels auf religiösem Gebiet und zugleich den Beginn organisierter Mission im Abendland eingeleitet. Inzwischen sind etliche interreligiöse Organisationen wie die »*Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*« entstanden, die sich gegenwärtig gemeinsam auf die Hundertjahrfeier von Chicago vorbereiten (MD 1989, S. 129 ff). Wichtiger wurde das Dialogprogramm des ÖRK, aus dem 1977–79 die »*Leitlinien zum Dialog*« erwachsen. Darauf brauche ich hier nicht näher eingehen.

Eine weitere Bewegung entstand in der katholischen Theologie und Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil von 1962–65. Damals sind die inzwischen viel zitierten Sätze entstanden: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.« Sie ließen, so heißt es, »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen, die alle Menschen erleuchtet«. Durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sollen die »geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden«, anerkannt und gefördert werden. Das war ein sensationeller Bruch mit der traditionellen katholischen Haltung gegenüber fremden Glaubensweisen. Seitdem ist viel Energie in die praktische Dialogarbeit, die religionstheologische Reflexion und auch in die vatikanische Religionsdiplomatie geflossen, bis hin zum »*Weltgebetstag für den Frieden*«, zu dem der Papst 1986 nach Assisi einlud (MD 1987, S. 217 ff).

Bei der Vorbereitung und Durchführung kam es zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit Buddhisten und Muslimen, die in der »*Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*« mitwirken. Der in Assisi begonnene Prozeß ist inzwischen weiterge-

führt worden. Wichtige, freilich auch umstrittene Vordenker im Feld einer Theologie der Religionen wie Paul Knitter und Leonard Swidler sind nordamerikanische Katholiken, Raimundo Panikkar ist Katholik portugiesisch-indischer Abstammung und verkörpert die interreligiöse Problematik zuzusagen in seiner Person und Biographie. Das II. Vaticanum hat der katholischen Religionstheologie eine feste, allgemein anerkannte Basis gegeben, die im protestantischen Bereich fehlt. Die ständigen Auseinandersetzungen über das Dialogprogramm des ÖRK hängen nicht zuletzt mit diesem schmerzlichen Mangel zusammen.

Ob die neue, im Auftrag der AKf und VELKD erarbeitete Studie »*Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*« im deutschen evangelischen Raum zu einem Konsens in diesem umstrittenen Feld beitragen kann, wird man abwarten müssen. Sie bricht an einigen entscheidenden Stellen mit traditionellen Verhältnisbestimmungen zwischen Christentum und Religionen. Sie begreift das Christentum selbst als Religion und stellt es insofern in die Reihe der Religionen hinein, ohne das ihm zugrundeliegende Offenbarungsgeschehen in Christus einzuebnen. Sie verbündet sich nicht mit der Religionskritik gegen die Religionen, wie es die dialektische Theologie getan hat, sondern bescheinigt ihnen, daß sie „ihren Ursprung in der Erfahrung einer Gotteszwendung haben“, im Unterschied zur Religiosität, die in ihrem Wesen eine anthropologische Größe ist. Die eigentlichen religionstheologischen Aussagen werden von der Studie trinitarisch formuliert: Die Kirche begegnet den Religionen in der Mission, im Dialog und in der Konvivenz, d. h. im Zusammenleben. Die Mission sieht die Studie im Handeln des Geistes begründet, den Dialog in der Offenbarung Christi als des Wortes Gottes,

und die Konvivenz im Welthandeln des Schöpfers und Erhalters.

Religionstheologische Modelle

Ich möchte aber nicht die Studie erläutern, sondern beim gegenwärtigen Diskussionsstand einsetzen und einige religionstheologische Modelle darstellen, die versuchen, den religiösen Pluralismus theologisch zu bewältigen.

Der katholische Theologe *Paul Knitter* nennt in seinem umstrittenen Buch »Ein Gott – viele Religionen« drei Modelle: das exklusivistische, das inklusivistische und das pluralistische, und gibt dem letzteren den Vorzug. Die Typologie des evangelischen Theologen *Andreas Rössler*, in seinem Buch »Steht Gottes Himmel allen offen?« dargelegt, sieht etwas anders aus: intolerante Exklusivität, Relativismus, Synkretismus, Steigerung und Universalismus. Wiederum anders ist die Typologie, die *Reinhold Bernhardt* unter dem Titel »Der Absolutheitsanspruch des Christentums« entworfen hat: dualistisch-exklusive Alleingeltung, hierarchische Superiorität und inklusive Dualität. Ich möchte mich hier auf vier idealtypische Modelle beschränken: *Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus* und *evolutionärer Synkretismus*.

Dabei handelt es sich nicht einfach um Schubladen, in denen man unterschiedliche Autoren sauberlich einordnen kann. Zwischen Exklusivismus und Inklusivismus gibt es fließende Übergänge, ebenso zwischen Pluralismus und evolutionärem Synkretismus. Manche der Theologen und Theologien entwickeln sich weiter. Die Diskussion, in der neuen Zeitschrift »*Dialog der Religionen*« und anderswo geführt, schreitet voran. Eine interreligiöse Hermeneutik ist erst im Entstehen. Fertige Ergebnisse kann man zur Zeit noch nicht erwarten. Dennoch zeich-

nen sich Tendenzen ab, die für die künftige Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu den Religionen bedeutungsvoll sind und höchste Aufmerksamkeit verdienen. Im folgenden geht es um diese Tendenzen, nicht um die Darstellung einzelner Autoren und ihrer Bücher.

Um zumindest anzudeuten, was mit den erwähnten Begriffen gemeint ist, kann man vereinfacht formulieren: Der christliche Exklusivist meint: Christus ist der einzige Weg. Der Inklusivist sagt: Christus ist der Weg, aber diesen Weg können auch Menschen außerhalb der Kirche und des Christentums gehen. Der Pluralist glaubt: Christus ist der Weg – für mich, für uns Christen. Andere haben andere Wege, die auch zum Ziel führen. Der Synkretist sagt: Ich gehe meinen eigenen Weg und benutze dafür alles, was mir weiterhilft. Sofern es sich um einen Vertreter des evolutionären Synkretismus handelt, fügt er hinzu: Die bislang getrennten Religionen befinden sich ohnehin in einem Prozeß wechselseitiger Integration und Transformation.

Missionarische Verkündigung und missionarisches Engagement haben sich vorwiegend auf dem Boden des exklusivistischen Modells entfalten können. Alle anderen Modelle stehen im Verdacht, Mission durch Dialog zu ersetzen oder zumindest die missionarische Motivation zu schwächen. Damit drängt sich die zentrale Frage auf: Ist Mission unlöslich mit einem negativen Bild der Religionen verbunden? Darüber wird nachzudenken sein, wenn wir die verschiedenen Modelle betrachten.

Exklusivismus

Wer versucht, das Verhältnis des Christentums zu anderen religiösen Traditionen und Heilsentwürfen positiv zu definie-

ren, bekommt unvermeidlich Schwierigkeiten mit den biblischen Texten. Wesley Ariarajah, der Direktor der Dialogabteilung des ÖRK, hat in seinem Buch von 1985 »The Bible and other Faiths« auf wenig überzeugende Weise versucht, die exklusivistischen Aussagen des NT zu überspielen. „Niemand kommt zum Vater als durch mich“, „Es ist in keinem anderen Heil“ und wie die Stellen alle heißen – sie lassen sich nicht rein subjektiv im Sinne von „Papa ist der beste“ oder „Für mich bist du die schönste“ deuten, wie es Ariarajah und andere tun. Das „Christus solus“ der Reformation gilt auch gegenüber den Religionen.

Im Lauf der Kirchengeschichte ist aus dem exklusiven Heilsanspruch Gottes in Jesus Christus freilich derjenige der Kirche geworden und im neueren Protestantismus schließlich die Absolutheit des Christentums als historischer Religion. „Absolutheit des Christentums“ ist ein von Hegel herkommender Begriff der liberalen Theologie, kein biblisches Konzept. Es war Harnack, der glaubte, wer das Christentum kenne, kenne alle Religionen. Diese überhebliche christliche Selbstgenügsamkeit konnte sich nur in jener großen Missionsepoche halten, in der das missionarische Sendungsbewußtsein des Christentums eine synkretistische Verbindung mit dem Kulturimperialismus der westlichen Kolonialmächte eingegangen war. Heute müssen wir die Erkenntnis theologisch verarbeiten, daß der unbestreitbare Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens sich nicht missionarisch hat durchsetzen lassen. Die Welt ist weit entfernt davon, in absehbarer Zeit christlich zu werden. Authentisches christliches Sendungsbewußtsein muß heute auf die Krücke des kulturellen Überlegenheitsgefühls verzichten. Kann das überhaupt gelingen? Vor allem kann die Kirche, genauer: kön-

nen die Kirchen in ihrer konfessionellen Gestalt nicht so tun, als wären sie noch die Endzeitgemeinde des 1. Thessalonicherbriefes, die sich zum wahren Gott bekehrt hat und nun der Entrückung durch den wiederkommenden Herrn entgegenharrt, wie Jürgen Becker in seinem neuen Paulusbuch gezeigt hat. Die AKf- und VELKD-Studie hat Recht, wenn sie gegenüber den Religionen den „Standort der Buße“ einnimmt und davon spricht, „daß wir die Wahrheit Gottes in der Gefangenschaft unserer sakralen, denkerischen wie ethnischen Bedürfnisse halten“. Die Grenzen der Kirche und des historischen Christentums sind nicht die Grenzen Gottes und seiner Wirksamkeit. Bei dieser Einsicht, die schon die Apostolischen Väter mit ihrer Konzeption des „Logos spermatikos“ formuliert haben, setzt das inklusivistische Modell ein.

Zur Kritik am exklusivistischen Modell trägt auch die zunehmende Kenntnis religionsgeschichtlicher Parallelen bei. Die Religionswissenschaft hat die Behauptung widerlegt, alle Religionen seien gleich. Sie hat aber auch auf unbestreitbare Gemeinsamkeiten aufmerksam gemacht, so daß alle christlichen Bemühungen, die anderen Religionen auf Selbsterlösung oder ähnliche Stichworte der konfessionellen Auseinandersetzungen festzulegen, zum Scheitern verurteilt sind. Selbst Karl Barth hat in dem berühmten Exkurs in seiner »Kirchlichen Dogmatik« (I,2) über den Amida-Buddhismus zugestanden, es sogar als providentiell bezeichnet, daß es in der Religionsgeschichte eine so vollkommene Parallele zur christlichen Gnadenlehre gibt.

Indirekt bestätigt *Peter Beyerhaus* diese Einsicht, wenn er die religionsgeschichtlichen Parallelen als „okkulte Entsprechungen“, „dämonische Täuschungen“ und antichristliche „Verlarvung“ bezeichnet, um seine rein exklusivistische Position

zu rechtfertigen. Das Christusereignis ist zwar von singulärer Bedeutung, wie schon Barth angesichts des Amida-Buddhismus konstatiert hatte, biblische Wahrheiten dagegen über Gott, Welt und Mensch finden sich in vergleichbarer Weise auch in anderen Religionen. Gott hat sich auch in der Welt der Religionen nicht unbezeugt gelassen. Der christliche Exklusivitätsanspruch ist also auf doppelte Weise eingeschränkt: Einmal läßt er sich nicht einfach von Christus auf die Kirche und schon garnicht auf das historische Christentum als Religion übertragen. Zum anderen gibt es im Christentum kaum Einsichten, die sich nicht in der einen oder anderen Form auch in außerchristlichen Religionen finden lassen. Mission läßt sich nicht mehr mit dem Argument begründen, die Religionen wüßten nichts von der Gnade Gottes oder anderen christlichen Lehrinhalten.

Es ist gewiß wahr, daß die Endzeitgemeinde des 1. Thessalonicherbriefes keinen interreligiösen Dialog geführt hat. Christentum und Kirche aber kommen nicht darum herum. In der Begegnung mit anderen Religionen stoßen sie auf eigene Defizite, müssen sich von dem Fremden an das Eigene erinnern lassen und nehmen schließlich auch ein Stück gemeinsame Weltverantwortung wahr, um das sich die Gemeinde in Thessalonich nicht zu kümmern brauchte. Das Christentum als historische Religion ist nicht weniger in geschichtlicher Schuld verstrickt als andere Religionen, und die Menschen wissen das nur allzu gut.

Inklusivismus

Das Wort „Inklusivismus“ ist ursprünglich vom Indologen Paul Hacker geprägt worden, um die typisch indische Bewältigung des religiösen Pluralismus zu charakterisieren, nämlich „die Praxis, das

Fremde unterordnend dem Eigenen anzuschließen“. Jesus zusammen mit indischen Göttern und Heiligen auf Kalenderblättern, wie man sie in Indien häufig findet – das ist der typisch indische Inklusivismus mit den Vor- und Nachteilen aller inklusivistischen Modelle: Sie begründen Toleranz, wengleich nicht völlige Gleichberechtigung, und müssen sich zugleich den Vorwurf der Vereinnahmung gefallen lassen. Der Buddhist wird, in der Formulierung Karl Rahners, als „anonymer Christ“, der Christ umgekehrt als anonymer Buddhist vereinnahmt. Den östlichen Religionen fällt solch eine relative Anerkennung bzw. unterordnende Zuordnung leicht, weil sie auch an abgestufte Heils- und Unheilsmöglichkeiten glauben. Der Glaube an Reinkarnation und Karma läßt nicht nur Himmel und Hölle, sondern auch eine Fülle von Zwischenzuständen zu. Wenn z. B. Buddhisten dem Christentum gegenüber Toleranz und Akzeptanz zeigen, so meinen sie in der Regel nicht, daß der Glaube an Christus zum endgültigen Heil, zu Erleuchtung und Nirvana führt oder eine gleichwertige Entsprechung für die vier edlen Wahrheiten wäre.

Das Handwerkszeug des christlichen Inklusivisten ist die Trinitätslehre. Sie erlaubt es, an der Einmaligkeit des Christusereignisses festzuhalten und doch eine göttliche Wirksamkeit jenseits der Christusverkündigung und des Christusglaubens anzunehmen. In der katholischen und ostkirchlichen Theologie ist es häufig der Heilige Geist, der auch in anderen Religionen am Werk gesehen wird. So unterscheidet der orthodoxe *Metropolit George Khodre* die Heilsökonomie des Geistes deutlich von derjenigen des Sohnes und wertet beide als „die zwei Hände des Vaters“. Damit werden jedoch Christus und der Geist in einer unerträglichen Weise auseinandergerissen. Es

wird nicht mehr deutlich, daß der Geist Gottes der Geist Jesu Christi ist und von Christus Zeugnis ablegt.

Die *AKF- und VELKD-Studie* dagegen argumentiert nüchterner vom 1. Artikel her: „Wie alle Ereignisse der Natur und Geschichte gehören die Religionen ... in das Welthandeln Gottes“ und sind darauf angelegt, daß die Menschen (nach Apg. 17,27) Gott suchen, um ihn zu finden und zu erfassen. Daraus zieht die Studie eine Schlußfolgerung, die mit der einseitigen Abwertung der Religionen in der Vergangenheit, insbesondere in der früheren Missionstheologie, bricht: „Die Religionen sind nicht bloßer Ausdruck dämonischer Mächte... Auch durch sie handelt Gott an den Menschen. Gott ist ihnen nicht fern... Man kann sie nicht einfach in Bausch und Bogen als menschliches Gemächte abtun, obwohl sie wie alles Geschichtliche daran teilhaben, daß der Mensch Bedingtes zum Unbedingten macht und somit dämonisiert.“ (S. 126f) Dieser Ansatz ist vor allem an den Stammesreligionen der schriftlosen Völker orientiert. Besser als früher weiß man heute, daß all das, was dem aufgeklärten Europäer früher als ein Sammelsurium von Aberglauben erschien, zusammengenommen einen Sinn ergibt, Leben in der Gemeinschaft ermöglicht und den Segen Gottes erfahrbar macht. (Claus Westermans Unterscheidung zwischen dem segnenden und erlösenden Handeln Gottes steht dabei im Hintergrund.)

Weil Christen und Nichtchristen durch das Welthandeln Gottes zusammengebunden sind, gibt es zwischen ihnen, so die Studie, eine echte Gegenseitigkeit und ein Miteinander, das sich in gemeinsamen Lebensvollzügen, gemeinsamem Feiern, wechselseitiger Hilfe und Lernen voneinander ausdrückt, mit einem Wort: in der Konvivenz.

Es gibt also sehr unterschiedliche Formen

des inklusivistischen Modells. Allen ist gemeinsam, daß Christus im Zentrum bleibt, aber weitere konzentrische Kreise um ihn geschlagen werden. Die ganze Welt, auch die Welt der Religionen, gilt als Feld, auf dem Gott in der einen oder anderen Weise aktiv ist. Oft werden die Religionen in einer Hierarchie von Heilswegen geordnet oder als aufsteigende Linie dargestellt, die in Christus als der Erfüllung der Religionen kulminiert. Auf dieser Basis gibt es ein Miteinander von Mission und Dialog. Auch wenn es, katholisch gesprochen, „Samen der Wahrheit“ in anderen Religionen gibt, bleibt Christus doch derjenige, in dem allein die Fülle der Gottheit wohnt und der darum das Maß ist, an dem alles zu messen ist. Paul Knitter hat das inklusivistische Modell auf die Formel „Viele Wege, ein Maßstab“ gebracht.

Die neue Studie legt ein ausdrückliches Bekenntnis zur Mission ab: „Der Geist ist es, der die Kirche in Bewegung setzt, über ihre Grenzen hinauszusehen und das Zeugnis auszubringen... Nicht eine latente Kirche, die überall und nirgends ist, tritt in der Geistgemeinschaft hervor, sondern die konkrete Kirche als *Mission*.“ Es ist eines der zentralen Probleme der heutigen missionarischen Verkündigung, daß die missionarische Motivation sich nicht mehr aus dem absoluten Nein zur Welt der Religionen speisen kann. Die biblische Motivation hat schon immer anders ausgesehen und muß nur in ihrer ganzen Dynamik neu entdeckt werden.

Daß das inklusivistische Modell heute schon nicht mehr als ausreichend empfunden wird, hängt mit der modernen Abneigung gegen jede Form von Überlegenheitsgefühl und mit dem Sinn für Gleichberechtigung zusammen. Wenn kein Volk und keine Kultur sich besser dünken darf als andere, so scheint das um so

mehr für die Religionen gelten zu müssen, die ja schließlich Menschenliebe und Demut auf ihre Fahnen geschrieben haben. Daß religiöses Wahrheitsbewußtsein und kulturelles Überlegenheitsgefühl zwei völlig verschiedene Dinge sind, ist dem modernen Bewußtsein schwer klarzumachen. Es bevorzugt ein anderes Modell, das pluralistische.

Pluralismus

Das pluralistische Modell geht von der zutreffenden Beobachtung aus, daß Absolutheitsansprüche außerhalb des jeweiligen Glaubens keinen Sinn ergeben. Es ist der Christ, der an das „solus Christus“ glaubt, wie der Muslim an Mohammed als das abschließende Siegel der Propheten und der Buddhist an die vier edlen Wahrheiten. Die Universalitätsansprüche der Religionen relativieren sich gegenseitig. Das ist und bleibt das Dilemma des interreligiösen Dialogs. Darin besteht die Spannung, der sich jeder Teilnehmer an ihm aussetzt. Der Pluralist löst die Spannung dadurch, daß er sich auf eine Meta-Ebene oberhalb der Religionen und ihrer exklusiven Ansprüche erhebt. Der christliche Pluralist bekennt wie jeder Christ: „Christus ist der Weg“, fügt aber hinzu: „für mich. Für andere sind es andere.“ Die faktische Vielfalt von Religionen wird hier zum theologischen Grundsatz erhoben, die deskriptive Aussage zu einer normativen gemacht. Die pluralistische Theologie ist weithin nichts anderes als der ideologische Überbau über dem real existierenden religiösen Pluralismus in der Gesellschaft.

Paul Knitter hat das pluralistische Modell auf die Formel gebracht: „Viele Wege – eine Mitte.“ Es ist das alte Bild von den vielen Wegen, die nach Rom oder von verschiedenen Richtungen auf den Berg

führen. Die einzelnen Religionen werden zu unterschiedlichen Mythen, in denen sich die eine Wahrheit ausdrückt, oder zu unterschiedlichen Sprachspielen, in denen die gleiche Botschaft sich verschlüsselt vorfindet. Der Pluralist kann sich sogar gegen den Synkretismus aussprechen und, wie *Panikkar* es in München getan hat, darauf hinweisen, daß der Glaube an Reinkarnation eigentlich nicht ins christliche Sprachspiel paßt, sondern besser dem östlichen vorbehalten bleibt. Die Sprachspiele als solche betrachtet er ohnehin als gleichberechtigt.

Pluralistische Theologen plädieren, wie vor allem *Knitter*, für eine Wendung vom Christozentrismus zum Theozentrismus. In ihrer Christologie reißen sie den ewigen Christus bzw. Logos und den historischen Jesus auseinander. Jesus wird zu einer von vielen geschichtlichen „Konkretionen“ des Logos, so wie Hindus von einer Vielzahl von Avataras reden: von Christus Krishna, Christus Buddha und Christus Jesus. *Knitter* nennt das eine „pluralistische Christologie“.

Diese Konzeption hat eine besondere Nähe zum mystischen Religionsverständnis. Nur der Mystiker sei in der Lage, die äußere Religionszugehörigkeit mit ihren Dogmen und Ritualen zu transzendieren und zum gemeinsamen Zentrum durchzudringen, von der Peripherie zur Nabe des Rades. Dieses Zentrum aber ist nicht aussagbar, sondern nur noch im Schweigen zu realisieren. Der göttliche Lichtstrahl bricht sich im Prisma kultureller Vielfalt. Wir dürfen uns der bunten Farben erfreuen, müssen sie aber in Richtung auf das Eine hin transzendieren.

Diese mythische Einheitsschau läßt sich aus den meisten großen Religionen belegen. Die Mystiker aller Religionen vereinigen sich. Die mystische Sprache wird zu jenem „ökumenischen Esperanto“,

das *Leonard Swidler* als interreligiöse Sprache gefordert hat und ohne deren Beherrschung man sich im interreligiösen Dialog schwer behaupten kann. Es kommt zu einem Bündnis zwischen einem neuplatonisch gefärbten Christentum, dem hinduistischen All-Einheitsdenken und der Einheitsschau des Mahayana-Buddhismus, insbesondere in Gestalt des Zen-Buddhismus. Die so verstandene „Einheit der Wirklichkeit“ ist der zentrale Begriff im Denken *Michael von Brücks*. Der pluralistische Charakter seines Denkens zeigt sich daran, daß er dennoch nicht einer mystischen Vereinheitlichung der Religionen das Wort redet. Die Pluralisten respektieren die Pluralität der Religionen und sind sogar bereit, sie in Gott hinein zu verlegen. „Gott ist plural ... Gott bedarf der Vielfalt, um Gott zu sein“, stellt *Knitter* fest.

Mission muß auf diesem Hintergrund als ein sinnloses Unternehmen erscheinen, das den Menschen nur von einem Mythos oder Sprachspiel zum anderen führen würde, nicht hin zur gemeinsamen Mitte, zur Nabe des Rades, von der äußeren Zugehörigkeit zur mystischen Erfahrung. Der alte hinduistische Anspruch, den Christ zu einem besseren Christen, den Muslim zu einem besseren Muslim usw. zu machen, hat hier seine christliche Entsprechung gefunden.

Dem Pfarrer fällt innerhalb dieses Konzepts die Rolle des Koordinators und Deuters pluraler religiöser Erfahrungen zu, um es in den Worten *Michael von Brücks* zu sagen. *Heinz Röhr* hatte schon vor Jahren ein ähnliches Konzept vorgebracht. Der Pfarrer gilt als der religiöse Fachmann, der religiöse Virtuose im Sinne *Max Webers*, der z. B. der Zen-Erfahrung einen angemessenen Platz im christlichen Religionsverständnis zuweist. Der Dialog dient in den Augen von *Brücks* dazu, daß jede Religion sich

in den anderen widerspiegeln, wiedererkennen und bereichern kann. Es ist vor allem ein spiritueller Dialog, ein Teilen von Erfahrungen, eine interreligiöse *communio in sacris*.

Die pluralistische Theologie der Religionen ist die postmoderne Gestalt des alten Relativismus. Damit soll ihren Vertretern nicht subjektive Ernsthaftigkeit und religiöse Kompetenz abgesprochen werden. Sie wollen die religiösen Spaltungen überwinden, ohne eine Welteinheitsreligion zu konstruieren. Die Relativierung aller Zugehörigkeiten und Identitäten kultureller, politischer und völkischer Art ist in der Tat ein großer Gewinn für ein friedliches Zusammenleben. Die fundamentalistischen Aufbrüche im Iran und in anderen Regionen sind ein abschreckendes Beispiel pervertierter religiös-kultureller Absolutheitsansprüche. Selbst in Indien wird, trotz aller Toleranz-Bekennnisse, das interreligiöse Zusammenleben mehr und mehr von hindu-fundamentalistischen Einflüssen gefährdet (vgl. meinen Beitrag in dem Band »Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur«, hg. von H. Hemminger). Darin liegt ein Grund für die gegenwärtige Faszination der pluralistischen Theologie. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß ihr ein tieferes Verstehen religiöser Wahrheitsansprüche (im Unterschied zu kultureller und ethnischer Identität) abgeht. Eine verantwortliche christliche Religionstheologie muß beide Gefahren, die des Fundamentalismus und des pluralistischen Relativismus, gleichermaßen vermeiden.

Evolutionärer Synkretismus

Die häufigste Antwort auf den religiösen Pluralismus in unserer Gesellschaft ist der Synkretismus – wenn man von der Flucht in den Agnostizismus absieht. In dem platten, konsumistischen Alltagssyn-

kretismus, wie man ihn häufig im Einflußbereich von New Age trifft, muß man das unterscheiden, was die AKF-VELKD-Studie „interreligiöse Existenzen“ nennt: Menschen wie den Zen-Pater *Enomiyu-Lassalle*, die ihr ganzes Leben als Grenzgänger zwischen den Religionen und Kulturen verbringen und dabei eine individuelle Synthese oder Kombination schaffen, die sich vom Christentum zumindest in seiner westlichen Gestalt unterscheidet. Stets stellt sich die entscheidende Frage: Wo endet der legitime und in der missionarischen Ausbreitung unvermeidliche *Inkulturations-Synkretismus*, und wo beginnt der unerlaubte *kultische* oder *esoterisch-agnostische Synkretismus*? Wie verhält es sich schließlich mit der problematischen synkretistischen praxis pietatis, wie etwa der katholisierten Zen-Meditation (s. MD 1986, S. 252 ff)? Schon der Synkretismus-Gegner Hendrik Kraemer hatte in diesem Sinn zwischen uneigentlichem und eigentlichem Synkretismus unterschieden.

Gegenwärtig erleben wir den Versuch, diese Unterscheidung außer Kraft zu setzen und den Synkretismusbegriff so sehr auszuleiern, daß er für theologische Unterscheidungszwecke nicht mehr brauchbar ist. Auf der „liberalen“ Seite gibt es laute Bekenntnisse, daß man keine Angst vor dem Synkretismus hat, den es schließlich überall gäbe. »Neu glauben« – so der Titel eines Sammelbandes, der sich mit dieser Problematik befaßt – heiße faktisch synkretistisch glauben. Auf der Seite der »Bekennnisbewegung« besteht die Tendenz, sogar den Händedruck zwischen dem Papst und dem Dalai Lama als Ausdruck der synkretistischen Versuchung zu kritisieren. Beide Arten, den Synkretismusbegriff auszuweiten, machen ihn unbrauchbar, und das hat fatale theologische Konsequenzen.

Was das synkretistische Modell plausibel

und unumgänglich erscheinen läßt, ist die zunehmende wechselseitige Beeinflussung der Religionen in einer weltweiten, offenen Kommunikationsgesellschaft, verbunden mit einer wachsenden Individualisierung des religiösen Lebens. Der evolutionäre Synkretismus macht aus dieser unbezweifelbaren Tatsache eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit und theologische Chance. So hatte *H. Enomiya-Lassalle* ursprünglich die Integration der Zen-Meditation in den katholischen Glauben dadurch gerechtfertigt, daß er sie als „natürliche Mystik“ von der „übernatürlichen“ unterschied und dieser als Vorstufe zuordnete: Zen-Meditation als Bluttransfusion für eine leblos gewordene christliche Spiritualität. Später gewann das evolutionistische Denken *Jean Gebser*s für ihn immer größere Bedeutung. Nun wurde die Zen-Meditation ein Mittel zur Geburt eines neuen Menschen, zur Überwindung der einseitigen Rationalität des modernen Menschen und zur Zurückgewinnung des verlorenen mythischen und magischen Denkens der Vergangenheit: Zen als ein Mittel zur Integration des neuen Bewußtseins, der weltretrenden Bewußtseinsmutation in das verkopfte Christentum.

Enomiya-Lassalle weist selbst auf die geistigen Väter dieses Denkens hin: Teilhard de Chardin (s. dazu *T. Broch*, »Pierre Teilhard de Chardin. Wegbereiter des New Age?«, 1989) und *Sri Aurobindo*, den „Weisen von Pondicherry“. *M. von Brück* folgert aus *Lassalle*s Lebens- und Denkweg: „Wir stehen, so scheint es, inmitten eines vielleicht welthistorischen Ereignisses der gegenseitigen Integration religiöser Traditionen.“ Die gegenwärtige Situation erlaube keine getrennte Entwicklung der Kulturen mehr, „was zu einer Form von Synkretismus führt, die es bisher nie gegeben hat. Die Folge davon ist religiöser Pluralismus, und das Handlungsmu-

ster dieses Pluralismus ist der Dialog der Religionen.“ Kreative bzw. transformative Synthesen würden daraus hervorgehen. Das christliche Wahrheitskriterium sei zwar Jesus. Dieser aber sei nicht faßbar, so daß „Offenheit für jeden religiösen Impuls“ erforderlich sei.

Eine andere Version des evolutionär-synkretistischen Modells schließt sich an *Alfred N. Whitehead* und die nordamerikanische Prozeßtheologie an. *John B. Cobb* hat unter dem bezeichnenden Titel »Beyond Dialogue« das Christentum aufgefordert, sich die Wahrheitsaspekte anderer Religionen anzueignen – und umgekehrt. Jede Religion solle in die Vergangenheit der anderen eintreten, so daß sie einander schließlich sehr viel näher sind als gegenwärtig. „Ein buddhisertes Christentum und ein christianisierter Buddhismus sollten fortfahren, einander und die menschliche Kultur allgemein durch ihre Unterschiede zu bereichern.“

In diesem Zusammenhang bekommt auch die Mission eine neue Aufgabe. Sie sollte weniger auf die Bekehrung einzelner Buddhisten, Hindus und Muslime zielen als auf die Bekehrung (Konversion) von Buddhismus, Hinduismus und Islam als ganzen. Dieser „Transformation der Religionen“ mit Christus als Zentrum muß freilich, laut *Cobb*, die „kreative Selbsttransformation“ des Christentums durch „Appropriierung fremder Wahrheitsaspekte“ vorangehen. *Cobb* nimmt die Erfüllungstheologie des 19. Jahrhunderts – z. B. Christus als „Krone des Hinduismus“ – wieder auf, betrachtet aber nicht das gegenwärtige, sondern ein evolutionär zu veränderndes und interreligiös anzureicherndes Christentum als Erfüllung der Religionen.

Cobb, von *Brück*, *Panikkar* und andere Autoren kommen von der Begegnung mit den östlichen Religionen her, vor allem mit dem Mahayana-Buddhismus, und

konkretisieren ihre Entwürfe auf dem Hintergrund der christlich-buddhistischen Begegnung. Darin liegt freilich auch ihre Grenze. Man muß sich nur vorzustellen versuchen, wie ein zugleich buddhisierendes und islamisiertes Christentum aussehen soll, um das Utopische dieses Projekts zu erkennen. Panikkar hat in München denn auch die Katze aus dem Sack gelassen, als er unverblümt erklärte, nur ein bilateraler, kein multilateraler Dialog sei sinnvoll. Faktisch könne man nur mit *einer* Religion hinter dem Rücken der anderen dialogisieren. – Was dabei bestenfalls entstehen kann, sind (stärker als bisher) buddhistisch, hinduistisch oder islamisch inkulturierte Formen des Christentums, die in erheblicher Spannung zueinander stehen würden. Das Christentum läßt sich nicht zugleich in Richtung eines buddhistischen „Atheismus“ und in Richtung einer Unterwerfung unter Gottes Willen im Sinne des Islam „transformieren“.

Was ist als Fazit festzuhalten? Die neuen religionstheologischen Entwürfe und Modelle spiegeln die Entwicklung der Gesellschaft in Richtung einer multikulturellen und multireligiösen Kultur wider. Gewiß gibt es noch Bereiche, in denen diese Entwicklung sich erst in Ansätzen bemerkbar macht. Es ist aber nur noch eine Frage der Zeit, bis auch dort die religiöse Pluralität, der Konflikt religiöser Wahrheitsansprüche und die Notwendigkeit des interreligiösen Zusammenlebens zu einer gesellschaftlichen Wirklichkeit und Herausforderung geworden sein wird. Die Begegnung der Religionen kann, wie Hans Waldenfels gezeigt hat, sehr unterschiedliche Formen annehmen. Bei ihr kann es „zu gegenseitiger Zuwendung, aber auch zur Abwendung kommen, zum Dialog und zur Kooperation, aber auch zum Protest und zur Verweigerung“. So oder so ist diese Begeg-

nung unausweichlich geworden. Ohne Blicke über den religiösen Zaun, auf andere religiöse Optionen, wird man nicht mehr christlich glauben können. Darum sollte diese Würdigung religionstheologischer Modelle, so kritisch sie ausgefallen ist, und so deutlich sie für einen interreligiösen Realismus plädiert, vor allem als Erinnerung an dringliche Aufgaben verstanden werden, die auf theologischer, kirchlicher und gemeindlicher Ebene zu leisten sind. Einübung der Christen in den religiösen Pluralismus ist ein unverzichtbarer Bestandteil der kirchlichen Tagesordnung.

Voraussichtlich wird es noch länger unterschiedliche Antworten auf diese Herausforderung geben. Die Blicke über den Zaun werden teils ängstlich, teils gleichgültig, teils sehnsüchtig sein. Je deutlicher und einladender Christus als der eine Weg erkennbar und erfahrbar wird, desto größer ist die Chance des Christentums, sich in der Konkurrenz mit anderen universalen Wahrheitsansprüchen zu behaupten. Im synkretistischen Grenzgebiet zwischen den Religionen wird alles darauf ankommen, das Zentrum des eigenen Glaubens zu bewahren und von dort her den Prozeß von Aufnahme und Abstoßung, von Integration und Abgrenzung im Sinne christlicher Unterscheidung zu vollziehen. Christen müssen nicht den Gott oder die Götter der anderen lieben. Aber sie sollten anderen Glauben, wo er ihnen in überzeugender Weise begegnet, respektieren, wie sie ihren eigenen Glauben respektiert sehen möchten. Sie werden die Spannung zwischen den religiösen Wahrheitsansprüchen – die, jeder auf seine Weise, auch „Absolutheitsansprüche“ sind – aushalten müssen und sollten sich nicht vor ihr in relativistische und pluralistische Scheinlösungen flüchten, wie sie gegenwärtig reichlich angeboten werden.

Literatur

Reinhold Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, G. Mohn, Gütersloh 1990.

Michael von Brück: Einheit der Wirklichkeit, Chr. Kaiser, München 1986.

John B. Cobb: Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism. Fortress Press, Philadelphia 1982.

Hugo M. Enomiya-Lassalle: Am Morgen einer besseren Welt, Herderbücherei, Freiburg u. a. 1984.

Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch, hg. von R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (= Jahrb. f. Interreligiöse Begegnung Bd. 1), E. B. Verlag, Rissen 1990.

Reinhart Hummel: Hinduismus und Buddhismus. Christen begegnen den Religionen Asiens. Information Nr. 115 der EZW, Stuttgart 1991.

Ders.: Fundamentalismus in Indien und im Islam, in: *H. Hemminger* (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Quell, Stuttgart 1991.

Martin Kämpchen (Hg.): Liebe auch den Gott deines Nächsten, Herder, Freiburg u. a. 1989.

Paul Knitter: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, Kösel, München 1985.

Neu glauben? Hg. von W. Greive u. R. Niemann, G. Mohn, Gütersloh 1990. (Darin ein Artikel von M. von Brück: Christliche Mystik und Zen-Buddhismus, S. 146ff.)

Raimundo Panikkar: Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, Kösel, München 1990.

Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hg. im Auftrag des Vorstandes der AKf und der Kirchenleitung der VELKD, G. Mohn, Gütersloh 1991.

Andreas Rössler: Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus, Quell, Stuttgart 1990.

Leonard Swidler: Der umstrittene Jesus, Quell, Stuttgart 1990.

Hans Waldenfels: Begegnung der Religionen, Borengässer, Bonn 1990.

Dokumentation

Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam

Nur zögernd sind die arabischen Staaten bereit, die Menschenrechtsklärung der UNO zu unterzeichnen. Der Islam empfindet die Menschenrechte als westlich-individualistisch geprägt und sucht nach einer islamischen Begründung und Deutung. Nachdem der »Islamrat für Europa« schon 1981 eine »Allgemeine Islamische Menschenrechtsklärung« vorgelegt hatte, hat die »Organisation der Islamischen Konferenz«, ein Zusammenschluß islamischer Staaten, 1990 die hier abgedruckte Kairoer Erklärung entwor-

fen. Beiden Erklärungen ist gemeinsam, daß sie die Menschenrechte im Islam (konkret: im Koran und in der Sunna) begründet und zugleich von ihm begrenzt sehen. Als Garant der Menschenrechte gilt die Umma, die islamische Weltgemeinschaft. „Gegenüber einem Staat, der die Scharia achtet und soweit die politische Organisation der Umma verkörpert, hat der einzelne keine Abwehrrechte“, schreibt Christine Liemann-Perrin in ihren Erläuterungen zur Kairoer Erklärung (CIBEDO-Beiträge Nr. 5/6, 1991, S. 162ff).

Die Mitglieder der *Organisation der Islamischen Konferenz* betonen die kulturelle und historische Rolle der islami-

schen Umma, die von Gott als die beste Nation geschaffen wurde und die der Menschheit eine universale und wohlaus-

gewogene Zivilisation gebracht hat, in der zwischen dem Leben hier auf Erden und dem Jenseits Harmonie besteht und in der Wissen mit Glauben einhergeht; und sie betonen die Rolle, die diese Umma bei der Führung der durch Konkurrenzstreben und Ideologien verwirrten Menschheit und bei der Lösung der ständigen Probleme dieser materialistischen Zivilisation übernehmen sollte; sie möchten ihren Beitrag zu dem Bemühen der Menschheit leisten, den Menschenrechte zu sichern, den Menschen vor Ausbeutung und Verfolgung zu schützen und seine Freiheit und sein Recht auf ein würdiges Leben in Einklang mit der islamischen Scharia zu bestätigen...

sie glauben, daß die grundlegenden Rechte und Freiheiten im Islam ein integraler Bestandteil der islamischen Religion sind und daß grundsätzlich niemand das Recht hat, sie ganz oder teilweise aufzuheben, sie zu verletzen oder zu mißachten, denn sie sind verbindliche Gebote Gottes, die in Gottes offenbarter Schrift enthalten und durch Seinen letzten Propheten überbracht worden sind, um die vorherigen göttlichen Botschaften zu vollenden. Ihre Einhaltung ist deshalb ein Akt der Verehrung Gottes und ihre Mißachtung oder Verletzung eine schrecklichen Sünde, und deshalb ist jeder Mensch individuell dafür verantwortlich, sie einzuhalten – und die Umma trägt die Verantwortung für die Gemeinschaft.

Aufgrund der oben genannten Grundsätze erklären sie deshalb:

Artikel 1

a) Alle Menschen bilden eine Familie, deren Mitglieder durch die Unterwerfung unter Gott vereint sind und alle von Adam abstammen. Alle Menschen sind

gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung, und das ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen. Der wahrhaftige Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Vollkommenheit.

b) Alle Menschen sind Untertanen Gottes, und er liebt die am meisten, die den übrigen Untertanen am meisten nützen, und niemand ist den anderen überlegen, außer an Frömmigkeit oder guten Taten.

Artikel 2

a) Das Leben ist ein Geschenk Gottes, und das Recht auf Leben wird jedem Menschen garantiert. Es ist die Pflicht des einzelnen, der Gesellschaft und der Staaten, dieses Recht vor Verletzung zu schützen, und es ist verboten, einem anderen das Leben zu nehmen, außer wenn die Scharia es verlangt.

b) Es ist verboten, Mittel einzusetzen, die zur Vernichtung der Menschheit führen.

c) Solange Gott dem Menschen das Leben gewährt, muß es nach der Scharia geschützt werden.

d) Das Recht auf körperliche Unversehrtheit wird garantiert. Jeder Staat ist verpflichtet, dieses Recht zu schützen, und es ist verboten, dieses Recht zu verletzen, außer wenn ein von der Scharia vorgeschriebener Grund vorliegt.

Artikel 3

a) Bei Einsatz von Gewalt und im Fall einer bewaffneten Auseinandersetzung ist es nicht erlaubt, am Krieg Unbeteiligte wie Alte, Frauen und Kinder zu töten. Verwundete und Kranke haben das Recht auf medizinische Versorgung; Kriegsgefangene haben das Recht auf Nahrung,

Unterkunft und Kleidung. Es ist verboten, Leichen zu verstümmeln. Es besteht die Pflicht, Kriegsgefangene auszutauschen und für die Familien, die durch die Kriegsumstände auseinandergerissen wurden, Besuche oder Zusammenkünfte zu ermöglichen.

b) Es ist verboten, Bäume zu fällen, Ernten oder Viehbestand zu vernichten und die zivilen Gebäude und Einrichtungen des Feindes durch Beschuß, Sprengung oder andere Mittel zu zerstören.

Artikel 4.

Jeder Mensch hat das Recht auf die Unverletzlichkeit und den Schutz seines guten Rufs und seiner Ehre zu Lebzeiten und auch nach dem Tod. Staat und Gesellschaft müssen seine sterblichen Überreste und seine Grabstätte schützen.

Artikel 5.

a) Die Familie ist die Keimzelle der Gesellschaft, und die Ehe ist die Grundlage ihrer Bildung. Männer und Frauen haben das Recht zu heiraten, und sie dürfen durch keinerlei Einschränkungen aufgrund der Rasse, Hautfarbe oder Nationalität davon abgehalten werden, dieses Recht in Anspruch zu nehmen.

b) Die Gesellschaft und der Staat müssen alle Hindernisse, die einer Ehe im Wege stehen, beseitigen und die Eheschließung erleichtern. Sie garantieren den Schutz und das Wohl der Familie.

Artikel 6:

a) Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten.

b) Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.

Artikel 7

a) Von Geburt an hat das Kind Anspruch darauf, daß seine Eltern und die Gesellschaft für seine richtige Pflege und Erziehung und für seine materielle, hygienische und moralische Versorgung Sorge tragen. Das Kind im Mutterleib und die Mutter genießen Schutz und besondere Fürsorge.

b) Eltern und Personen, die Elternstelle vertreten, haben das Recht, für ihre Kinder die Erziehung zu wählen, die sie wollen, vorausgesetzt, daß sie dabei das Interesse und die Zukunft der Kinder mitberücksichtigen und daß die Erziehung mit den ethischen Werten und Grundsätzen der Scharia übereinstimmt.

c) In Einklang mit den Bestimmungen der Scharia haben beide Elternteile bestimmte Rechtsansprüche gegenüber ihren Kindern, und Verwandte haben Rechtsansprüche gegenüber ihren Nachkommen...

Artikel 9:

a) Das Streben nach Wissen ist eine Verpflichtung, und die Gesellschaft und der Staat haben die Pflicht, für Bildungsmöglichkeiten zu sorgen. Der Staat muß sicherstellen, daß Bildung verfügbar ist und daß im Interesse der Gesellschaft ein vielfältiges Bildungsangebot garantiert wird. Die Menschen müssen die Möglichkeit haben, sich mit der Religion des Islams und den Dingen der Welt zum Wohle der Menschheit auseinanderzusetzen.

b) Jeder Mensch hat das Recht auf eine sowohl religiöse als auch weltliche Erziehung durch die verschiedenen Bildungs- und Lehrinstitutionen. Dazu zählen die

Familie, Schule, Universitäten, die Medien usw. Alle zusammen sorgen sie aus-
gewogen dafür, daß sich seine Persönlich-
keit entwickelt, daß sein Glaube an Gott
gestärkt wird und daß er sowohl seine
Rechte wahrnimmt als auch seine Pflich-
ten beachtet.

Artikel 10.

Der Islam ist die Religion der reinen We-
sensart. Es ist verboten, irgendeine Art
von Druck auf einen Menschen auszu-
üben oder seine Armut oder Unwissen-
heit auszunutzen, um ihn zu einer an-
deren Religion oder zum Atheismus zu be-
kehren.

Artikel 11

- a) Der Mensch wird frei geboren, und
niemand hat das Recht, ihn zu verskla-
ven, zu demütigen, zu unterdrücken
oder ihn auszubeuten. Unterwerfung gibt
es nur unter Gott, den Allmächtigen.
- b) Kolonialismus jeder Art ist eine der
schlimmsten Formen der Sklaverei. Des-
halb ist er absolut verboten...

Artikel 12

Jeder Mensch hat innerhalb des Rahmens
der Scharia das Recht auf Freizügigkeit
und freie Wahl seines Wohnortes, entwe-
der innerhalb oder außerhalb seines Lan-
des. Wer verfolgt wird, kann in einem an-
deren Land um Asyl ersuchen. Das Zu-
fluchtsland garantiert seinen Schutz, bis
er sich in Sicherheit befindet, es sei denn,
sein Asyl beruht auf einer Tat, die nach
der Scharia ein Verbrechen darstellt.

Artikel 13.

Staat und Gesellschaft garantieren jedem
arbeitsfähigen Menschen das Recht auf

Arbeit. Jeder kann frei die Arbeit wählen,
die ihm am besten entspricht und die so-
wohl seinen Interessen als auch denen
der Gesellschaft dient...

Artikel 14.

Jeder Mensch hat das Recht auf rechtmä-
ßige Einkünfte, sofern sie nicht durch Mo-
nopolisierung, Betrug oder Schaden für
sich oder andere erzielt wurden. Wucher
(riba) ist absolut verboten.

Artikel 15.

- a) Jeder Mensch hat das Recht auf rech-
tmäßig erworbenes Eigentum, und jeder
hat Anspruch auf die Besitzrechte ohne
Nachteil für sich selber, andere oder die
Gesellschaft im allgemeinen...

Artikel 16.

Jeder hat das Recht, den Erfolg seiner wis-
senschaftlichen, literarischen, künstleri-
schen oder technischen Arbeit zu genie-
ßen und die sich daraus herleitenden mo-
ralischen und materiellen Interessen zu
schützen, vorausgesetzt, daß die Werke
nicht den Grundsätzen der Scharia wider-
sprechen.

Artikel 17.

- a) Jeder Mensch hat das Recht, in einer
sauberen Umgebung zu leben, fern von
Laster und moralischer Korruption, in ei-
ner Umgebung, die seiner Entwicklung
förderlich ist. Es ist Aufgabe des Staates
und der Gesellschaft im allgemeinen, die-
ses Recht zu gewährleisten...

Artikel 18:

- a) Jeder Mensch hat das Recht auf per-
sönliche Sicherheit, auf Sicherheit seiner

Religion, seiner Angehörigen, seiner Ehre und seines Eigentums.

b) Jeder Mensch hat das Recht auf eine Privatsphäre, zu Hause, in der Familie und in bezug auf sein Vermögen und sein privates Umfeld. Es ist verboten, ihn zu bespitzeln, zu überwachen oder seinen guten Ruf zu beschmutzen...

Artikel 19:

a) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. Es gibt keinen Unterschied zwischen Herrscher und Untertan...

d) Über Verbrechen oder Strafen wird ausschließlich nach den Bestimmungen der Scharia entschieden.

e) Ein Angeklagter gilt so lange als unschuldig, bis seine Schuld in einem fairen Gerichtsverfahren erwiesen ist, und er muß sich umfassend verteidigen können.

Artikel 20:

Es ist verboten, jemanden ohne legitimen Grund zu verhaften, seine Freiheit einzuschränken, ihn zu verbannen oder zu bestrafen. Es ist verboten, jemanden körperlich oder seelisch zu foltern, ihn zu demütigen oder grausam oder entwürdigend zu behandeln...

Artikel 21

Geiselnahme in jeder Form und ganz gleich zu welchem Zweck ist ausdrücklich verboten.

Artikel 22:

a) Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung, soweit er damit nicht die Grundsätze der Scharia verletzt.

b) Jeder Mensch hat das Recht, in Einklang mit den Normen der Scharia für

das Recht einzutreten, das Gute zu verteidigen und vor dem Unrecht und dem Bösen zu warnen.

c) Information ist lebensnotwendig für die Gesellschaft. Sie darf jedoch nicht dafür eingesetzt und mißbraucht werden, die Heiligkeit und Würde der Propheten zu verletzen, die moralischen und ethischen Werte auszuhöhlen und die Gesellschaft zu entzweien, sie zu korrumpieren, ihr zu schaden oder ihren Glauben zu schwächen.

d) Es ist verboten, nationalistischen oder doktrinären Haß zu schüren oder irgend etwas zu tun, das in irgendeiner Weise zu Rassendiskriminierung führen könnte.

Artikel 23.

a) Autorität bedeutet Verantwortung; es ist deshalb absolut verboten, Autorität zu mißbrauchen oder böswillig auszunutzen. Nur so können die grundlegenden Menschenrechte garantiert werden.

b) Jeder Mensch hat das Recht, sich direkt oder indirekt an der Verwaltung der Staatsangelegenheiten in seinem Land zu beteiligen. Er hat auch das Recht, in Einklang mit den Bestimmungen der Scharia ein öffentliches Amt zu bekleiden.

Artikel 24.

Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia.

Artikel 25.

Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.

Kairo, 14 Muharram 1411H
5. August 1990

Tadeusz Doktór, Warschau

Flucht aus der Rationalität Neu-Religionen in Polen

Mit seiner Vergangenheit belegt Polen, daß es auf eine lange Tradition von religiösem Pluralismus zurückblicken kann, der bereits vor der Reformation hier existierte. Neben den Katholiken gab es eine große Anzahl Orthodoxe, Juden, Heiden (in einigen abgelegenen Gegenden des Landes) und später Protestanten und Moslems. Diese Situation hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg, aus dem Polen als ein praktisch monoreligiöses Land hervorging, radikal geändert. Der Holocaust und die territorialen Verschiebungen senkten die Anzahl der Juden, Protestanten und Orthodoxen drastisch. Infolgedessen wurde die Rolle der katholischen Kirche, der 90% der polnischen Bevölkerung angehören, bedeutender als zuvor. Die Tatsache, daß sie als eine Gegenkraft gegen den Kommunismus und als Verteidigerin der nationalen Identität angesichts der Gefahr einer Sowjetisierung angesehen wurde, trug ebenfalls zu ihrer wachsenden Bedeutung bei. Das hat zur Folge, daß seit den 70er Jahren die Anzahl der praktizierenden Katholiken und derjenigen, die sich zum Glauben bekennen, ständig wächst. Die Wahl von Johannes Paul II., das Entstehen der Solidarność und die Rolle der Kirche während der Zeit des Kriegsrechts trugen weiterhin zum Prozeß der kirchlichen Wiedererweckung bei, der sich gegenwärtig fortsetzt.

Der Theoretiker der Säkularisierung mag über das Erscheinen neuer religiöser Bewegungen überrascht sein; diese entste-

hen hier nicht auf den Ruinen der vorherrschenden religiösen Tradition, sondern parallel zu ihr. Die Tätigkeit der ersten Zen-Buddhistengruppe begann in den frühen 70er Jahren, und am Ende des Jahrzehnts waren viele andere orientalische und okkulte Gruppen bereits in Polen ansässig, obwohl sie nicht immer eingetragen waren. Fast alle beantragten die Registrierung, was die Organisation von Zusammenkünften erleichterte, luden Lehrer aus dem Ausland ein und publizierten. In den 80er Jahren wurde es leichter, diese Registrierung zu erhalten, besonders für Gruppen, die sich als religiöse Organisationen registrieren lassen wollten. Aber einige unter ihnen mußten nach Aufnahme ihrer Tätigkeit noch Jahre warten bis zum Zeitpunkt der Liberalisierung am Ende dieses Jahrzehnts (Hare Krishna – 1988, Transzendente Meditation/TM – 1989).

Neues Religionsgesetz erleichtert Registrierungen

Wichtige Veränderungen in den gesetzlichen Bestimmungen in bezug auf die Versammlungsfreiheit machten seit 1989 die offizielle Registrierung relativ einfach, aber es gibt immer noch Gruppen, die eine informelle Ausübung ihrer Tätigkeit vorziehen oder zahlenmäßig zu klein sind (Minimum 15 Personen).

Die Gesamtzahl der aktiven Mitglieder orientalischer religiöser Bewegungen – Zen und Tibetischer Buddhismus,

Hare Krishna, Brahma Kumaris, Raja Yoga, Divine Light Mission/DLM, Ananda Marga und andere – beträgt nicht mehr als 5000. Die Teilnehmerzahl von parareligiösen Bewegungen – Hatha Yoga, orientalische Kriegskünste, okkulte Gruppen, Heilkünste und mantische Gruppen – ist viel größer, geht jedoch nicht über 100000 hinaus. Die Teilnehmerzahl in neuen religiösen und parareligiösen Bewegungen war bei Studenten in Warschau oft höher als bei Studenten der Universität von Montreal (Doktor, 1987) und nimmt ständig zu.

Im allgemeinen scheinen die neuen religiösen Bewegungen ihren höchsten Stand erreicht zu haben und jetzt ein relativ stabiles Element in der religiösen Situation des Landes darzustellen. Einige von ihnen beginnen sogar eine Art missionarischer Tätigkeit in den Nachbarländern wie der koreanische Zweig des Zen-Buddhismus. In Polen tauchten sie später auf als in vielen westlichen Ländern, aber gewöhnlich früher als in den osteuropäischen, weil es mehr Möglichkeiten für Auslandsreisen und inoffizielle Gruppentätigkeit als in den Nachbarländern gab.

Im Unterschied zum Westen gab es in Polen praktisch keine Einwanderung aus Ländern der Dritten Welt, so daß dies nicht zum Wachstum neuer religiöser Bewegungen beitragen konnte, indem neue Religionen hierher gebracht worden wären. Es bildeten sich nur einige orientalische Kampfspielgruppen um Studenten aus Vietnam, die später den Status von Immigranten erhielten. Während in einigen westlichen Ländern neue religiöse Bewegungen hauptsächlich aus Immigranten bestehen, z. B. die Rastas, sind es hier ausschließlich Polen; Ausländer kommen nur auf einen kurzen Besuch, gewöhnlich als Lehrer. Im Gegenteil, es scheint, daß Mitglieder neuer religiöser

Gruppen Polen öfter verlassen als ihre Artgenossen, so daß der Austausch hauptsächlich in eine Richtung geht, besonders was die unteren Ränge betrifft.

Unterstützung aus dem Westen

Fast alle neuen religiösen Bewegungen in Polen haben enge Kontakte mit ihren Hauptzentren, gewöhnlich in den USA oder in Westeuropa, und erhalten manchmal finanzielle Unterstützung für ihre Tätigkeit, z. B. wenn ein Geldbetrag benötigt wird, um ein Haus für das geistige Zentrum zu kaufen. Nur einige der neuen religiösen Bewegungen haben Beziehungen zum Ursprungsland ohne ein vermittelndes Zwischenzentrum in einem westlichen Land. Daher wendet sich die Mehrheit der orientalischen Bewegungen bei ihrer Suche nach höherem geistigem Training eher an den Westen als an den Osten, außer *Brahma Kumaris*, die ihr Hauptzentrum in Indien haben, und den Anhängern des *Agni Yoga*, welches die einzige hinduistische Bewegung ist, die über Rußland nach Polen kam.

Der menschliche Austausch verläuft meist in umgekehrter Richtung zu demjenigen von Ideen, Technologien und Geldmitteln. Einer der Gründe dafür kann die nationale Wirtschaftslage sein, die zu einer hohen Auswanderungsrate junger Menschen führt, nicht nur von Mitgliedern der neuen religiösen Bewegungen. Es gibt nur wenige neue religiöse Bewegungen, die in Polen ihren Ursprung haben (z. B. *Sumoi Yoga*, das als eine esoterische Form des ägyptischen Yoga angesehen wird), aber diese sind meist sehr klein und nicht auf Internationalität aus. Der einzige erfolgreiche Versuch, eine internationale Tätigkeit zu entwickeln, kommt vom *Theater-Laboratorium*, an dessen Spitze *Jerzy Grotowski* steht. In

den 70er Jahren rief dieser nach seinen Reisen in den Mittleren Osten eine neue Form des „Paratheaters“ ins Leben, wobei er sich auch von exotischen religiösen Traditionen inspirieren ließ. Obgleich er es ablehnte, es als religiöse Bewegung zu bezeichnen, scheint es doch einige jener Charakteristika zu haben. In den späten 70er und frühen 80er Jahren wurde das Theater-Laboratorium von vielen jungen Menschen in Polen und dem Ausland als eine Art geistiges Zentrum angesehen, und sie kamen zu den Sitzungen, die gewöhnlich einige Tage dauerten. Jetzt setzt Grotowski seine Tätigkeit in den USA und in Italien fort.

Die Reaktion der Medien auf die neuen religiösen Bewegungen war recht positiv, die einzige Ausnahme waren negative Meinungsäußerungen, die in katholischen Zeitschriften erschienen. Bis 1989 waren Fernsehen, Radio und Presse unter staatlicher Kontrolle, daher wurden diese Meinungsäußerungen offiziell akzeptiert; die Möglichkeit einer Manipulation kann nicht ausgeschlossen werden.

Kriegsrecht förderte Neu-Religionen

Besonders in der Zeit des Kriegsrechts, als fast alle sozialen und politischen Themen streng zensiert wurden, wandten die Medien, nicht ohne Ermunterung, ihre Aufmerksamkeit Themen zu, die mit den neuen religiösen Bewegungen verbunden waren. Man kann also sagen, daß die neuen religiösen Bewegungen in der ersten Hälfte der 80er Jahre in den vom Staat kontrollierten Medien florierten. Gleichzeitig waren sie in der Untergrundpresse völlig abwesend, die sich gänzlich politischen und sozialen Fragen widmete. Wenn hier Religion erwähnt wurde, war es immer der Katholizismus in seinem sozialen und manchmal politischen Kontext.

Die Reaktion der staatlichen Medien auf die neuen religiösen Bewegungen war so positiv, daß die offizielle Parteizeitung »Polityka« 1984 eine Kampagne gegen die sogenannte „Flucht aus der Rationalität“ startete, deren sichtbare Resultate der zahlenmäßige Rückgang von Artikeln mit diesen Themen war. Als 1985 das Gesundheitsministerium ein neues Gesetz gegen die Zusammenarbeit von Ärzten und Heilern in der Therapie herausbrachte, war die Diskussion in der Presse den unkonventionellen Heilungsmethoden gegenüber positiver eingestellt als dem offiziellen Versuch, sie zu beseitigen.

Die vom Gesundheitsministerium gebildete besondere medizinische Kommission zur Untersuchung unkonventioneller Heilungsmethoden und ihrer Wirkungen ist vielleicht das einzige Kulte überwachende Organ, das in der Praxis als Antikultgruppe fungiert. Sein Tätigkeitsfeld beschränkt sich jedoch auf die Heilungskulte.

Auch die katholische Kirche ist sich in den letzten Jahren der Existenz neuer religiöser Gruppen stärker bewußt. Der Primas und der Papst erwähnen sie in ihren Predigten zusammen mit vielen negativen Erscheinungen, die für die nationale und religiöse Integrität eine Bedrohung darstellten, als eine Art pathologischer Rückzug ähnlich der Alkohol- und Drogenabhängigkeit.

Trotz dieser negativen Feststellungen werden keine praktischen Schritte gegen diese Bewegungen unternommen, und einige katholische Zentren organisieren interreligiöse Treffen, die die neuen religiösen Bewegungen einschließen. Der Kirche geht es nur um religiöse Bewegungen im strengen Sinne, die als Herausforderung und Bedrohung des Katholizismus begriffen werden, und sie nimmt an der Diskussion über die Heilungskulte

nicht teil. Manchmal hilft sie sogar mit, therapeutische Sitzungen für Heiler zu organisieren. Es scheint, als ob die zwei potenziell aktivsten Antikultorgane mehr mit ihren eigenen Aktivitäten und Interessen beschäftigt sind.

Ihre Haltung gründet sich meist nicht auf wissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiet, obgleich es schon soziologische, psychologische und anthropologische Studien, meist in der Form von Monographien über bestimmte neue religiöse Bewegungen, gibt. Die allgemeinen sozialen Charakteristika der Mitglieder dieser Bewegungen unterscheiden sich nicht sehr von denen, die anderswo festgestellt werden. Meist sind es junge, besser ausgebildete, städtische und unverheiratete Menschen. Weitere Daten über die Anhänger neureligiöser Gruppen bietet eine Studie der »*Polnischen Psychotronischen Gesellschaft*« in Warschau, welche vielen religiösen und parareligiösen Bewegungen als Dachorganisation dient. Die sozio-demographischen Charakteristika von Anhängern orientalischer religiöser Bewegungen (Zen und Tibetischer Buddhismus, Hare Krishna) unterscheiden sich nicht von jenen, die bei Anhängern der ältesten Zen-Buddhismus-Gruppe »Sanga« festgestellt wurden. Von den 203 Mitgliedern dieser Gruppe hatten 1985 62% eine akademische Ausbildung. Die Männer waren überrepräsentiert (62%). Das Durchschnittsalter der Mitglieder betrug 32 Jahre und die Durchschnittszugehörigkeit 4,5 Jahre. Nur 13% der Mitglieder dieser Gruppe sagten aus, daß sie vor ihrem Beitritt katholische Praktiken ausgeübt hätten. 85% der Mitglieder leben in einer Großstadt (mehr als 100000 Einwohner). Die spezielle Charakteristik dieser Gruppe ist der hohe Anteil von Psychologen (12%), was wohl mit der Tatsache zusammenhängt, daß das Haupt dieser Gruppe der bekannte-

ste Psychotherapeut des Landes ist (Hubenowa-Siemska, 1989). Die Beziehungen zwischen orientalischen religiösen und parareligiösen Bewegungen sind in gewissem Ausmaß auch deutlich in anderen Gruppen. Für einige Mitglieder sind religiöse oder parareligiöse Praktiken eine Form von Therapie, die später in eine mehr religiös orientierte Aktivität übergeht. (Doktor, Czarnecka, 1989)

Auffällig ist, daß ein großer Teil der Anhänger orientalischer religiöser Bewegungen aus vaterlosen Familien kommt. Die Abwesenheit des Vaters scheint hier ein Faktor zu sein, der sie ein eher alternatives als konventionelles Leben wählen und eine Vaterfigur im geistigen Führer der Bewegung suchen läßt. (Doktor, 1989)

Mitglieder parareligiöser Bewegungen sind meistens älter als Mitglieder religiöser Bewegungen. Über die Hälfte (55,3%) ihrer Anhänger sind Frauen, ein Drittel ist unverheiratet.

Die wissenschaftliche Erforschung der neuen religiösen Bewegungen in Polen setzte zu Beginn der 80er Jahre durch die »*Polnische Psychotronische Gesellschaft*« ein, die von staatlicher Unterstützung getragen wurde. Das Forscherteam arbeitet eng mit dem soziologischen Institut der Universität Warschau zusammen und gibt eine Reihe von Forschungsarbeiten heraus unter dem Titel »*Gruppen an der Grenze von Wissenschaft und Religion als sozio-psychologisches Phänomen*« (der dritte Band ist gerade im Druck). Untersuchungen dieser Art unternimmt auch das Institut für Religionswissenschaft an der Jagiellonen-Universität (Krakau) sowie das Forschungsinstitut für Jugendprobleme (Warschau).

Folgende neureligiöse Bewegungen sind in Polen erfaßt:

Agnihotra, Agni Yoga, Aikido Association, Ajapa Yoga, Ananda Marga, Anthro-

posophie, Astrolog. Vereinigung, Baha'i, Brahma Kumaris Raja Yoga, Katholische Erneuerungsbewegung (Apostel der Nüchternheit, Charismatische Erneuerungsbewegung, Family of Families, Life and Family Apostles, Light-Life-Movement, Maitri, Neukatechumenische Gemeinde u. a.), Divine Light Mission, Hare Krishna, Hatha Yoga Association, Human Potential Movement (Bioenergetik, Gestalt-Therapie, Laboratory of Psychoeducation, Neo-Reichianische Therapie, Polaritätstherapie, Re-evaluation Counseling u. a.), Jodo-Shin-Buddhismus, Kriya Yoga, Lectorium Rosicrucianum, Makrobiotik, Mind Control, Polnische Psychotronische Gesellschaft, Rebirthing, Sana-tana Dharma, Satanismus, Siddha Yoga, Spiritismus, Subud, Sufismus, Sumoi Yoga, T'ai-Chi-Gesellschaft, Theosophie, Tibetanischer Buddhismus, Transzendente Meditation, Vereinigungskirche (Mun-Sekte), Zen-Buddhismus (Sangha, Chogye, Kanzeon, Rinzai, Kannon). (Quelle: »Glaube in der 2. Welt« Nr. 10/1991, S. 28 f)

Informationen

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

»Der Humanist« stellt Erscheinen ein. (Letzter Bericht: 1991, S. 364f) Die vom »Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands« (BFGD) im 18. Jahrgang herausgegebene Monatsschrift »Der Humanist« hat Ende 1991 ihr Erscheinen eingestellt. Wie seit längerem vorgesehen, wird die Zeitschrift mit der »Freien

Religion«, dem Organ der »Freireligiösen Landesgemeinde Baden« (vgl. MD 1991, S. 140), zu einer neuen Zeitschrift vereinigt, die ab 1992 unter dem Titel »Wege ohne Dogma« erscheint. ru

»Deutscher Volksbund für Geistesfreiheit« (DVFG) ändert seinen Namen.

Der DVFG, ein seit 1949 bestehender Dachverband freireligiöser und freidenkerischer Organisationen, hat sich im November letzten Jahres zusammen mit einer neuen Satzung auch einen neuen Namen gegeben: Die Umbenennung in »Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften« (DFW) fiel zusammen mit der Wieder- bzw. Neuaufnahme von drei weiteren Organisationen, nachdem ihm zuletzt noch der »Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands«, die »Deutsche Unitarier Religionsgemeinschaft e.V.« und die »Eekboom-Gesellschaft. Vereinigung zur Förderung freigläubiger Kultur« angehört hatten. Es sind dies: der »Deutsche Freidenker-Verband e.V.« (Sitz: Dortmund), die »Freigeistige Aktion / Deutscher Monistenbund e.V.« und der »Fachverband für weltliche Bestattungs- und Trauerkultur e.V.«.

Für die Freidenker handelte es sich um einen Wiedereintritt in den gemeinsamen Dachverband. Der DFW scheint damit an alte Gemeinsamkeiten anzuknüpfen: Bereits in der Weimarer Zeit hatte sich unter der Bezeichnung »Volksbund für Geistesfreiheit« von 1924 bis 1933 ein Zusammenschluß der Bewegungen der Freidenker und der Freireligiösen gebildet. Der Vorsitzende des in West- und Ostdeutschland ca. 6000 Mitglieder umfassenden Freidenker-Verbands, Klaus Hartmann, betonte, daß vor allem „im Bereich der Trennung von Staat und Kirche“ viele Aufgaben gemeinsam mit den Freireligiösen angegangen werden könnten. Für die »Freigeistige Aktion / Deutscher

Monistenbund«, betonte ihr Vorsitzender *Arnher Lenz*, sei es „wichtig, die Tradition des Monistenbundes zu bewahren (Monismus = Einheit von Geist und Materie im Gegensatz zum dualistischen Weltbild der Christen) und in der Nachfolge ihres Gründers, des Naturwissenschaftlers *Ernst Haeckel*, Aufklärungsarbeit – zum Beispiel durch religionskundliche Arbeit – zu leisten.“ (Zit. nach »Der Humanist« 12/91, S. 266)

Die Mitglieder des erst 1990 gegründeten »Fachverbands für weltliche Bestattungs- und Trauerkultur« sind freie Bestattungsredner (vgl. MD 1991, S. 150f), Religionswissenschaftler, Ärzte, Friedhofsangestellte und Denkmalpfleger. Der Verband will sich die Ausbildung von Beerdigungssprechern zur Aufgabe machen, sowie „die individuelle und würdevolle Gestaltung von Beerdigungen“, aber auch „die Betreuung der Hinterbliebenen und die psychologische Betreuung während der Trauerzeit“.

ru

FEMINISMUS

Mary Hunts (lesbische) „Frauenkirche“. (Letzter Bericht: 1990, S. 267) Ob auf dem Kirchentag, auf Synoden, in Zeitungen oder im Fernsehen (»Pro und Contra«): anscheinend interessiert die gesellschaftliche und besonders auch kirchliche Situation homosexueller und lesbischer Mitmenschen mehr, als deren statistischer Bevölkerungsanteil (ca. 4%) vermuten läßt. Die Fragestellung, ob sich in der Einstellung zu ihnen tiefgreifende soziale Veränderungen ausdrücken, verschärft sich für Christen noch dadurch, daß was die Frauen betrifft, auch in Deutschland der Aufbau einer „Frauenkirche“ (woman church) begonnen hat, bei dem bewußt lesbische Frauen die treibende Kraft darstellen. Auch von ihrer Theorie her sehen diese Frauen eine sol-

che „Frauenkirche“ als zeitgemäße christliche Gemeinschaftsform an.

Zum Reformationstag 1990 hielt *Mary Hunt* im Stuttgarter Hospitalhof, dem Zentrum der Ev. Erwachsenenbildung der Stadt, einen Vortrag mit anschließender Diskussion über die Bewegung der „Frauenkirche“. Sie bezeichnet sich selbst als eine „römisch-katholische lesbische feministische Theologin“. Sie studierte an der Jesuitenhochschule in Berkeley (Kalifornien) sowie an der Harvard Divinity School in Cambridge (Massachusetts) und erlangte einen Doktorgrad (Ph. D.). Z. Zt. arbeitet sie bei der von ihr und der Liturgiespezialistin *Diann Neu*, ihrer Freundin, gegründeten Organisation »WATER« (»Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual«) in Washington. *Mary Hunt* entwickelte ihre Idee der „Frauenkirche“ im Anschluß an Elisabeth Schüssler Fiorenzas Kirchenverständnis einer „Nachfolgegemeinschaft der Gleichgestellten“ – unter Aufnahme von Gedanken von Schillebeckx. Nach *Mary Hunt* war die Ekklesia (Kirche) z. Zt. Jesu die Gemeinschaft der Unterdrückten und versklavten Menschen: der Frauen und Sklaven. Diese Ekklesia sei demzufolge das genaue Gegenteil einer säkularen griechischen Ekklesia als der „Versammlung freier Männer“ gewesen. Folglich, so *Mary Hunt*, sei Ekklesia heute die Gemeinschaft der Frauen insbesondere der lesbischen Frauen wie auch zukünftig der (homosexuellen) Männer.

Die rituellen und liturgischen Treffen dieser Frauen, wie sie etwa »WATER«, aber auch andere ähnliche Gruppen in Südamerika, Südkorea, in der Schweiz und in der BRD organisieren (etwa der Verein »Frauenkirche e.V.« im Ruhrgebiet; Kontaktadresse: Ursula Jung, Südstr. 51, 4100 Duisburg), sind in erster Linie davon geprägt, daß die Teilnehmerinnen „religious agents“ (religiös Handelnde)

sind: d.h. nach Mary Hunt, daß sie bei diesen Treffen 1. „ihre eigenen Erfahrungen in eigenen Worten beschreiben“ können, 2. „Entscheidungen treffen“, und daß dies 3. „im Kontext einer Gemeinschaft (Kirche)“ geschieht.

„Frauenkirche“ ist auch eine politische Bewegung: Mary Hunt beschrieb ein eindrucksvolles Treffen der Gruppe »*Sisters Against Sexism*« im Herbst 1990 unter der Überschrift »Harvesting Peace« (Frieden ernten). Bei diesem Treffen wurden u.a. Brot und Wein als „Eucharistie des Friedens“ ausgeteilt und beschlossen, eine Telefonkette gegen den Kriegswahn zu starten.

Darüber hinaus ist „Frauenkirche“ für Frauen wie Mary Hunt „die Erfahrung von Kirche selbst“, d.h. „we women are church“ (wir Frauen sind Kirche). Obwohl Mary Hunt und viele ihrer Gesinnungsgenossinnen katholisch sind, ist in der „Frauenkirche“ die Frage der Frauenordination nicht das Hauptproblem. Theologinnen wie Mary Hunt halten sich nicht lange beim „Marsch durch die Institutionen“ auf, sondern, salopp formuliert, „feiern einfach drauf los“. Da die Gleichberechtigung aller Teilnehmerinnen bei den Treffen so entscheidend ist, können und dürfen alle alles machen: Lesben, verheiratete Frauen, Nonnen oder Singles. In einem Interview meint Mary Hunt zu diesem Punkt (»Schlangengbrut. Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen« Nr. 32, S. 10): „Die Frage ist allerdings nicht, kann eine Person das zelebrieren? Ich meine, die ganze Gruppe und nicht eine einzelne Person hat die Macht, das zu tun. Ich habe in meiner Gruppe nicht mehr Macht als die Frau, die das erste Mal kommt. Deshalb können Frauen mit mehr Erfahrung anderen Frauen helfen, eine Liturgie zu planen. Aber die Frau, die z.B. ihr Kind tauft bzw. die Eltern des

Kindes sind diejenigen, die die Verantwortung dafür übernehmen.“

In den USA sind es einige hundert Gruppen, die solche Gottesdienste feiern. Wie die Rituale dabei ablaufen, beschreibt z. B. *Rosemary Radford Ruether* in ihrem Buch »Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern – Rituale in der Frauenkirche« (Stuttgart 1988). Der Ausgangspunkt einer Liturgie der „Frauenkirche“ liegt bei den Frauen selbst, ihrem so oft von Gewalt und Unterdrückung bestimmten Alltag. Mary Hunt sieht „das Alltägliche als heilig“ an und verknüpft stark Sakrament und Solidarität, besonders die Solidarität mit den lesbischen Frauen, damit sie „stolz und offen Lesben sein können“, im Gegensatz zur patriarchalischen Kirche. Sie zieht im bereits erwähnten Interview deshalb auch die Konsequenz: „Ich denke, es ist klar, daß es für Katholikinnen nur die Frauenkirche gibt oder keine Kirche.“ (»Schlangengbrut« a. a. O., S. 9)

Und die Protestantinnen? Die hätten doch eigentlich keine Probleme, zumal die Frauen in den evangelischen Kirchen langsam, aber gewaltig auf die Kanzeln kommen und bald wohl auch die männliche Domäne der kirchlichen Chefetagen gefährlich bedrohen... Mary Hunt ist da skeptisch: Beim Weltkirchenrat sieht sie nur Ignoranz in bezug auf die ganze Frage der (lesbischen) „Frauenkirche“, ansonsten sagt sie: „Nicht die Personen sind das Problem, sondern die hierarchischen Strukturen, auch wenn an der Spitze eine Frau wäre.“

Grenzen gibt es für Mary Hunt in der Liturgie der „Frauenkirche“ kaum: „Einmal hatten wir eine Liturgie, in der Milchschaakes hergestellt und getrunken wurden, das möchte ich nicht noch einmal erleben, aber es war die Art der Frauen, sich auszudrücken. So haben wir eben christliche und außerchristliche Liturgien, auf

griechische, hebräische oder ägyptische oder noch andere Göttinnen bezogen, und ich finde es absolut richtig, daß wir uns gegenseitig keine Grenzen auferlegen.“ (»Schlangenbrut« a. a. O., S. 8)

Warum (Frauen-)„Kirche“? Beim Nachdenken wird mir klar, wie wichtig es ist, nicht vorschnell zu verurteilen, aber doch genau zu unterscheiden: Die geschilderten Frauentreffen sind gewiß Ausdruck einer Art von Sozialarbeit, die ja wohl auch die psychische Notwendigkeit von Feiern und Ritualen für das soziale Zusammenleben und für die Bewältigung von Krisen erkannt hat.

Wie wichtig die sog. rites de passage, die Übergangsriten, bei Geburt, Heirat und Tod für den einzelnen und für die Gemeinschaft sind, leuchtet ein; daß es aber vielleicht inzwischen auch für die eine Hälfte der Gesellschaft, die Frauen, und deren schmerzhaft „Übergänge“ wie Scheidung, Vergewaltigung oder Fehlgeburt eine soziale und religiöse Form bzw. ein Ritual geben könnte, ist noch nicht ins allgemeine Bewußtsein gedrungen. Wo gibt es in den westlichen Gesellschaften eine eigene Frauenkultur, die solche Erlebnisse auffangen und bewältigen helfen könnte? Bewegungen wie die „Frauenkirche“ nehmen genau dieses Bedürfnis auf, und es gelingt ihnen damit, auf das unsichtbar gewordene Frauenleben aufmerksam zu machen, und zwar nicht nur auf kognitiver, gruppendynamischer oder politischer Ebene wie eine „normale“ feministische Frauenselbsthilfegruppe, sondern ganz bewußt durch die *Verknüpfung von Religiosität und Politik*. So meinte Mary Hunt in ihrem Vortrag auch, daß „deep connections“ (tiefe Verbindungen) zwischen dem »Politischen Nachtgebet« von Dorothee Sölle und der „Frauenkirche“ bestünden! Hier setzt nun allerdings meine

starke Kritik ein: Warum nur muß eine solche Bewegung unbedingt „Kirche“ heißen? Immerhin stammt diese Bezeichnung doch von „kyriake“ = „die dem Herrn gehörige“ ab – von einer Zugehörigkeit zum auferstandenen Christus ist bei der „Frauenkirche“ jedoch auch mit viel Wohlwollen nichts zu entdecken... Wenn der Maßstab für kirchliche Liturgie in erster Linie die erfahrbare Gegenwart des auferstandenen Herrn in Wort und Sakrament sowie das Bekenntnis zu ihm als Dreh- und Angelpunkt für alles ist, was bei einem Gottesdienst geschieht, dann ist Mary Hunts „Kirchenverständnis“ auch von ihrem sozialen Ansatz her zu kritisieren: Nach dem Neuen Testament trafen sich z. B. in der korinthischen Gemeinde gewiß „nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene“ (1. Kor. 1, 26), und nach allem, was wir wissen, machten Frauen und Sklaven einen großen Teil der Urgemeinde aus. Aber sie kamen in den Hauskirchen zusammen, weil sie die befreiende Erfahrung der Gemeinschaft mit Jesus Christus gemacht hatten, und dieses Erlebnis, das zum gemeinsamen Bekenntnis führte, ermöglichte ihre Gemeinschaft (und hatte dann auch soziale und ökonomische Konsequenzen wie die, daß Sklavinnen von der Gemeinde freigekauft wurden!).

Von daher erscheint es mir auch als theologischer Holzweg, lesbische Frauen gewissermaßen als besondere heilsgeschichtliche Gruppierung zu betrachten. Nicht an der Teilnahme einer bestimmten Gruppe von Menschen (seien es die Armen oder hier die lesbischen Frauen) hängt die Gegenwart Gottes beim Gottesdienst der Kirche, sondern umgekehrt gilt: Die glücklich- und seligmachende Gegenwart Gottes kann erfahren werden von allen Menschen, die dazu bereit sind, ihre Bedürftigkeit und Schuld zu erkennen – das gilt selbstverständlich auch

für lesbische Frauen und homosexuelle Männer.

Weitere Literatur zum Thema:

Eva Renate Schmidt, »Frauenkirche in der feministischen Diskussion«, in: »Feministisch gelesen«, Band 2, hg. von Eva Renate Schmidt, Mieke Korenhof und Renate Jost, Stuttgart 1989, S. 10–14.

Elisabeth Schneider-Böcklen, München

OKKULTISMUS

»**Fahr zur Hölle, Satan**« – ein **Theaterstück des Westfälischen Landestheaters**. (Letzter Bericht: 1991, S. 176 ff; vgl. 1991, S. 372 f) Seit dem 11. November 1990 gastiert ein Ensemble des Westfälischen Landestheaters mit einer Auftragsarbeit zum Thema „Satanismus“ auf den Bühnen des Landes. Sie ist in Zusammenarbeit mit dem Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen und dem »Sekretariat für gemeinsame Kulturarbeit Wuppertal« entstanden. Die Autoren des Stückes, *Johannes M. Rotter* und *Joachim Henn*, nähern sich der Problematik mit den Mitteln der Satire und Groteske. Das Ergebnis ist ein an die Rocky-Horror-Picture-Show erinnerndes Stück Musiktheater unter dem Titel: »Fahr zur Hölle, Satan – Grusical mit der Band Nine-Nine-Nine«.

Auf einem Friedhof treffen sich die vier Mitglieder des OCI (Okkult-Club Ickern) zur Feier einer „schwarzen Messe“. Jedes Mitglied hat seine besondere Geschichte, durch die es zum Satanismus gekommen ist:

Christina Schulze-Adomako, Computer-Designerin, steht für die selbstbewußte, emanzipierte und beruflich erfolgreiche Frau mit esoterischen Neigungen. Auf ihrer Reise durch die alternativen Meditations-, Heilungs- und Selbsterfahrungskurse und Workshops bedeutet der Satanismus eine neue, exzentrische Möglich-

keit, mit dem Übersinnlichen in Berührung zu kommen.

Als weitere Frau tritt auf: Marianne Skiskibowski, Hausfrau und Wahrsagerin. Sie versteht sich auf Pendeln, Gläserücken, Kartenlegen und spiritistische Sitzungen. Ihr, die etwas dümmlich und beschränkt wirkt, erschließt der Satanismus eine neue Facette des Okkultismus.

Als Vorsitzender amtiert Walter Diehl, kleiner, selbständiger Unternehmer, mit rechtsradikalen, neonazistischen Neigungen. Der Satanismus bietet ihm willkommene Gelegenheit, seine Allmachts- und Gewaltphantasien auszuleben.

Jörg schließlich, ein 18jähriger Schüler, ist über die Heavy-Metal-Szene zum Satanismus gekommen. Ihn reizt die Aussicht, „niedliche kleine Orgien“ zu feiern. Eine Mischung aus Neugierverhalten, Sensationslüsternheit und unbewältigter Sexualität hält ihn in dem Verein.

Im Verlauf ihrer schwarzen Messe beschwören die Mitglieder „Baphomet“ herbei, einen Abgesandten der Hölle, der die Verbindung zu Satan herstellen soll. Zu diesem Zweck fordert er ein Opfer und Medium. Durch eine technische Manipulation „zaubern“ die Clubmitglieder Sonja herbei und versetzen sie in Trance. Sonja ist Aushilfskraft in einer Raststättenküche und gehört zur Gruftie-Szene. Aber anstatt daß ihr nun Luzifer oder sonst eine teuflische Gestalt erscheint, kommt in der Trance ihre Alltagssituation hoch, und sie vollführt mechanisch zwanghaft die für ihre Küchenarbeit typischen Bewegungen. Dieses „Mißgeschick“ sprengt das Beschwörungsritual, und Sonja bringt es fertig, nachdem sie aus der Trance zurückgekehrt ist, mit gesundem Menschenverstand und Schlagfertigkeit die platte Sensationslust der Mitglieder bloßzustellen und die Verlogenheit ihrer satanistischen Rituale zu entlarven. Das Stück endet damit, daß Sonja

den Satansfürsten Baphomet „auf Hölle“ schminkt.

Wie aus der Inhaltsangabe ersichtlich, ging es den Autoren darum, unter Verzicht auf moralisierende Belehrung den Satanismus der Lächerlichkeit preiszugeben. Durch satirische Übertreibung, bis hin zu Klamauk und Klamotte, versuchen sie, dem Gegenstand seine beklemmende Aura zu nehmen und auf diese Weise aufklärend zu wirken.

Gedacht ist das Stück für Jugendliche ab 13 Jahren; es wendet sich aber auch an Erwachsene. Hinter dem selbstgesteckten Ziel sind die Autoren in vielerlei Hinsicht zurückgeblieben.

Allein schon unter künstlerischen Gesichtspunkten betrachtet, ist das Stück durchweg schwach. Es macht den Eindruck, als hätten sich die Autoren anhand der Literatur und durch den Austausch mit Sachverständigen ein umfangreiches Wissen über den Satanismus angeeignet und dieses dann möglichst vollständig in ein Theaterstück umgesetzt. So werden die soziologischen Gegebenheiten und Hintergründe, aus denen sich der Satanismus speist, in ihrer ganzen Breite dem Zuschauer präsentiert. Besonders hier ist das Stück mit Inhalt überfrachtet. Das Bestreben, möglichst alle Sachinformationen zu verarbeiten, wirkt lähmend und führt zu etlichen „Durchhängern“. Das Stück ist nach der Maxime „Viel hilft viel“ geschrieben, und dementsprechend bauen die Autoren darauf, daß sich jede Altersgruppe, jede Schicht in dem ihr vorgehaltenen Spiegel erkennt und sich die sie betreffenden Anspielungen und Zitate herausgreift. Ein fragwürdiges Vorgehen: Jugendliche werden sich tatsächlich in einigen Szenen wiederfinden, vielen Passagen aber nicht mit angemessenem Verständnis folgen können, da sie nicht über nötiges Wissen zum Erkennen der Anspielungen verfü-

gen. Darüber hinaus bleibt fraglich, ob sie nur schon bei den auf sie bezogenen Passagen den Transfer in ihre eigene Situation zu leisten vermögen. Zumeist werden sie das Stück als angenehme Unterhaltung konsumieren. Dazu verleiten nicht zuletzt die guten darstellerischen Fähigkeiten der Schauspieler, die das beste aus der leichtgewichtigen Vorlage machen.

Unterbleibt eine gründliche, sachlich-informative Vorbereitung des Themas im Unterricht, dürfte das Stück ohne nachhaltige Wirkung an den Jugendlichen vorbeirauschen.

Den echten Gruftie oder Satanisten wird es nicht erreichen und zu kritischem Nachdenken anregen. Denn bei aller Fülle der angesprochenen Information bleibt doch die echte Faszination des Grauens, verbunden mit der Jagd nach immer stärkeren Reizen, unbedacht, ebenso die wichtige Rolle der zwischenmenschlichen Beziehungen und der sie charakterisierenden Abhängigkeiten. Satanistische Zirkel stiften Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl mittels einer negativ besetzten Gestalt oder Lehre. Die damit oft auch verbundene Protesthaltung gegenüber der Gesellschaft schweißt zusammen und verschafft den ohne Zweifel kleinbürgerlichen und spießig-mittelmäßigen Anhängern dieser Bewegung das Bewußtsein einer Besonderheit, eines negativen Herausgehoben- und Erwähltseins. Wenn ich schon nicht Abel bin, dann wenigstens Kain, das aber richtig.

Auf Diagnose und Entlarvung, ja Verhöhnung, hat es das Grusical abgesehen. Alternativen zu Sinnlosigkeit, Leere und seelenloser, menschenunwürdiger Arbeit erscheinen nicht.

Bemerkenswert ist, was die Autoren als die echten Dämonien der Zeit und der Gesellschaft identifizieren, wo sich ihrer

Meinung nach der wahre Horror ständig ereignet, grausame Szenen an der Tagesordnung sind. Dies benennt und repräsentiert Sonja. Eingespannt in ein Wechselschichtsystem mit unmöglichen Arbeitszeiten und -bedingungen. Schnitzel, Eier, Paniermehl, Schnitzel panieren, Schnitzel, Eier, Paniermehl, Schnitzel panieren. Hundert- und aberhundertmal. Spätschicht, Frühschicht, Spätschicht. Allein im letzten Bus, auf dem letzten Platz, im letzten Stadtteil.

Gruftie Sonja deckt das verlogene Doppelspiel des Okkultclubs auf: Einerseits platte biedere und ungefährdete Gemütlichkeit vor dem Fernsehen beim Bier, nach gesicherter Arbeit mit einträglichem Verdienst, andererseits Satanismus als wohlfeile Unterhaltung mit anrühlichem Flair und dämonischem „Prickeln“. Das echte Grauen kann sich in diesem unerstem Doppelspiel nicht zeigen. Sonja kennt es. Ihr Gruftieverhalten ist Signal und verspielter Ausdruck dieser Erfahrung. Ihre von vornherein nihilisti-

sche Haltung, ihre völlig desillusionierte Haltung, ihre Distanz zu allem und jedem, ihr tragikomischer Humor zeigen sich am deutlichsten in der Szene, in der sie Baphomet „auf Hölle“ schminkt. Auf diesem abgründig-komischen Niveau hält sich das Stück nur selten. Bleibt zum Schluß noch ein Blick auf den Höllenfürsten Baphomet. Schon bei seinem ersten Auftritt wird er der Lächerlichkeit preisgegeben: Als er bereits zu Beginn des Beschwörungsrituals, ganz am Anfang der schwarzen Messe einen Ohnmachtsanfall erleidet und von Christina Schulze-Adomako durch intensive Massage wieder auf die Beine gebracht werden muß, ist klar, wie diese Gestalt einzuschätzen ist. Aber selbst dieser an sich klare Sachverhalt muß dann an anderer Stelle noch einmal in Belehrung umgemünzt werden: Den Teufel gibt es nur, soweit ihr an ihn glaubt. Mit dieser Erkenntnis werden die Zuschauer in ihre alte Leere entlassen. Was dann?

Reinhard Laser, Neukirchen-Vluyn

Buchbesprechungen

Josef Sudbrack SJ, München

Wendezeit und kosmische Mystik Zu drei Neuerscheinungen

Die Titel-Begriffe könnten zu den „Religiösen Worten des Jahres“ gewählt werden. Sie formulieren christliche Anliegen von heute: Gestaltwerden der Botschaft Jesu für das nächste Jahrhundert/Jahrtausend – Ökologisches Bewußtsein als ein neues Verhältnis zur Schöpfung.

Der amerikanische Dominikaner *Matthew Fox* hat sie zum Thema seiner Vortragreise im deutschen Sprachraum gemacht: »Vor einer mystischen Revolution

des Christentums. Schöpfungsspiritualität und Kosmischer Christus im Dritten Jahrtausend«. Zwei Verlage, die 1991 seine Bücher herausgaben, sponserten ihn: der *Claudius-Verlag* mit »Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise auf vier Pfaden durch sechsundzwanzig Themen mit zwei Fragen«; der *Kreuz-Verlag* mit »Vision vom Kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend«:

Matthew Fox, »Der große Segen«, Claudius Verlag, München 1991, 384 Seiten, 36,- DM.

Ders., »Vision vom Kosmischen Christus«, Kreuz Verlag, Stuttgart 1991, 400 Seiten, 48,- DM.

Nach dem Interview in »Esotera« (Dez. 1991) stützt sich Fox auf „das Werk der mittelalterlichen Mystik, vor allem M. Eckharts und Hildegards von Bingen“. Genau hier aber setzt – bei aller Sympathie für „Schöpfungsspiritualität“ und „Kosmischen Christus“ – das Fragen an; denn „der Teufel sitzt im Detail“ oder – wie Bertolt Brecht schrieb: „Die Wahrheit ist konkret!“

Schon vor einigen Jahren hat der Eckhartforscher A. M. Haas, der wie kein anderer im Gespräch mit der buddhistischen Eckhart-Deutung steht, die „Vereinnahmungen...“, Engführung und Kanalisierung eckhartschen Gedankenguts“ kritisiert; das aber findet er nicht zuletzt bei Fox: „ein demokratischer und politischer Pantheismus“ (Dict. Spir. Bd. 13; in: »Gottes Nähe«, 1990). Bei Hildegard von Bingen eine „Schöpfungsspiritualität“ zu entdecken, die sich von einer „Sündenfall/Erlösungsspiritualität“ absetzt, geht nur mit einer ideologisch verdunkelten Brille; kreist doch ihr gesamtes Werk um Schöpfung und Sünde und Erlösung-Vollendung.

Doch dieser Gegensatz ist für Fox das theologische Raster, mit dem er die Spreu vom Weizen trennt, das Schlimme vom Guten. So teilt er die Geistesgeschichte – wie bei einem Kassensturz – ein: – „Sündenfall/Erlösungsspiritualität“. Sie ist „nicht annähernd so alt wie die Schöpfungs-orientierte. Sie reicht nur bis Augustinus (354–430 n. Chr.) zurück; bis zu Thomas a Kempis (1380–1471); bis zu Bischof Bossuet, Cothon Mather und Pater Tanquerry.“ Letzteres sind wohl No-

vitatiserinnerungen an das asketische Handbuch Tanquerreys (so korrekt).

– „Schöpfungstradition“. Sie reicht „bis ins neunte Jahrhundert v. Chr., zum ersten Autor der Bibel, dem Jahwisten, zu den Psalmen, zu den Weisheitsbüchern der Bibel, zu vielen der Propheten, zu Jesus und zu einem großen Teil des Neuen Testaments und zum ersten christlichen Theologen im Westen, Irenäus von Lyon.“ Dazu kommen „Paulus, Benedikt, Hildegard, Franziskus“ ... bis zu „Teilhard de Chardin, Chenu“ ... Auf dem Gipfel aber scheint Fox selbst zu stehen: „Ich finde es beunruhigend, daß ich der erste westliche Theologe bin, der – so weit ich weiß – die Via Creativa als einen wesentlichen Teil der geistlichen Reise bezeichnet hat. Es macht mir sogar Angst.“ Zwar will ich kein „Luther“ sein, aber „dennoch kann (er) der Herausforderung nicht ausweichen“, mit ihm verglichen zu werden.

Computerhaft listet die Schlußbilanz Soll-und-Haben auf: „Sündenfall/Erlösungs- und Schöpfungsspiritualität im Vergleich“. Daraus nur einiges: „Spiritualität der Mächtigen (gegen) Spiritualität der Machtlosen“, „Gehorsam – Kreativität“, „abstrakt – sinnlich“, „Pflicht – Schönheit“, „Schuld und Erlösung – Dank und Lob“. Das Schwarz-Weiß-Schema erstickt all die guten, wenn auch nicht neuen Einsichten von Fox.

Was ist geschehen? Fox beruft sich ständig mit vielen Zitaten auf große Zeugen. Aber er preßt sie, lebendige Personen in vieldimensionalen Strömungen, in sein konstruiertes, abstraktes Schwarz-Weiß-Schema hinein. Eine Methode, die feministisch gesprochen, patriarchal, machohaft ist; geistesgeschichtlich zeugt sie vom quantitativ-dualistischen Denken, das man Descartes zuschreibt; als starre Technik widerspricht es ökologischem Mitfühlen.

Nur ein Beispiel: G. Madec, ein überaus vorsichtiger Spezialist, nennt es den typischen Fehler der Neuscholastik, Augustinus in Denksysteme einzuordnen und damit „die persönliche Bekanntschaft durch allgemeine Begriffe (zu ersetzen), die dann leicht abgelehnt werden oder in Gleichgültigkeit verlaufen“. Natürlich finden sich bei Augustinus gefährliche Einseitigkeiten – bei welchem der Großen nicht? Doch man muß nur mit der Bild-Poesie seines Psalmenkommentars oder der existentiellen Tiefe seiner Bekenntnisse in Kontakt gekommen sein, um das grobkörnige Raster von Fox zu durchschauen. Wird nicht sogar die Erbsünden-Theologie des Kirchenvaters von Hippo in der Sicht E. Drewermanns zum dialogischen Aspekt von: „‚Du-Gott‘ und ‚Ich-Mensch‘, der ich deiner absoluten Liebe bedarf“? Diese Erfahrung ist die sinngebende Mitte seiner Licht-Theologie; auf ihr baut sich eine symbolreiche Schöpfungstheologie (Licht!) auf. Dieser blinde Fleck führt Fox nicht nur zu historischen Fehlurteilen, sondern er verzerrt seine ganze Systematik zur Karikatur: Auch und gerade in der Schuld-Erlösungs-Theologie des Christentums schlägt sich das grundlegendere Ich-Du-Verhältnis des Menschen zum absoluten gütigen Gott nieder, das Verhältnis eines Gottes der Gnade und des Schenkens zur Schöpfung und zu ihrem vornehmsten Geschöpf, dem Menschen, der als geschaffener/erlöster aus Gnade lebt. Gerade von Christus, auch dem „kosmischen“, her sind Schöpfungs- und Erlösungstheologie untrennbar eins. Die beiden Bücher von Fox spielen in immer neuen Variationen das Thema eines „Ja“ zur ganzen Schöpfung durch; sie knüpfen Verbindungen zum extremen Feminismus, zu modernen Hexenkulten, zu New Age, zu Rudolf Steiner usw. Aber mit all dem schmuggelt sich Fox an der

Mitte des Christentums vorbei, daß nämlich Jesus von Nazaret bis in sein furchtbares Sterben hinein es wagte, dem Schöpfer-Gott, dem alles übergreifenden und durchdringenden Grund ein vertrauendes „Du“ zu sagen. Kann ein Mensch, dem kein blinder Fleck die Augen trübt, ohne einen solchen Angel-punkt inmitten all dem Elend der Welt überhaupt noch ein Ja zur Schöpfung sagen und sich für die Milderung des Elends einsetzen?

Dietrich Bonhoeffer ließ – wie sein katholischer Mit-Märtyrer, Alfred Delp – sich von der geschmähten »Imitatio Christi« des Thomas a Kempis in die Todesstunde hinein begleiten. Er hatte eine tiefere Schöpfungstheologie, als es der Rundumschlag von Fox bekundet, eine Schöpfungstheologie, die aus dem Geschenk der vergebenden Gnade Gottes lebt.

Fritjof Capra / David Steindl-Rast, »Wendezeit im Christentum. Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie«, Scherz Verlag, Bern / München / Wien 1991, 286 Seiten, 38,- DM.

Das Buch gibt (redaktionell aufgearbeitete) Gespräche wieder zwischen dem naturwissenschaftlichen Initiator von New Age, Fritjof Capra, und zwei Benediktinern: David Steindl-Rast und Thomas Matus. Mein anfängliches Mißtrauen war genährt von früheren Aufsätzen Steindl-Rasts, in denen er – wie ich herauslas – die Botschaft des Christentums in wissenschaftlichem wie glaubensmäßigem Leichtsinns übersprang in eine Religiosität hinein, in der alle „Hoch“-Religionen gleich sind. Manches schien meine Zurückhaltung zu rechtfertigen: die Liste der Parallelen des „Neuen Denkens“ in „Naturwissenschaft und Theologie“; die Taufzeremonie für Capras Tochter: „halb katholisch, halb buddhistisch“; Steindl-Rast korrigiert: „ganz katholisch und

ganz buddhistisch!"; die abstrakte Karikatur des sogenannten „alten Paradigmas“ von Theologie und Wissenschaft: „Es gebe ein statisches Bündel übernatürlicher Wahrheiten, die Gott uns zu offenbaren trachtete ... Der historische Prozeß, durch den Gott sie offenbarte, (gelte) als unwesentlich und daher unwichtig“; auch die stolze Liste der Vertreter des „Neuen Paradigmas“: Newman, Scheeben, Rahner, Küng, de Lubac, Congar, Teilhard de Chardin, Mutter Teresa, die kleinen Brüder und Schwestern von Charles de Foucauld usw. Das alles ist ebenso schlicht wie aussageleer – aber hat den Vorteil, daß jedermann leicht versteht.

Aber dann spürte ich – besonders bei Capra und Matus – ein echtes Ringen um die Wahrheit von Gott und Welt, das sich vom Pathos bei Fox weit absetzt. So antwortet Matus auf die Frage nach der Personhaftigkeit Gottes: „Gott (ist) so beschaffen, daß wir zu dem, was wir Gott nennen, eine echte Beziehung haben können und auch wirklich haben.“

Wenn er zur Dreifaltigkeit (das Wort fehlt im Stichwortregister bei Fox) sagt: „Daß nämlich das eigentliche Wesen Gottes etwas ist, was Beziehungen ausdrückt, also aus ‚ständig existierenden Beziehungen‘ besteht“, stimmt Capra zwar nicht zu, aber nähert sich an: „Eine Person (wird) um so reicher, je vielfältiger diese Beziehungen sind. Als tiefer Ökologe würde sie die gesamte lebende Natur, den Kosmos als Ganzen mit einbeziehen. Das ist ein unermeßlicher Reichtum. Je mehr man das erweitert, desto reicher wird die Persönlichkeit.“

Das Gespräch spitzt sich zu in der Frage, ob man dem Menschen im Beziehungsnetz des Kosmos eine besondere Rolle zuerkennen müsse. Capra versteht: „Sich verlieben ist ganz gewiß eine Art Gipfelerlebnis.“ Langsam kommt eine absolute und absolut zu liebende Person in den

Blick; man nähert sich Teilhard: „Zeit und Zielsetzung laufen an einem Punkt jenseits des Menschen zusammen, den Teilhard als den kosmischen Christus identifiziert.“

Im Gespräch über „apophatische“ und „kataphatische“ Theologie (ständig falsch geschrieben: -phantisch), also positiv-bejahende und negative Theologie, treffen sich die Partner sogar. Capra: „Der Geist Gottes trägt alles Leben... Wenn also der Geist Gottes oder der Tanz Shivas, wie die Hindus sagen, das ganze Leben trägt, und zwar durch alle Zeiten hindurch, dann handelt jeder, der dagegen handelt, tatsächlich gegen den Geist Gottes.“ Mit Christus wird die Unterscheidung gesetzt: „Bei Vergleichen von Christentum und Buddhismus (ist) Befreiung ... ein Schlüsselbegriff.“ Doch „Symbol der Befreiung im Christentum ist Jesus am Kreuz, der uns durch seinen Tod erlöst, während das Symbol des Buddhismus der meditative Buddha ist, der uns zeigt, daß wir uns selbst erlösen können.“ So Capra! Der Blick auf die Befreiungstheologie hätte diese Unterscheidung existentiell gemacht. Denn Capra bekennt, daß ihr Anliegen dem New-Age-Interesse fremd war und – wie er betont – auch noch ist. Sympathien erwachsen dafür, daß „Befreiung-Erlösung“ durch andere geschieht. Warum nicht auch grundsätzlicher durch einen, durch *den Anderen*?

Das Gespräch stockt. Doch verglichen mit anderer grobschlächtiger Polemik gegen „Erb“-Sünde und Erlösung ist dieses Gespräch ein Lichtblick im populären interreligiösen Dialog zwischen Christen und Vertretern einer „ökologischen“, vom westlichen Buddhismus geprägten „Religion“. Keineswegs kann ich zu allem Ja sagen; doch das gemeinsame ökologische Anliegen als „Kosmische Mytik“ verbindet: „Wir meinen, daß Mutter

Erde auf jeder Seite dieses Buches präsent ist. Unsere lebendige Erde ist die schweigende Quelle all dessen, was wir in diesen Gesprächen aussagen. Sie vermittelt uns den Kontext für das neue Denken über Gott und Natur.“

Das Gespräch ist in Wirklichkeit viel vorsichtiger als der deutsche Modetitel »Wendezeit« (so Capras Bestseller, aber auch H. Küng, die theologischen „Pluralisten“ Knitter und Hick, sogar Kardinal Ratzinger) BILD-Zeitung-haft insinuiert. Im Original heißt das Buch: „Ein Gefühl des Dazugehörens“ (»A Sense of Belonging«). Ruhig sind auch die vier „Gesprächsrunden“: Gegenüberstellung von Naturwissenschaft und Theologie; Allgemeines zum gegenwärtigen Paradigmenwechsel; Kriterien für das neue Denken in Naturwissenschaft und Theologie; Soziale Implikationen.

Es bleibt ein offenes Gespräch. Sein versöhnlicher Grundton verdeckt die Unterschiede keineswegs. Im Anliegen der „kosmischen Harmonie“ findet man sich. Doch der „historische Unterschied“ sei „außerordentlich groß“, meint Steindl-Rast; er gipfle im Bedenken der Auferstehung: „Was die Apostel erfuhren, war folgendes: Jesus war ihnen auf eine Weise gegenwärtig, die sie erkennen ließ, daß sie ebenfalls auferstanden waren und mit ihm und in ihm von den Toten auferstehen würden.“ Capra will verstehen: „Das ist doch praktisch dasselbe wie Gott sein.“ Aber die beiden Benediktiner zeigen: So nicht! Die Gestalt Jesu ist einmalig. Mit ihm und seiner Auferstehung werden auch personale Einmaligkeit und Absolutheit seiner Menschen-Brüder und -Schwestern von Gott bestätigt. „Das Erlebnis, den auferstandenen Jesus sehen und berühren zu können, überzeugte die Apostel, daß dieses außergewöhnliche Leben nicht nur in ihrer Erinnerung weiterbestehen konnte, sondern auch zu

einem Teil ihrer selbst wurde.“ Hier hätte das Gespräch über das individuelle Leben nach dem Tode (Auferstehung? Reinkarnation? Untergehen in den Kosmos?) weitergehen sollen. Geht der Mensch in Gott, oder im Energiestrom, oder wie man es nennen will, unter? Oder verlangt das „Prinzip Liebe“ nicht, daß er vor Gott, *umfängen* von Gottes Liebe weiterhin leben wird?

Doch dies wird nur berührt. „Warum wurde die Lehre von der Dreifaltigkeit formuliert? ... Ich [Matus] bin fest davon überzeugt, daß es einzig und allein darum ging, die Vergöttlichung jedes Menschen sicherzustellen.“ Nach Athanasius: „Gott wurde Mensch, damit jeder Mensch Gott werden könne.“ Zusammengefaßt: „Der Heilige Geist bedeutet, daß wir die göttliche Wirklichkeit durch Gottes eigenes Selbsterkennen erfahren, an dem wir teilhaben. Gottes Selbsterkennen ist ein Aspekt dessen, was wir den Heiligen Geist nennen.“ Das aber ist das traditionelle, niemals aufgegebene, höchstens vergessene christliche Paradigma. Auch das Bekenntnis von Matus zum Religionsdialog steht im Rahmen des allgemeinen christlichen Glaubens (gegen fundamentalistische Verengungen): „Im Dialog geht mir nichts verloren, was an meinem christlichen Glauben einzigartig ist, nämlich Christus selbst. Glaube ich wahrhaft, daß die Fülle der Gottheit in ihm verkörpert war? Wenn ja, dann sollte ich in der Menschlichkeit meines muslimischen Bruders oder meiner Hindu-Schwester dieselbe Göttlichkeit entdecken.“ Anders gesagt: „Der (göttliche) Geist weht, wo er will!“

Im Gegensatz zum Verwischen der Grenzen bei Fox öffnen sich in diesem Gespräch, in dem allerdings Capra stärker wirkt als die beiden Benediktiner, Pforten, durch die hindurchzugehen den Christen aufgetragen ist.

Fundamentalismus – weltweites Phänomen



Hansjörg Hemminger (Hg.)
**Fundamentalismus
in der verweltlichten
Kultur**

252 Seiten
Kartoniert. DM 26,80

Unsere Bücher erhalten
Sie in jeder Buchhandlung.
Ausführliches Verlagsprogramm
vom Quell Verlag · Postfach 10 38 52
7000 Stuttgart 10

Sind Fundamentalisten Anhänger längst überholter Zeiten oder Menschen mit festem Standort in orientierungsloser Zeit, rückschrittliche Toleranzverächter oder die einzigen wirklich glaubenden Christen? Richten sich christliche Fundamentalisten in allem ausschließlich nach der Bibel oder benutzen sie diese als Alibi für konservative politische Anliegen? Die Spannweite der Beiträge in diesem Buch reicht von sorgfältiger Analyse des Begriffs »Fundamentalismus« und Hintergrundinformationen über die säkulare Kultur der Moderne bis zum Fundamentalismus in Indien und im Islam, vom Traditionalismus in den christlichen Konfessionen bis zum Fundamentalismus in der Wissenschaft und im gelebten Glauben. Autoren der sieben Beiträge sind Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.



Quell Verlag

Werner Thiede

Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?

Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 65). 1991 XII, 437 Seiten, kart. DM 98,-
ISBN 3-525-56272-1

Diese Münchener Dissertation beleuchtet das eschatologische Grundbekenntnis der Christenheit gleichermaßen unter systematisch- wie praktisch-theologischen Aspekten. Das leitende Interesse der auch exegetisch und dogmengeschichtlich fundierten Studien ist dabei ein vorwiegend apologetisches: Haben doch materialistisch und spiritualistisch geprägte Weltanschauungen, aber auch komplexe dogmatische Entwicklungen mittlerweile zu einem gravierenden Bedeutungsverlust der Auferstehungserwartung in Kirche und Gesellschaft geführt! Die bedenklichen Folgen werden vor allem auf dem Feld der neueren Religionspädagogik umfassend analysiert. Insgesamt gelingt der Nachweis, daß eine verstärkte Rückbesinnung auf die elementaren Gehalte der christlichen Auferstehungshoffnung dringend notwendig ist, damit deren Heilsansage zum Zuge kommen und so ihre Attraktivität im Kontext konkurrierender Hoffnungsmodelle erweisen kann.

Karl-Heinrich Melzer

Der Geistliche Vertrauensrat

Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Bd. 17). 390 Seiten mit 4 Abb., geb. DM 96,-; bei Subskription der Reihe DM 81,60
ISBN 3-525-55717-5

Diese Arbeit befaßt sich mit der bislang nur unzulänglich erforschten Entwicklung der Deutschen Evangelischen Kirche während des Zweiten Weltkrieges. Im Mittelpunkt der Untersuchung, der reichhaltiges, z.T. noch nicht ausgewertetes Quellenmaterial zugrundeliegt, steht der Geistliche Vertrauensrat der Deutschen Evangelischen Kirche in den Jahren 1939 bis 1945.

Der Geistliche Vertrauensrat war in den letzten Jahren des »Kirchenkampfes« das einzige noch halbwegs funktionierende kirchenleitende Gremium, das darum sowohl für die innerkirchlichen Kontroversen um die Leitungsstruktur der Kirche als auch für die Auseinandersetzungen zwischen dem NS-Staat und dem deutschen Protestantismus große Bedeutung hatte.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich