

John Coleman

Die neuen religiösen Bewegungen

Weil die Herausgeber dieses Heftes in Toronto und in Berkeley/Kalifornien leben, hatten sie beträchtliche persönliche Kontakte mit Vertretern neuer religiöser Bewegungen in ihre Arbeit an diesem Heft mit einzubringen. Vertreter von Hare Krishna, der «Vereinigungskirche» des Reverend Moon oder von Sikh, Joga und Zen haben ihre Schwerpunkte im Umkreis unserer großen Universitäten. Wenn die neuen religiösen Bewegungen auch ihre Zentren in Universitätsstädten Nordamerikas und in den großen Metropolen Europas haben, so sind sie aber doch keineswegs auf diese Plätze beschränkt.

Verschiedene soziologische Untersuchungen haben geschätzt, daß zwischen vier und fünf Prozent der jungen Leute von 21 bis 35 Jahren in Nordamerika irgendwann einmal den neuen religiösen Bewegungen orientalischen Ursprungs ausgesetzt waren – mag es sich dabei auch nur um sporadische Kontakte gehandelt haben¹. Noch bezeichnender sind Statistiken, welche schätzen, daß 30 bis 35 Prozent dieser Bevölkerungsgruppe eine entgegenkommende Haltung gegenüber den neuen Religionen, vor allem gegenüber Zen, tibetanischem Buddhismus und Joga, einnehmen². Offensichtlich sind die neuen religiösen Bewegungen in Nordamerika weder vorübergehende noch bloße Randgruppen betreffende Erscheinungen. Überdies sind die neuen Religionen, wie die soeben veröffentlichte Erhebung über die Weltreligionen, *The World Christian Encyclopedia*, zeigt, in allen Ländern rund um den Erdball anzutreffen³. Derzeit zählen sie rund 96 Millionen Anhänger. Um das Jahr 2000 werden sie sich zahlenmäßig etwa der östlichen Orthodoxie angenähert haben. Ihre Zahlen allein rechtfertigen eine ernsthafte Untersuchung dieses Phänomens von wachsender Bedeutung.

Die Formulierung «neue religiöse Bewegungen» dient als ein weitgespannter Mantel für eine außerordentlich reiche Vielfalt verschiedenartiger Gruppen. Im allgemeinen fassen Soziologen,

die sich mit dem Studium der neuen Religionen befassen, unter diesem Begriff die drei am schnellsten wachsenden Bereiche der Religion im Westen zusammen: neuorthodoxe oder neufundamentalistische Formen des Christentums und des Judentums (in einigen Fällen, wenn auch nicht in den meisten Fällen, sind diese an Gegenkulturen orientiert)⁴; neuorientalische Strömungen in Europa und den Vereinigten Staaten; verschiedene «*Human-potential*-Bewegungen», die von neuorientalischen Ideen beeinflusst sind, wie etwa Werner Erhards «*est*» und bestimmte Formen transpersonaler Psychologie.

In diesem Heft untersuchen wir alle drei Arten von Gruppen. Christopher O Donell und Christian Lalive d'Épinay behandeln neuorthodoxe christliche Gruppen, und zwar die neupfingstlerische Bewegung in Europa und Amerika und die Pfingstbewegung in Chile. Die Mehrheit der Aufsätze dieses Heftes handelt über neuorientalische Strömungen (so z. B. Daniel O'Hanlons Bericht über die Erfahrungen von Westlern, die in den Osten gingen, um in Ashrams und Klöster einzutreten; Robert Ellwoods historische Rechenschaft über neuorientalische Strömungen in Amerika; Bert Hardins und Reinhart Hummels Beschreibung des Wirkens asiatischer Religionen in Europa mit einem Schwerpunkt auf dem umstrittenen Bhagwan Shree Rajneesh). Diese Betonung auf neuorientalischen neuen Religionen entspringt einer sehr bewußten Überlegung und zielt darauf, die Art und Weise zu beleuchten, wie das Auftreten von neuorientalischen Gruppen im Westen aufs neue die Frage nach dem gebotenen Dialog des Christentums mit den Weltreligionen aufwirft.

Obwohl es bei den meisten Untersuchungen neuer religiöser Bewegungen nicht üblich ist, Berichte über den Dialog zwischen den Religionen in Asien mit einzubeziehen, enthält dieses Heft auch Berichte über den Dialog von Christen mit dem Hinduismus in Indien und dem Buddhismus in Japan (die Beiträge von Arnulf Camps und Jan van Bragt). Schließlich können diese Versuche eines ernsthaften Dialogs zwischen Christen und Buddhisten sowie zwischen Christen und Hindus in Asien uns die dringenden nötigen Fingerzeige für die Richtung geben, die ein solcher Dialog zwischen dem Christentum und neuorientalischen Ablegern des Hinduismus und des Buddhismus im Westen nehmen sollte.

Es fehlt in diesem Heft eine kulturgeschichtliche Untersuchung, die aus asiatischem Blickwin-

kel dokumentieren würde, welche inneren Entwicklungen im Osten zum Entstehen missionarischer Bewegungen in den asiatischen Religionen führten. Ein gutes Beispiel könnte hier die Erfahrung von Swami Vivekananda im späten neunzehnten Jahrhundert sein, der den Plan einer hinduistischen Mission im Westen entwarf, und zwar als eine Antwort auf die Herausforderung durch christliche Missionen in Indien. Wie dieses Beispiel uns in Erinnerung ruft, können wir das Auftreten neuorientalistischer Strömungen im Westen nur dann ganz verstehen, wenn wir uns den Einfluß des missionarischen Ausgreifens des Westens nach Asien auf die Wiederbelebung traditioneller östlicher Formen von Religion bewußt machen. Selbst die Vision des Reverend Moon ist ein wenig auch eine Widerspiegelung des Antikommunismus und des Patriotismus presbyterianischer Missionare in Korea. Wie Jan van Bragt uns in Erinnerung ruft, bringen die neuorientalistischen Missionen im Westen uns die Erfahrung transkultureller religiöser Transplantation, die man in Asien schon seit langem machen konnte, nun auch in unser eigenes Haus zurück.

Manche Religionssoziologen – wie etwa Bryan Wilson – unterscheiden scharf zwischen neuen religiösen Bewegungen in der Dritten Welt (wie den Geistkirchen in Afrika, dem Cargo-Kult in Melanesien und verschiedenen einheimischen millenaristischen Bewegungen) einerseits und den neuen Religionen in Europa und den nordamerikanischen Ländern andererseits⁵. Wilson vertritt die Meinung, daß die neuen Religionen in Afrika und Melanesien in gewissem Sinne Parallelen zur protestantischen Ethik sind, insofern sie nämlich religiöse Transformationen von Modernisierung und Veränderung darstellen. Die neuen Religionen in Europa und den Vereinigten Staaten andererseits bringt er in Verbindung zu epiphenomenalen Symptomen eines weiteren Stadiums der fortdauernden Säkularisierung und Privatisierung der Religion. Andere Religionssoziologen wie etwa Robert Bellah sehen in den neuen religiösen Bewegungen Symptome einer größeren kulturellen Wandlung westlicher Sensibilität und Spiritualität⁶.

Wie Steven Tipton, ein sorgfältiger Beobachter der neuen Religionen, es dargestellt hat, geben diese neuen Religionen «der unmittelbaren Erfahrung den Vorzug vor dem abstrakten Vernunftdenken, dem einfachen ›Jetzt-hier-Sein‹ den Vorzug vor der zukunftsorientierten Leistung, der Harmonie mit der Natur und mit

anderen den Vorzug vor ihrer Nutzung». Mit Bellah sieht Tipton in den neuen religiösen Bewegungen eine Art von Laboratoriumsmodellen für die Ideale von Gegenkulturen. Den kulturellen Konflikt zwischen diesen neuen Religionen und der herrschenden westlichen Kultur beschreibt Tipton mit einer Zusammenfassung folgender Kontrastpaare:

1. ekstatische Erfahrung gegen technische Vernunft;
2. Holismus (= Ganzheitsdenken) gegen analytische Unterscheidung;
3. Einanderannehmen gegen problemlösenden Aktivismus;
4. intuitive Gewißheit gegen pluralistischen Relativismus⁷.

Dick Anthony, Thomas Robbins und Paul Schwartz greifen im ersten Beitrag dieses Heftes die umstrittene Frage der kulturellen Bedeutung neuer religiöser Bewegungen auf. Aufs Ganze gesehen stimmen sie mehr mit den Ansichten von Bellah und Tipton überein als mit denen von Wilson. Daniel O'Hanlon für seinen Teil schließt seinen Beitrag in diesem Heft mit einem verhaltenen Hinweis auf das Problem des kulturellen Konflikts: «Meines Erachtens kann man sagen, daß das, was sie im Blick haben, nicht neue Religionen sind, sondern die Umgestaltung der Kultur der Vereinigten Staaten als eines Ganzen.»

Um Wilsons Behauptung eines erheblichen Unterschiedes zwischen neuen religiösen Bewegungen in der Dritten Welt einerseits und in Europa und den Vereinigten Staaten andererseits zu prüfen, haben wir in dieses Heft auch Beiträge von Clive Dillon-Malone über neue Religionen in Afrika und von Christian Lalive d'Épinay über neue Religionen in Lateinamerika aufgenommen. Weil CONCILIUM eine *theologische* Zeitschrift ist, haben wir außerdem zwei sehr unterschiedliche Abhandlungen über die theologische und religiöse Bedeutung der neuen Religionen aufgenommen. Richard Bergeron führt die neuen religiösen Bewegungen auf Formen eines mit dem Christentum unvereinbaren Neognostizismus zurück, wobei er sich einer typologischen Methode bedient. John Coleman seinerseits versucht eine völlig andere Sicht der neuen Religionen vorzulegen, die ihre Kriterien für eine angemessene Antwort der Kirche auf die Fragen der neuen religiösen Bewegungen im Westen dem frühen Dialog mit dem Buddhismus und dem Hinduismus in Asien entnimmt. Charakteri-

stisch für den hier dargelegten Ansatz ist die Verwendung der vergleichend-historischen Methode, das Suchen nach Tiefenschichten in der eigenen Religion, die Analogien zu Elementen asiatischer Religionen darstellen, und Dialog statt Anathematisierung. Während Bergeron seinen Blick vor allem auf die Ontologie, die Soteriologie und die Lehren der neuorientalischen Religionen im allgemeinen fixiert, sieht Coleman deren hauptsächliche Herausforderung für die christlichen Kirchen in ihrer auf persönliche Umgestaltung angelegten Meditationspraxis.

Eine Reihe von Religionssoziologen lehnt die Einbeziehung von «*Human-potential*-Bewegungen» in die Kategorie von «neuen Religionen» als eine unzulässige Vereinnahmung ab. Sie ziehen es vor, diese unterschiedlichen psychologischen Bewegungen eher als «weltliche» denn als religiöse Phänomene zu betrachten. Ungeachtet dessen hat es aber – wie der Beitrag von Bert Hardin und Reinhart Hummel in diesem Heft zeigt – zwischen östlichen Gurus und westlichen transpersonalen Psychologen in «*Human-potential*-Zentren» wie dem berühmten Esalen-Institut in Kalifornien eine Menge von Kontakten und Dialog zwischen östlichen Gurus und westlichen transpersonalen Psychologen gegeben. Bhagwan Shree Rajneesh ist ein gutes Beispiel für eine Form dieser exotischen Ehe zwischen östlichen Ideen und westlichen psychologischen Techniken. Werner Erharts «*est*», das sich in eklektischer Weise auf Zen stützt, ist ein weiteres Beispiel⁸.

Robert Ellwood erinnert uns in seinem Beitrag zu diesem Heft daran, daß es seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts viele Wellen eines Neuorientalismus gegeben hat. Was aber ist dann *neu* am heutigen Neuorientalismus? Neu sind der Einzugsbereich, die vielfältige Verschiedenheit und die Zahlen seiner Anhänger und der verschiedenen Gruppen, die heute im Westen zu finden sind. Und an einem gewissen Punkt entsteht eine «kritische Masse», wo quantitative Verschiebungen qualitative Folgen für eine ganze Kultur zeitigen. Ebenfalls neu ist die Betonung der *unmittelbaren Erfahrung* durch meditative Techniken statt des bloß intellektuellen Aufsaugens von Ideen durch das Anhören von Vorlesungen und die Lektüre von Büchern. Schließlich scheint es angemessen, das Prädikat «neu» jeder Religion zuzuerkennen, deren Einbindung in die anerkannten und organisierten Religionen und Kulturformen ihrer Gesellschaft dadurch pro-

blematisch geworden ist, daß sie 1. sich auf Religionsformen aus einer anderen Kultur gründet; 2. eine radikale Verschiebung oder Umkehrung herrschender kultureller Trends darstellt; 3. daß sie eine einmalige Kombination von Elementen anbietet, die in sich selbst und isoliert gegeneinander durchaus vertraut sein mögen.

Es stimmt zwar, daß die orientalischen Religionen einer Veränderung unterliegen, wenn sie von Asien nach Nordamerika und nach Europa verpflanzt werden. Ungeachtet dessen aber weichen neuorientalische Religionen in Europa und Nordamerika stark ab von den Religionsformen der herrschenden Kultur. Als «fremde» Transplantate sind sie aber weder exotischer noch «unreiner» als die Transplantate des westlichen Christentums in Asien und Afrika vor achtzig Jahren. Gewiß passen sich die neuen Religionen ihren neuen Standorten an, aber auf eine Weise, die entschiedene Kontinuität zu den Ideen, den Techniken und der Weltanschauung der Ursprungsreligion erkennen läßt⁹. Wenn jedoch alle Wurzeln aus der asiatischen Tradition verlorengegangen sind, so besteht die Gefahr einer Art von unkontrolliertem Eklektizismus wie bei Bhagwan Shree Rajneesh und anderen «traditionslosen» Gurus.

Ist es angesichts der enormen Vielfalt der neuen religiösen Bewegungen möglich, einige allgemeingültige Aussagen über alle miteinander zu machen? Einige wenige soziologische Verallgemeinerungen können hier gewagt werden:

Zunächst – und das sollte nicht überraschen – rekrutieren sie sich überdurchschnittlich aus jungen Leuten im Alter von 20 bis zu 35 Jahren¹⁰. Unterschiedliche Gruppen sprechen unterschiedliche soziale Klassen an. So fand Tipton heraus, daß seine christliche gegenkulturelle Jesus-Gruppe sich vor allem aus den gesellschaftlich nach oben tendierenden Gruppen der Unterklasse und der unteren Mittelklasse zusammensetzte. «*Est*» rekrutierte sich aus den gesellschaftlich nach oben tendierenden Gruppen der akademisch gebildeten Mittelklasse, und Zen hatte Zulauf aus einer nach unten tendierenden Oberschicht der Mittelklasse, also aus einer Bevölkerungsschicht mit besonders hohem Bildungsniveau. Was die Geschlechtszugehörigkeit anbetrifft, so bieten die neuen Religionen ein getreues Spiegelbild anderer religiöser Gruppen im Westen, die in ihrer Mitgliederschaft einen unverhältnismäßig großen Anteil von Frauen aufweisen¹¹.

Der religiöse Hintergrund der Kandidaten ist unverhältnismäßig stark jüdisch, dann katholisch und schließlich aus Kreisen ohne jeden religiösen Hintergrund¹². Zumindest in Nordamerika haben die neuen Religionen mehr Erfolg bei der Anwerbung von kirchlich Nichtgebundenen als von Angehörigen aller anderen Gruppen. Die wachsenden neuorthodoxen christlichen Gruppen tendieren dazu, eher – im Zuge einer Art von «recycling» – Angehörige anderer evangelikaler Gruppen als Menschen ohne jede Religion anzuwerben. Interessant ist, was Robert Wuthnow herausgefunden hat, daß nämlich – im Gegensatz zu allen Erwartungen – die Anhänger neuer Religionen nicht eine klassische weltverneinende und weltflüchtige Mystik vertreten. Vielmehr zeigen sie soziales Interesse und verkörpern das, was Wuthnow eine «innerweltliche Mystik» nennt. Dies kann vielleicht erklärt werden durch den Einfluß des westlichen kulturellen Milieus auf sie¹³.

Es besteht eine frappierende Konvergenz unter vielen Studien über die neuen religiösen Bewegungen hinsichtlich der kennzeichnenden Motive, die von ihren Anhängern angegeben werden, wenn sie ihre Bekehrung zu den neuen Religionen erklären wollen. Im allgemeinen kann das, was von den jungen Anhängern der neuen Religionen offenbar gesucht wird, in folgenden drei Zielsetzungen zusammengefaßt werden:

1. Eine Suche nach intensiver *Erfahrung* ihrer selbst und der umgestaltenden Kraft des Heiligen. Fast alle Kommentatoren der neuen religiösen Bewegungen legen großen Nachdruck auf dieses Thema der Suche nach einer berührbaren, erfahrbaren Religion.

2. Die Suche nach einer tragenden Gemeinschaft.

3. Die Suche nach einer kraftvollen persönlichen religiösen Erfahrung, nach dem echten Charisma religiöser Führer und nach der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen¹⁴.

Es ist unwahrscheinlich, daß diese drei Formen von Suche beschränkt sind auf diejenigen, die sich tatsächlich in aller Form neuen religiösen Bewegungen anschließen. Insofern auch andere Mitglieder der gleichen Altersgruppe als nur diejenigen, die sich neuen religiösen Bewegungen anschließen, vermutlich ebenso auf der Suche sind nach diesen drei Werten, bilden die neuen religiösen Bewegungen eine offenkundige kulturelle Herausforderung an die Kirche, zu angemessenen christlichen Verleiblichungen erfahrbarer Religion, zu wahrer Gemeinschaft und echtem Charisma zu finden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

¹ Vgl. George Gallop, *Religion in America 1979 – 1980* (Princeton Religion Research Center 1980) 36.

² Vgl. Robert Wuthnow, *The Consciousness Reformation* (University of California Press, Berkeley 1976) 33; für Daten aus Kanada vgl. Frederick Bird und Bill Reimer, *Participation Rates in New Religious and Para-Religious Movements: Journal for the Scientific Study of Religion* 21 (1982/1) 1 – 13.

³ *The World Christian Encyclopedia* (Oxford University Press, New York 1982).

⁴ Entnommen einer Studie über eine gegenkulturelle «Jesus-Sekte»: Steven Tipton, *Getting Saved from the Sixties* (University of California Press, Berkeley 1982) 31 – 94.

⁵ Bryan Wilson, *Contemporary Transformation of Religion* (Oxford University Press, New York 1976).

⁶ Vgl. Charles Glock und Robert Bellah (Hgg.), *The New Religious Consciousness* (University of California Press, Berkeley 1976).

⁷ Tipton, aaO. 20.

⁸ Zu einer Analyse von «*est*» vgl. Tipton, aaO. 176 – 231.

⁹ Zur Adaptation von Zen an amerikanische Verhältnisse vgl. Tipton, aaO. 95 – 175.

¹⁰ Vgl. Wuthnow, aaO. 154 ff., und Bird und Reimer, aaO.

¹¹ Tipton, aaO.

¹² Diese Angabe beruht auf Daten, die das Center for the Study of New Religious Movements in Berkeley, Kalifornien geliefert hat.

¹³ Robert Wuthnow, aaO. 123 f.

¹⁴ Zu diesen kennzeichnenden Bekehrungsmotiven vgl. Glock und Bellah aaO.; Tipton aaO.; Harvey Cox, *Turning East* (Simon and Shuster, New York 1977); Daniel O'Hanlons Beitrag zu diesem Heft.