

Beiträge

Dick Anthony/Thomas Robbins/
Paul Schwartz

Zeitgenössische religiöse Bewegungen angesichts der herrschenden Säkularisierung

Die Vereinigten Staaten und Westeuropa erleben zur Zeit eine Periode auffallender geistiger Gärung und Erneuerung, die manche Beobachter zu einem Vergleich mit den «großen Erweckungen» des 18. und 19. Jahrhunderts in Amerika angeregt hat. Die Schlüsselemente der gegenwärtigen «Erweckung» scheinen folgende zu sein: 1. ein schnelles Anwachsen radikal evangelikaler, fundamentalistischer und charismatischer Bewegungen (Pfingstbewegungen), sowohl innerhalb der Kirchen als auch in Gestalt neuer Sekten; 2. eine damit parallel laufende wachsende Popularität «östlicher» Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Sufismus); 3. eine ähnliche Verbreitung parareligiöser «*Human-potential*»-Bewegungen (z. B. «*est*», Scientology, Arica), die eine Verbindung östlich-mystischer Anschauungen und moderner volkstümlicher Psychologie darstellen; 4. das Auftauchen verschiedener umstrittener autoritär verfaßter Sekten oder «Kulte», die offenbar vor allem junge Leute ansprechen. Verschiedene Aspekte dieser religiösen Gärung haben sich zum Gegenstand eines erheblichen sozialen Interesses entwickelt. Die meistdiskutierten von ihnen haben mit der komplexen Frage nach bürgerlicher Freiheit und Religionsfreiheit zu tun, im Zusammenhang mit Verfahren wie «Gehirnwäsche», die angeblich von einigen dieser Gruppen angewandt werden, um neue Anhänger zu gewinnen und an sich zu ketten; dazu kommt eine ähnliche umstrittene Praxis in Gestalt der sogenannten «*deprogramming*»-Techniken, wie sie von verschiedenen Anti-Sekten-Gruppen praktiziert werden, um diese ehemaligen Anhänger wieder «frei» zu machen. Eine weitere viel diskutierte Frage hängt mit sozialen

Verhaltensweisen und Tätigkeiten der Mitglieder dieser neuen religiösen Bewegungen zusammen. Bringt die Mitgliedschaft bei diesen neuen Religionen notwendigerweise konservative politische Auffassungen hervor? Oder führt sie zu einer egoistischen Haltung, die eine Abwendung von jeglichem sozialen und politischen Anliegen bewirkt? Eine noch fundamentalere Frage ergibt sich, insofern diese Strömung, die offensichtlich eine Aufwallung religiöser Aktivität darstellt, die dramatische Umkehr eines seit langem vorhandenen Trends zur Verringerung der Bedeutung der Religionen, zumindest der theistischen und supranaturalistischen, in unserer Gesellschaft zu sein scheint. Seit mehr als einem Jahrhundert ist in den hauptsächlich intellektuellen Strömungen unserer Gesellschaft angenommen worden, Religion werde als Ergebnis eines Modernisierungsprozesses (Thema: Säkularisierung) ständig und unvermeidlich an Einfluß verlieren. Wird die Erweckungsströmung dieser Annahme widersprechen?

Diese Themen sind oben in der umgekehrten Reihenfolge genannt, wie sie im folgenden behandelt werden sollen. Wir werden dartun, daß die Fragen, die in den Auseinandersetzungen über «Narzißmus», religiösen Autoritarismus und Gehirnwäsche zutage treten, zumindest teilweise von dem umfassenderen Problem der Säkularisierung und der Vereinbarkeit von Religion und moderner Lebensart herzuleiten sind.

Allgemein formuliert besagt die Prämisse der Säkularisierungsbewegung von jeher, daß Religion – zumindest ihre theistischen und supranaturalistischen Formen – unvermeidlich an Einfluß innerhalb der modernen Gesellschaft verlieren. Man hat zahlreiche Argumente ins Feld geführt, um Religion als veraltete Form einer Konzeptualisierung psychologischer, soziologischer und ökonomischer, den Menschen und die Gesellschaft betreffender Wahrheiten zu interpretieren. Psychoanalytische Betrachtungsweisen interpretieren Religion als ein System von Rationalisierungen und psychologischen Rechtfertigungen. Marx' Analysen betrachten Religion als eine Form von «falschem Bewußtsein», welches Klasseninteressen verdeckt und Entfremdungen widerspiegelt. Die jüngere Skinnerische Vorstellung erklärt Religion als eine Verewigung eines falschen Menschenbildes, das irrümlicherweise den freien Willen betont und den deterministischen Charakter der tatsächlichen menschlichen Entscheidung verdunkelt. Vom

Standpunkt all dieser Betrachtungsweisen gesehen, muß *jede Wiedererweckung oder jedes Neuaufkommen von Religion supranaturalistischer Ausrichtung notwendig als regressiv angesehen werden*. Die genannten Perspektiven sind recht weit verbreitet, nicht nur unter den Vertretern der Sozialwissenschaften, sondern auch unter «Laien». Sie ergeben einen in seinem Wesen säkularen Ausblick, der Religion oder zumindest emotional bestimmte und das ganze Leben durchdringende Religionen als in sich pathologisch und repressiv im Kontext unserer heutigen Welt beurteilt.

Bis in die jüngste Zeit hinein schien es hinsichtlich der religiösen Verhaltensweisen und Einstellungen evident, daß sie für Westeuropa wie die Vereinigten Staaten die These der Säkularisierung bestätigen. In Westeuropa hat die Mitgliederzahl in den Kirchen das ganze zwanzigste Jahrhundert hindurch stetig abgenommen. In den Vereinigten Staaten ist die Mitgliederzahl bei den wichtigsten protestantischen Kirchen im letzten Jahrhundert relativ konstant geblieben, wenn man einmal von einem kurzen Anstieg in den fünfziger Jahren absieht, auf den dann in den sechzigern ein Rückgang folgte. Doch während dieser Periode hat sich innerhalb der hauptsächlich protestantischen Denominationen eine Verschiebung in den Glaubensinhalten ergeben. Vor allem ist da eine Abnahme im Glauben an die übernatürlichen Motive der betreffenden Glaubensgemeinschaften zu verzeichnen; man begann, sie immer mehr als «Symbole» zu interpretieren. Andererseits war eine Steigerung der Bedeutung bei denjenigen Glaubensinhalten zu beobachten, die sich auf die sozialen und ethischen Dimensionen des Christentums beziehen. Eine derartige Entwicklung ist durchaus vereinbar mit den oben geschilderten Perspektiven der Säkularisierung, die einen rationalen Humanismus als die beste Hoffnung für einen Fortschritt der Menschheit ansehen.

Die jüngsten Trends dagegen stellen eine Herausforderung für die Perspektive der Säkularisierung dar. Die liberale Hauptströmung der Religion hat ihr Wachstum in den sechziger und siebziger Jahren nicht fortsetzen können. Andererseits kam es zu einem raschen Anwachsen in den konservativen und fundamentalistischen protestantischen Kirchen, während die liberalen entweder abnahmen oder auf ihrem Stand verharrten¹. Auch in den liberalen Kirchen und innerhalb des Katholizismus finden sich ausge-

prägte evangelikale Tendenzen und «charismatische» Bewegungen. Den dynamischsten Teil im Judentum scheinen gegenwärtig die Gläubigen der neuorthodoxen Erneuerung zu bilden; dazu kommen sektenähnliche Gruppierungen wie die Chassidim.

Unter den neuen religiösen Bewegungen ist eine beträchtliche Heterogenität zu registrieren. Gemeinsam haben alle diese Bewegungen eine Betonung der Emotionalität und beziehungsweise oder der inneren geistigen «Erfahrung». Das aber bedeutet, daß sie alle von der Voraussetzung ausgehen, *daß man zu authentischen Werten besser vermittelt intensiver Erfahrungen gelangt als mit Hilfe rationaler Denkbemühungen und Analysen*. So scheint es, als stehe hinter den auffallenden gegenwärtigen religiösen Trends in Amerika, dem evangelikalen Erwachen, der Neigung zu orientalischen Formen und dem Wuchern religionsähnlicher therapeutischer Gruppen, eine Zurückweisung jenes rationalen Humanismus, in Richtung auf den die liberale Religiosität sich offenbar entwickelt hatte².

Wir haben es mit einem Phänomen von ziemlicher Reichweite und einigem Bestand zu tun. Es steht gegen die Thesen der Säkularisierung, speziell gegen die verbreitete Annahme, Supranaturalismus sei unmodern und liege im Sterben. Das relative Anwachsen der evangelikalen Kirchen scheint auf einen zunehmenden Einfluß konservativer religiöser Haltung hinzudeuten. Ebenso unvereinbar mit dem Standpunkt der Perspektive der Säkularisierung ist das Aufkommen außerrationaler mystischer Tendenzen, die ihre Verkörperung in Guru- und *Human-potential*-Gruppen finden. Diese Bewegungen rekrutieren sich vornehmlich aus wohlhabenden, kultivierten und höher gebildeten Kreisen der Bevölkerung³. Es sind dieselben Schichten, die früher zur Avantgarde des rationalen säkularen Humanismus gehört haben.

Der Haupteinwand der Anhänger der Säkularisierung gegen die derzeitige Gärung indessen bestand bisher in der Behauptung, das Wuchern religiöser Sekten, religionsähnlicher Weltanschauungsgruppen und therapeutischer Kreise stelle vielmehr ein *unbedeutendes oder pathologisches* Phänomen dar, dem es an kreativer, gemeinschaftsbildender und kulturell-gestalterischer Kraft gebreche, wie sie mit den Religionen der früheren historischen Epochen verknüpft war. Dabei lassen sich drei verschiedene Argumente unterscheiden: 1. die «Trivialitätsthese»,

wie sie jüngst von Bryan Wilson formuliert wurde; 2. die «Narzißmuthese», die am häufigsten den Guru-, Meditations- und Therapiebewegungen gegenüber Anwendung findet; 3. der Vorwurf, daß skrupellose Sektenführer Anhänger durch «Gehirnwäsche» gewinnen.

Bryan Wilson, ein hervorragender Religionssoziologe, erblickt in der derzeitigen Vermehrung exotischer Formen der Spiritualität «eine Bestätigung für den Säkularisierungsprozeß». Die neuen Bewegungen «lassen den Grad erkennen, in dem Religion für die moderne Gesellschaft belanglos und unerheblich geworden ist»⁴. Die heutigen Sekten reduzieren Religion auf einen exotischen Konsumartikel: eine Abteilung für Identitätssucher mit exotisch und provokativ verpackter spiritueller Mystik in einem «Supermarkt für Spiritualität». Doch die Auswahl, die die Konsumenten treffen, hat «keine realen Auswirkungen für andere soziale Institutionen, für politische Machtstrukturen, für technologische Zwänge und Kontrollen»⁵.

Wilson stellt das Überangebot an Sekten früheren Perioden geistig-religiöser Gärung und Erweckung gegenüber, wie beispielsweise der methodistischen Erweckungsbewegung im England des frühen 19. Jahrhunderts. Bei den früheren Erweckungen gründete die soziale Kontrolle noch auf Beziehungen der Einzelpersonen und Gruppen, so daß es für die Verbreitung neuer spiritueller Richtungen möglich war, die soziale Struktur, die Wirtschaft und die Kultur umzugestalten. In unserer modernen Gesellschaft dagegen hat die «Privatisierung» der Religion bereits religiöse Werte von anderen Aspekten des Lebens isoliert. Die vorherrschenden bürokratischen Strukturen sind religiösen Richtungen gegenüber indifferent. Ob jemand ein «wiedergeborener Christ» ist oder am Feierabend Transzendente Meditation betreibt, hat keinerlei signifikante Auswirkung auf sein Rollenverhalten innerhalb eines bürokratischen Systems. So bringen die heutigen Sekten und Religiotherapien die *moderne Reduzierung von Religion auf einen exotischen Konsumartikel und eine farbige Verzierung eines persönlichen Stils zum Ausdruck*.

Tatsächlich behauptet Wilson, daß die heutigen Sekten nicht wirklich «Religionen» im soziologischen Sinne sind, in dem die frühen modernen Religionen – z. B. der Methodismus des 18. Jahrhunderts – es noch waren. Sie sind keine prophetischen Religionen mit einem Potential für

kreative Umgestaltung der soziokulturellen Ordnung. Sie sind marginale Phänomene, ungeachtet ihrer scheinbaren Vitalität.

Wilson's Auffassung liegt in der Nähe der Meinung von Christopher Lasch, der seinerseits sagt, die zeitgenössischen *Human-potential-* und Meditationsgruppen seien *keine wahren Religionen*, weil ihnen das utopische Element fehle, das er für authentische Religionen wesentlich ansieht⁶. Heutige religiotherapeutische Mystiken orientieren ihre Klienten nach dem Status quo, bieten aber dabei keine Vision einer alternativen «besseren Welt» an, weder hier noch für die Zukunft, für das Jenseits. In Laschs Augen sind die derzeit wuchernden mystischen und therapeutischen Bewegungen Spiegelungen eines «Narzißmus», der im Amerika unserer Tage weit verbreitet ist.

«Narzißmus» ist zu einem verschwommenen, überstrapazierten Begriff geworden. Lasch und andere charakterisieren damit die gegenwärtige Popularisierung östlicher Mystik und die schnelle Zunahme pseudo-mystischer psychotherapeutischer Bewegungen. Andere Autoren verwenden den Begriff «Narzißmus» in einem weiteren Sinne und meinen damit die gesamte Bandbreite zeitgenössischer spiritueller Tendenzen, einschließlich der evangelikalen Blüte und des Anwachsens von Gruppen wie der Vereinigungskirche, die alle angeblich eine intensive Selbstfixierung widerspiegeln⁷. Letzten Endes lassen sich drei Sinndeutungen des Narzißmusbegriffes unterscheiden:

1. *Narzißmus als eine Kraft, die zu sozialer Apathie und Passivität führt*. Das Buch über die *Human-potential-*Bewegung des Soziologen Edwin Schur trägt den Titel «The Awareness Trap: Self-Absorption Instead of Social Change»⁸ (Die Bewußtseinsfalle: Selbstabsorption statt sozialen Wandels). Er argumentiert, die modernen angeblichen «Selbstverwirklicher» seien so vollkommen beschäftigt mit Problemen ihres inneren «Bewußtseins», daß kein Raum mehr bleibe für Gedanken an das Wohl des Mitmenschen und sozialen Wandel. Ein weiterer Autor erblickt in der zunehmenden mystischen Passivität eine Bedrohung für die Demokratie und entwirft die Zukunftsvision, in der «irgendein IBM-Modell eine ökonomische und politische Kontrolle über eine irreführte Bevölkerung ausübt, die sich in den Okkultismus flüchtet»⁹.

2. *Narzißmus als Kraft, die zugunsten eines soziopolitischen Konservatismus wirkt*. Peter

Marin¹⁰ und andere sind der Meinung, manche Elemente der modernen pseudomystischen therapeutischen Perspektiven wirkten sich aus im Sinne einer konservativen Einstellung. Man hat beobachtet, daß gegenwärtig manche Leute glauben, die Bengalen hungerten, weil ihr Bewußtsein sich nicht genügend entwickelt habe oder weil es ihr *Karma* sei zu hungern. Bestimmte pseudomystische Richtungen sprechen oft von einer «Harmonie» und betonen die natürliche Harmonie oder den Rhythmus des Universums. Man muß sich auf diesen natürlichen Rhythmus abstimmen und darf nicht vergeblich versuchen, den spontanen Lebensprozeß unter menschliche Kontrolle zu bringen. Dieses «Dogma» kann einschlußweise besagen, zielgerichtete menschliche Eingriffe in den «natürlichen Rhythmus» des sozioökonomischen Prozesses seien sinn- und zwecklos. Diese geistige Haltung «paßt» zu der angeblichen Rechtsdrift im politischen Verhalten Amerikas, wie sie in der wachsenden Ablehnung von staatlichen Ausgaben und Besteuerung Ausdruck findet. Eine solche Argumentation entspricht auch den Ergebnissen von mehreren in den siebziger Jahren unternommenen Umfragen über Wertvorstellungen, die einen Rückgang sozialen Einfühlungsvermögens verraten und zu der Erwartung neigen, soziale Probleme könnten durch eine kollektive Aktion gelöst werden¹¹.

3. *Narzißmus als psychopathologischer Zustand.* Lasch und andere erklären, religiös-mystische Neigungen seien Rationalisierungen für *zwanghafte Selbstfixierung*, die ihrerseits auf eine Unfähigkeit hindeute, langfristige Bindungen und Beziehungen jeglicher Art aufrecht zu erhalten. Es ist geltend gemacht worden, daß dieses Verhaltensmuster «permissive» Methoden der Erziehung im Kindesalter erkennen lasse, die die Entwicklung starker elterlicher Identifikationen behindern. Pathologischer «Narzißmus» ist kulturell legitimiert durch ideologische Zelebration des «Ich».

Lasch, Schur und andere haben die Zunahme neuer Religionen und Therapien als Ausdruck einer *Verbreitung* narzißtischer Motive interpretiert, die in der amerikanischen Kultur bereits allenthalben vorhanden sind. Eine alternative Analyse könnte diese Bewegungen aber auch als *Reaktion gegen* narzißtische und zum Rückzug ins Privatleben führende Trends betrachten. Dieser Gedanke findet sich implizit in einer jüngst erschienenen Veröffentlichung von Benton Johnson. Hier heißt es, der Niedergang der

amerikanischen «bürgerlichen Religion» schließe eine Erosion weit verbreiteter religiöser und ideologischer Glaubensinhalte ein, die «den privaten und den öffentlichen Bereich aneinander gekettet haben»¹². Das Ergebnis bestand in einer Intensivierung der traditionellen «protestantischen» Trennung zwischen Seelsorge und dem Anliegen einer Verbesserung der Gesellschaft. Die explosionsartige Verbreitung im rein Privaten bleibender mystischer und therapeutischer Bewegungen spiegelt diese Trennung wider. Nach Johnsons Auffassung ist das Etikett «Narzißmus» mehr auf die neuen Therapien wie «*est*» oder Scientology anwendbar als auf die *neuen Religionsgemeinschaften* wie die Vereinigungskirche, Hare Krishna oder Meher Baba, die die Folgen des Narzißmus eher mildern, indem sie zu moralischer Verbindlichkeit, zu Selbstdisziplin und zu sozialem Altruismus auffordern. Doch besitzen diese Gruppe ein zu kleines Potential für eine entscheidende Überbrückung der Kluft zwischen ich-orientierten und sozial orientierten Wertvorstellungen.

Wenige der Kritiker am «Narzißmus» in den neuen Religionen und Therapien haben wirkliche Forschungen über die neuen Bewegungen durchgeführt noch sind sie offenbar vertraut mit den Untersuchungen anderer zu diesem Thema. Ihre Schlußfolgerungen scheinen weithin von der Annahme bestimmt zu sein, mystische Religionen seien ihrem innersten Wesen nach in der modernen Gesellschaft nicht zu verantworten. Das Wenige an Forschung über diese Fragen, das tatsächlich durchgeführt worden ist, legt verschiedene Schlußfolgerungen nahe. Nordquist entdeckte ein hohes Niveau «sozialen Sinnes» unter den Mitgliedern der Ananda-Joga-Gemeinde in Kalifornien¹³. Die San Francisco Bay Area Survey entdeckte positive Korrelationen zwischen mystischen Neigungen und politischem Aktivismus, liberaler Gesinnung und Anerkennung für soziales Experimentieren zugunsten der andern¹⁴. Robert Wuthnow hat kürzlich einige der fundamentalen Voraussetzungen angegriffen, die der angenommenen negativen Beziehung zwischen mystischer «Passivität» und politischem Aktivismus zugrundeliegen¹⁵. Wuthnow erklärt, daß die Erkenntnislehre der Mystik, die eine direkte intuitive Wahrheitserkenntnis einschließt, die Mystiker abhebt von den beherrschenden institutionalisierten Auffassungen und zu einem kritischen reformbereiten Antinomismus führt.

Im großen und ganzen aber liegen zu wenige Ergebnisse systematischer Forschungsarbeit über die neuen Religionen und Therapien vor, als daß man die in der Narzißmus-Literatur vorgebrachten Argumente sachlich bewerten könnte. So wissen wir gegenwärtig recht wenig über die sozialen Auswirkungen der jüngsten geistig-religiösen Trends. Möglicherweise haben *verschiedene Gruppen und Bewegungen ganz verschiedene soziale Auswirkungen*¹⁶. Diese Auffassung entspricht Johnsons Stellungnahme sowie einigen kürzlich vorgenommenen Typisierungen neuer religiöser Gruppen.

Die Mehrzahl der «neuen Religionen» paßt sich derzeit relativ gut den herrschenden sozialen Einrichtungen und Gewohnheiten an. Die Anhänger üben oft die Woche über ihren Beruf aus und gehen erst am Wochenende oder den Sommer über in ihren Ashram, ihr Kloster, ihren Zufluchtsort. Doch ist ein Element autoritärer Gruppengemeinschaften aufgekommen, die eine heftige Feindschaft geweckt haben. Solchen «extremen Sektengruppen» wirft man vor, daß sie ihre Anhänger mit Methoden wie «Gehirnwäsche» behandeln und sie aus ihren Familien herausbrechen. Eine Anti-Sekten-Bewegung hat sich gebildet, die Sektenführer wie Sun Myung Moon als dämonische Gestalten ansieht, die bestrebt sind, junge Menschen durch Techniken von «Gedankenkontrolle», die eine Art dämonischer Besessenheit erzeugen, versklaven zu wollen.

Die Anti-Sekten-Bewegung hat Verfahren des «*deprogramming*» entwickelt, die eine intensive Kontraindoktrinierung einschließen, für gewöhnlich begleitet von einer physischen Freiheitsbeschränkung. Die Leute des «*deprogramming*» behaupten, Gruppen wie die Vereinigungskirche oder Hare Krishna seien in Wirklichkeit Pseudoreligionen, deren Mitglieder durch die Sektenführer zu einer Pseudobekehrung manipuliert worden sind. Ihr Verfahren wird daher angeboten als eine Befreiungstechnik, die die einzelnen von der geistigen Versklavung befreit und sie zur geistigen Selbständigkeit und Eigenentscheidung zurückführt.

Implizit in der Perspektive der Vertreter des «*deprogramming*» ist die Anwendung einer *ärztlichen Methode* zur Heilung von religiöser Bindung und religiösem Engagement enthalten. Einer extremen Form dieser Anwendung begegnen wir in der Behauptung von Dr. Eli Shapiro, junge Menschen, die sich religiösen Sekten anschlie-

ßen, entwickelten eine Art echter Krankheit, ein «destruktives Sektierertum», das sich wissenschaftlich diagnostizieren läßt und eine innovative Behandlung, eben das «*deprogramming*» erfordere¹⁷. Eine Anzahl Psychologen und «*mental-health*»-Fachleute haben sich die Idee zueigen gemacht, daß die Indoktrinierung bei einer Sekte eine Art regressiver Psychopathologie hervorruft und darüber hinaus die Erfahrung eines psychischen Zwanges darstellt, die den freien Willen zerstört.

Offenbar herrscht weithin die Annahme, daß *niemals jemand freiwillig seine intellektuelle Freiheit und Beweglichkeit aufgibt*; folglich müssen diejenigen, die sich einer Sektendisziplin unterwerfen, die den Menschen bevormundet, unter seelischem Zwang dazu gebracht worden sein. Doch haben sich jahrhundertlang viele Menschen totalitären Bewegungen angeschlossen, und manches literarische Zeugnis aus den ersten Jahrhunderten des Christentums schildert dieses ganz nach Art eines totalitären und autoritären Regimes¹⁸. Das ganze Leben erfassende religiöse Bindungen sind im modernen Amerika nicht die Regel; daher hält man sie für pathologisch und charakterisiert sie als inauthentische unmotivierte Teilnahme.

Eine kürzlich durchgeführte Untersuchung über zeitgenössische religiöse Bewegungen ergibt, daß die Anwendung seelischen Zwanges bei der Werbung und Indoktrination doch ziemlich begrenzt ist. Nur sehr wenige Personen, die von Sektenwerbern angesprochen werden oder an einer einführenden Indoktrinationsversammlung teilnehmen, machen in der Folgezeit weiter mit. Die in diesem Sinne stark gebrandmarkte Vereinigungskirche von Sun Myung Moon weist derzeit eine *sehr wesentliche Austrittsrate* auf; es handelt sich um unzufriedene Mitglieder, die ständig austreten, ungeachtet des «seelischen Zwanges» und der «Gesinnungskontrolle»¹⁹.

In jüngster Zeit hat ein in Amerika weit verbreitetes Buch, *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change*²⁰, anscheinend eine Synthese von Elementen der Gehirnwäschepraxis und von Themen des Narzißmusproblems hergestellt. Die Ausführungen arbeiten mit einem Modell des eigentümlichen Funktionierens des Verstandes, dem zufolge Gedanken und Informationen in einer Weise behandelt werden müssen, die derjenigen analog ist, in der die Wissenschaftler Daten auswerten. Die Verfasser scheinen jede intensive Beteiligung an stark ver-

allgemeinerten symbolischen Realitäten, die sich nicht durch rational-empirische Kriterien verifizieren lassen, jedoch empirische Auswirkungen auf die Verhaltenskontrolle haben, als Evidenzbeweis für das pathologische Syndrom des «snapping» zu interpretieren.

Ein Mensch, bei dem dieses Syndrom eingetreten ist, ist zurückgefallen in einen mechanischen untermenschlichen Zustand; er führt etwas aus – ein wenig wie ein Automat, ohne die Umwelt kritisch zu bewerten. Dieses Phänomen des «snapping» ist nach Aussage der Autoren eng verbunden mit mystischen Sekten, *Human-potential*-Gruppen und evangelikal-charismatischen Bewegungen. Menschen, die stark in diesen Gruppen verwurzelt sind, sollen angeblich Opfer einer krankhaften Blockierung der Informationsübertragung («*information disease*») sein. Autoritäre und puritanische Sekten, die oberflächlich betrachtet den Eindruck erwecken, als hätten sie einen universellen Hedonismus und Narzißmus verworfen, haben tatsächlich einen geistlosen Hedonismus extrapoliert durch Schaffung homogener Enklaven, in denen die unkritische Anerkennung einer autoritären Führerschaft ausgewechselt ist gegen eine unmittelbare Befriedigung sinnlicher oder emotionaler Art. Doch erblicken die Autoren einen ähnlichen, wenn auch weniger extremen Vorgang in der herrschenden Kultur, wo Opfer der Manipulation durch die Medien und einer pathologischen Konsumverfallenheit ihre Kritikfähigkeit parasitischen Managern irgendwelcher Gesellschaften ausliefern, deren Produkte ihnen unmittelbare emotionale Befriedigung bescheren.

Die *Snapping*-Theorie läßt sich tatsächlich nicht nachprüfen. Der Gedanke der Autoren über die Auswirkung von Sektenriten in Gestalt einer Blockierung der Informationsübermittlung im Nervensystem ist spekulativer Natur. Obwohl die Autoren von dem «snapping moment» sprechen und generell den Anfall der «*information disease*» als ein plötzliches, diskontinuierliches Ereignis schildern, sprechen sie auf der anderen Seite auch von einem «snapping in slow motion (snapping in langsamem Verlauf)» und betuern, daß ein Prozeß evolutiv verlaufender Wandlung ihre Theorie nicht beeinträchtigen könne. So scheint es bewiesen, daß man die Theorie als von der Prämisse abgeleitet betrachten kann, daß starke und weitreichende Einlassungen mit verallgemeinerten symbolischen Realitäten pathologisch und regressiv sind.

Die gegenwärtige religiöse Gärung in Amerika ist stark und beständig. Die kritische Kommentierung reichte von der Behandlung der betreffenden Bewegungen als Trivialisierung der Religion im modernen Amerika bis zu Bedenken wegen der angeblich unerwünschten Auswirkung solcher Religionsformen auf soziale Verhaltensweisen, ja bis zu ihrer Charakterisierung als psychopathologische Phänomene. Ein großer Teil dieser negativen Beurteilungen hat seinen Ursprung in der zugrundeliegenden Prämisse von der unvermeidlichen Säkularisierung der modernen Gesellschaft. Ein Jahrhundert ständig zunehmender Säkularisierung hat zur Entwicklung einer weit verbreiteten Norm geführt, die besagt, eine realistische oder legitime oder «gesunde» Religion sollte die rationalen, humanistischen, sozialen Anliegen betonen und intuitive, emotionale oder supranaturale Motive so weit wie möglich in den Hintergrund stellen. Die neuen Religionen fügen sich nicht in dieses Bild ein. Daher werden sie entweder als nicht wirkliche Religionen angesehen oder bzw. und als ungesunde Lebensbedingungen für ihre Anhänger, die Gesellschaft oder beides.

So bringen Kontroversen über heutige alternative Religionen Konflikte zwischen *widerstrebenden Menschenbildern* mit sich. Wir haben dargelegt, daß die oben besprochenen Kritiken der neuen Religionen als sozial regressiv oder psychopathologisch von dieser oder jener Form der Säkularisierungshypothese als unausgesprochener Voraussetzung abhängen. Nach unserer Meinung kann eine Interpretation persönlicher Einlassung auf diese Gruppen als Wirkung einer «Gehirnwäsche» oder irgendeines pathologischen Syndroms nur dann als vernünftigerweise vertretbar angesehen werden, wenn man einer der Säkularisierungshypothesen zugrundeliegenden Annahme unbeschränkte Gültigkeit einräumt, nämlich daß die weitverbreitete Anerkennung des Weltbildes des wissenschaftlichen Humanismus eine historische Notwendigkeit sei.

Abschließend möchten wir eine alternative Betrachtungsweise der zeitgenössischen neuen religiösen Bewegungen vorschlagen. Unsere Auffassung gründet sich auf die Webersche Analyse des Prozesses der *Rationalisierung* in der sozialen Welt und der verschiedenen Typen des Rationalismus in der westlichen Kultur. Wir bestreiten die Annahme, die Herrschaft des «wissenschaftlichen» Weltbildes und die damit zusammenhängenden Menschenbilder seien al-

lein und einzig legitim und darüber hinaus eine historische Notwendigkeit.

Wir finden Max Webers Analyse hervorragend für die Fragenkomplexe, die hier zur Debatte stehen, weil er sein Hauptaugenmerk auf den Vorgang der Rationalisierung richtet. Er begrenzt die Entwicklung auf den modernen Rationalismus, anerkennt ihn aber *nur als eine von mehreren möglichen Formen des Rationalismus*, die allesamt in der sozialen Welt wirksam sind. In seinen Ausführungen über die protestantische Ethik macht Weber das Vorhandensein zweier weiterer Sphären deutlich, die zu Beginn des modernen Zeitalters für die Wirkungen einer Durchdringung durch den Rationalismus offen waren. Wolfgang Schluchter²¹ charakterisiert diese möglichen Typen von Rationalismus als «ethisch-metaphysischen» und als «praktischen» Rationalismus. Beide stehen neben dem vertrauteren naturwissenschaftlich-technischen Rationalismus.

Tatsächlich kam es Weber in seiner Arbeit über die *Protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus* ganz besonders darauf an, aufzuzeigen, wie die Spaltung zwischen dem *wissenschaftlich-technischen* und dem *ethisch-metaphysischen* Rationalismus im Westen die Bildung jenes eigenen Typs des westlichen *praktischen* Rationalismus ermöglichte. Die besagte Trennung führte folgerichtig zur Schaffung sozialer Formen und individueller Verhaltensweisen, die ihrerseits verantwortlich sind für Entwicklung und Verbreitung des unternehmerischen Kapitalismus in Nordeuropa und in den Vereinigten Staaten.

Weber hat nicht allein auf die Bedeutung dieser entscheidenden Trennung ursprünglich eine Einheit bildender Formen des Rationalismus aufmerksam gemacht; er hat auch dargelegt, wie dieser besondere und eigene Ausdruck des technischen Rationalismus dahin tendiert hat, die Bedeutung eines nun transzendenten ethisch-metaphysischen Rationalismus in der modernen Gesellschaft abzubauen. Die drei Typen von Rationalismus, die von Weber umrissen wurden, erwiesen sich nicht allein als verschieden; sie tendierten vielmehr, als sie einmal verschieden waren, dahin, sich voneinander unabhängig zu entwickeln, wobei jeder seiner eigenen inneren Logik und Gesetzlichkeit folgte.

Diese Darstellung von Webers Analyse tritt in einen Zusammenhang mit der zeitgenössischen Problematik, die durch die Verfechter der Säku-

larisierungshypothese aufgebrochen ist. Die Analyse religiöser Phänomene gemäß den Grundsätzen und Regeln der positiven Wissenschaft auf den Grundlagen eines modernen wissenschaftlichen Rationalismus hat eine derart beherrschende Stellung im modernen Denken errungen, daß es die Ansprüche und Behauptungen *jedes* ethischen Rationalismus in den Bereich des Trivialen und des Fanatismus verweist, wobei er auf immer in den belanglosen Raum des Außerweltlichen verbannt wird.

Wir möchten eine alternative Deutung der derzeitigen religiösen Phänomene nahelegen. Das Auftauchen neuer Religionen läßt sich ohne weiteres als Auswirkung einer verbreiteten Erkenntnis der Inadäquatheit des wissenschaftlich-technischen Rationalismus als einzigen Orientierungsmittels für das moderne soziale Leben, wie sie in manchen Gesellschaften des Westens aufgebrochen ist, deuten und erklären. Diese Erkenntnis – so kann man argumentieren – liegt hinter dem, was in den fünfziger Jahren als politischer Radikalismus auf den Plan trat und nun weitergeht in einigen der neuen Bewegungen, die damit als Überbleibsel der Subkulturen der sechziger Jahre in unseren heutigen Gesellschaften betrachtet werden können.

Die Annahme, die der normativen Säkularisierungstheorie zugrunde liegt, nämlich daß die ausschließliche Vorherrschaft des wissenschaftlichen Rationalismus für die moderne Kultur sowohl notwendig als auch unvermeidlich sei, ist anfechtbar. Alle die oben untersuchten Stellungnahmen setzen ganz offenbar voraus, daß die Anhängerschaft in neuen religiösen Bewegungen ihren Gläubigen notwendig eine ungesunde Perspektive die Rolle der Vernunft im persönlichen wie im Gemeinschaftsleben betreffend vermittelt. Doch angesichts der offenbaren Herrschaft der technischen Rationalität in der westlichen Kultur – mit ihrer Eingrenzung der Ratio selbst – und der Entfremdungseffekte dieser Herrschaft für den einzelnen und die Gesellschaft, kann der Aufruf der neuen religiösen Gruppen zu etwas «anderem» durchaus als etwas Gesundes und Prophetisches betrachtet werden. Eine Auswirkung der Reduzierung der «Ratio» auf die «wissenschaftlich-technische» Vernunft ist die Verdunkelung der Rolle der Werte im sozialen Leben. Dadurch verbleibt der gesamte Bereich des Ausdrucksverhaltens faktisch *ohne jede Strukturierung durch Werte*. Dieser Bereich ist durch geistlose Konsumverfallenheit einer irrationalen

Determinierung überlassen. Die neuen Religionen öffnen in ihrem Aufruf zu einer *transrationalen Vorstellungs- und Symbolwelt* zumindest die Möglichkeit einer Reintegration von Werten und praktischen rationalen Orientierungen²². Ob besondere Gruppen dieses Ziel erreichen oder nicht, ist natürlich die Frage.

Nach unserer Meinung genügt die bisher geleistete Forschungsarbeit nicht, um Unterschiede zu machen zwischen Bewegungen auf der Grundlage der ethischen Möglichkeiten, die in ihren Ritualen, Glaubensinhalten und Menschenbildern gegeben sind. Nicht alle «neuen

Religionen» bieten gültige Alternativen zur technokratischen Gesellschaft. Doch das leistet die humanistische Religion der kulturellen Hauptströmung auch nicht. Forschungen sollten ihr Hauptaugenmerk auf die Elemente in den genannten Religionssystemen richten, die eine Wiederbelebung von Religion fördern. Eine allzu allgemeine Orientierung – gleich der der oben zitierten Kritiken, die im Grunde auf einer normativen Option zugunsten der Säkularisierungsthese verharren – wird die gegenwärtigen Alternativen eher verdunkeln als erhellen.

¹ Siehe D. Kelley, *Why the Conservative Churches are Growing* (New York 1972).

² Ein Überblick über die letzten zehn Jahre ergibt in evidenten Weise, daß sowohl mystische als auch evangelikale Bewegungen weder kurzlebige noch marginale Phänomene sind. Siehe z. B. W. Roof und C. Hadaway, *Shifts in Religious Preference in the Mid-seventies: Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1977) 317–321; Andrew Greeley, *Sociology of the Paranormal. A Reconnaissance* (Sage, Beverly Hills).

³ R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion* (University of California, Berkeley).

⁴ B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion* (Oxford 1976) 96.

⁵ AaO. 96.

⁶ C. Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York 1979); deutsch: *Das Zeitalter des Narzißmus* (Verlag Steinhausen, München 1980).

⁷ Siehe z. B. J. Fichter, *The Trend to Spiritual Narcissism: Commonweal* 105 (1978) 169–172.

⁸ E. Schur, *The Awareness Trap* (New York 1976).

⁹ H. Drietzl, *On the Political Meaning of Culture: Birnbaum* (Hg.), *Beyond the Crisis* (New York/Oxford 1977) 83–132.

¹⁰ P. Martin, *The New Narcissism: The Trouble with the Human Potential Movement: Harpers* 251, 45–46.

¹¹ D. Yankelovich, *New Rules in American Life: Psychology Today* (April 1981) 76–78.

¹² B. Johnson, *A Sociological Perspective on the New Religions: T. Robbins und D. Anthony* (Hg.), *In Gods We Trust* (New Brunswick 1981) 51–66.

¹³ T. Nordquist, *Ananda Cooperative Village* (Uppsala 1978).

¹⁴ Wuthnow, aaO.

¹⁵ R. Wuthnow, *Political Aspects of the Quietistic Revival: T. Robbins und D. Anthony*, aaO. 229–242.

¹⁶ Siehe T. Robbins, D. Anthony und J. Richardson, *Theory and Research on Today's «New Religions»: Sociological Analysis* 39, 95–122.

¹⁷ E. Shapiro, *Destructive Cultism: American Family Physician* 15, 80–83.

¹⁸ Ein Autor hat die frühe Christenheit mit dem Kommunismus verglichen: E. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (New York 1963) 133–134.

¹⁹ Siehe T. Robbins und D. Anthony, *Deprogramming Brainwashes and the Medicalization of Deviant Religious Groups: Social Problems* 29, Februar 1982; D. Anthony, J. Needleman und T. Robbins, *Conversion, Coercion and Commitment in New Religious Movements* (im Druck bei Crossroad, New York).

²⁰ F. Conway und J. Siegelman, *Snapping* (New York 1978).

²¹ W. Schluchter, *The Paradox of Rationalization: G. Roth und W. Schluchter, Max Weber's Vision of History* (University of California, Berkeley 1979).

²² Mit Recht werden transrationale oder transpersonale Phänomene häufig als prärationale oder präpersonal gedeutet; siehe z. B. K. Wilber, *The Pre/Trans Fallacy: Re-Vision* 3 (1980) 51–72.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DICK ANTHONY

Psychologe und «Research Associate» am Center for the Study of New Religious Movements der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Außerdem betreibt er eine Privatpraxis für transpersonale körperorientierte Psychotherapie. Leiter verschiedener Forschungsprojekte über die Auswirkungen neuer religiöser Bewegungen auf die geistige Gesundheit. Umfangreiche Veröffentlichungen zu diesen Themen, u. a.: (als Hg. zusammen mit Thomas Robbins) *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America* (Transaction 1981); (als Hg. zus. m. Thomas Robbins und Jacob Needleman:) *Conversion, Coercion, and Commitment in New Religious Movements* (erscheint demnächst bei Crossroads); (als Autor zus. m. Thomas Robbins und Robert Bellah:) *Between Religion and the Human Sciences* (in Vorbereitung; erscheint bei University of California Press).

THOMAS ROBBINS

Religionssoziologe am Sociology Department der Central Michigan University in Mount Pleasant, Michigan. Als Mit-herausgeber und Mitautor zusammen mit Dick Anthony

(siehe die obigen bibliographischen Angaben!), Jacob Needleman und Robert Bellah tätig. Außerdem Autor zahlreicher Zeitschriftenartikel, u. a. : Church, State and Cult: Sociological Analyst, Fall, 1981; Deprogramming, Brainwashing and the Medicalization of Deviant Religious Groups: Social Problems, February, 1982.

PAUL ANTHONY SCHWARTZ

Project Director des Center for the Study of New Religious Movements an der Graduate Theological Union in Berkeley,

Kalifornien. Doktorand dieses Instituts für das Gebiet «Religion und Gesellschaft». Er erforschte die Gepflogenheit religiösen «Zeugnisablegens» in verschiedenen neuen religiösen Gruppierungen in Québec und arbeitet derzeit (zus. m. James McBride) an einem Buch über die «Moralische Mehrheit in den Vereinigten Staaten». Anschrift von Prof. Dick Anthony, Prof. Thomas Robbins und Prof. Paul Anthony Schwartz: The Graduate Theological Union, Center for the Study of New Religious Movements, 2465 LeConte Avenue, Berkeley, Cal. 90007, USA.

John Coleman

Die religiöse Bedeutung neuer religiöser Bewegungen

Es hätte etwas Künstliches und Willkürliches an sich, wollte man die beiden Kategorien der kulturellen und der religiösen Bedeutung neuer religiöser Bewegungen voneinander trennen. Wie Paul Tillich uns in seinem vielberedeten Dictum sagt, ist «die Religion die Substanz der Kultur und die Kultur die Form der Religion». Deshalb sind die Fragen, die Anthony, Robbins und Schwartz in ihrem Aufsatz in diesem Heft aufwerfen, wichtig, um über die religiöse Bedeutung der neuen religiösen Bewegungen sich ein sachkundiges Urteil bilden zu können. Sind sie Vorläufer einer neuen Reformation des religiösen Bewußtseins in Parallele zum Aufkommen der protestantischen Ethik im 16. Jahrhundert? Sind sie im Grunde Begleiterscheinungen einer weiteren Säkularisierung und Privatisierung der Religion in Entsprechung zu einem Marktmodell alternativer Konsumreligionen?¹

Die neuen religiösen Bewegungen als Herausforderung für das Christentum

Die neuen religiösen Bewegungen stellen für die christlichen Hauptkonfessionen eine weltweite

Herausforderung dar. Sie sind in rascher Zunahme begriffen. Gegenwärtig umfassen sie 2,2% der Weltbevölkerung, ca. 96 Millionen. Die Zahl ihrer Anhänger übertrifft schon jetzt die des Judentums und wird um das Jahr 2000 annähernd ebenso groß sein wie die der östlichen Orthodoxie². Aus verschiedenen soziologischen Studien geht hervor, daß sie bei der Rekrutierung junger Mitglieder und insbesondere bei der Gewinnung von Anhängern unter unkirchlich Gesinnten erfolgreicher sind als die Großkirchen³.

Wie die Herausgeber dieses Heftes im Vorwort hervorheben, muß man zwischen verschiedenen Typen und Formen neuer religiöser Bewegungen unterscheiden. Eklektische Gurus wie James Jones und Bhagwan Shree Rajneesh sollten nicht westlichen Importen echter östlicher Religionsformen wie Zen, Buddhismus, Sufismus und Joga gleichgestellt werden. Dem vorliegenden Aufsatz geht es vor allem um die religiöse Herausforderung der christlichen Hauptbekenntnisse durch authentische Formen von Neo-orientalismus. Er wird auch eine geeignete Antwort von seiten der Kirchen vorgeschlagen. Wenn ich von der Herausforderung der Hauptmasse des Christentums durch das explosionsartige Aufkommen neuer Religionen spreche, nehme ich nicht naiverweise an, daß das Christentum, falls es eigene Formen des Ashram, des Zen-Zentrums oder des Guru übernehme, sich mit Erfolg um die Gewinnung solcher Menschen des Westens bemühen könnte, die sich jetzt neuorientalischen Religionen anschließen. Es besteht absolut kein soziologischer Beweisgrund, um dies als eine treffsichere Möglichkeit anzura-