

(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?<sup>1</sup>

#### *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 Orthodoxie<sup>2</sup>. 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 Großkirchen<sup>3</sup>.

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-



ten. Die grundlegende religiöse Forderung an das Christentum ist die, Elemente seiner eigenen Tradition – falls sie verlorengegangen sind – zurückzugewinnen, ob nun diese Zurückgewinnung bei der Rekrutierung neuer junger Anhänger größeren Erfolg mit sich bringt oder nicht.

Meines Erachtens stellt der Neoorientalismus an das offizielle Christentum eine doppelte Forderung. Erstens einmal konfrontiert ein blühender Neoorientalismus im Westen (auch wenn er bloß eine kleine Minderheit von ungefähr ein bis zwei Prozent der Bevölkerung ausmacht) Europa und Nordamerika direkt mit dem sich gebieterrisch aufzwingenden Dialog zwischen dem Christentum und den Weltreligionen. Dieser darf nicht mehr lediglich Sache der christlichen Minderheiten in Japan, Sri Lanka und Indien bleiben. In seinem Aufsatz über den Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum in Japan faßt Jan van Bragt diese erste Forderung in das Urteil zusammen: «Insoweit sie wirklich zu diesem Bewußtsein im Christentum beitragen und damit zur Einbeziehung der Gesamtkirche in das Gespräch mit anderen Religionen, sind diese Bewegungen als ein Segen anzusehen.» Viele Religionswissenschaftler betrachten diesen Dialog zwischen den Weltreligionen als den nächsten entscheidenden Schritt im menschlichen Bewußtsein, der nach der Schaffung dessen ruft, was Wilfred Cantwell Smith als «eine Welttheologie» bezeichnet hat<sup>4</sup>. Leider hat bis jetzt keines der christlichen Hauptbekenntnisse im Westen eine umfassende, bündige Antwort auf die Betätigungen der neuen Kulte und religiösen Bewegungen ausgearbeitet<sup>5</sup>.

Die zweite religiöse Forderung kommt mehr von den neuorientalischen Religionen mit monastischen, Guru- oder esoterischen Traditionen als von «bhakti»-Religionen wie z. B. Meher Baba, die von hauptsächlich devotionaler Form sind. Einer der scharfsinnigsten und fachkundigsten Erforscher der neuen religiösen Bewegungen in Nordamerika und Europa, Jacob Needleman, legt in einem kürzlich erschienenen Buch «Lost Christianity» («Verlorengegangenes Christentum»)<sup>6</sup> diese zweite Forderung nachdrücklich dar. Der Titel, den Needleman seinem Buch gegeben hat, weist auf seine These hin, daß Elemente des echten Christentums abhanden gekommen sind. Needleman unterscheidet zu diesem seinem Zweck zwischen dem Christentum als einer Weltorganisation und dem Christentum als einem inneren geistlichen Pfad. In-

dem er sich auf das zweite konzentriert, stellt er die Frage nach der Kraft des Christentums als eines «Weges» mit Umgestaltungsfähigkeiten, arteigenen Praktiken und einer entwickelten subtilen und geschmeidigen esoterischen Tradition, welche diejenigen, die in sie eingeweiht werden, befähigt, ein ganz tiefes Wissen um das eigene Ich, um die Welt, den Mitmenschen und um Gott zu entdecken. Als ein innerer Pfad mit Umgestaltungskraft sollte das Christentum umfassen: 1) eine spezifische Reihe von Praktiken; 2) Formen inneren Erkennens; 3) Initiationsstufen und 4) eine esoterische Tradition.

Needleman folgt dem Beispiel des Apostels Paulus, des Klemens von Alexandrien und des Origenes und schlägt eine Form christlicher Gnosis vor, die er vom klassischen heidnischen Gnostizismus streng unterscheidet. Insbesondere würde eine christliche Gnosis nicht um das Selbstbewußtsein in Isolierung kreisen, sondern um das Selbst in der neuen Perspektive des umgestaltenden Lebens in Christus. Christliche Gnosis würde zudem das Heil nicht in die Erkenntnis, sondern in die Glaubensantwort auf die zuvorkommende Gnade Gottes in Christus verlegen. Christliche Gnosis würde überdies jede Auffassung zurückweisen, wonach das Heil auf eine schmale Elite einer kognitiven Minderheit beschränkt bliebe. Sie wiese auch den absoluten ontologischen Dualismus zurück, der den heidnischen gnostischen Systemen innewohnt. Der christliche Glaube erhebt jedoch den Anspruch, eine umgestaltende Praxis und Gnosis zu sein.

Needleman macht sich auf die Suche nach «dem Christentum, das wirkt, das in der menschlichen Natur eine wirkliche Veränderung, eine wirkliche Umgestaltung hervorbringt»<sup>7</sup>. Er beklagt sich über die überall vorhandenen Kulturformen des westlichen Christentums. «Die Religion bestand mehr in Worten, Ermahnungen und Philosophie statt in einer praktischen Anleitung, um die Wahrheit der Lehren unmittelbar zu erfahren.»<sup>8</sup> Zu letzterem bedarf es einer Praxis, die zu einer spezifischen Erfahrung und tiefer Erkenntnis seiner selbst, der Beziehung zwischen sich und Gott sowie zwischen sich und der Welt unter Gott und schließlich Gottes selbst führt.

Zu einer authentischen Praxis des Christentums als einer umgestaltenden Religion gehören vielfältige praktische Techniken, um das Gespür für Selbsttäuschung und egoistische Triebe zu stärken und Wege zu finden, um die Hindernis-



se, welche das Ego der Vereinigung mit Gott entgegengesetzt, zu beseitigen. Positiver gesehen, gehören dazu Methoden, um die Achtsamkeit und Aufmerksamkeit zu fördern, so daß wir «in allen Verhältnissen und in jedem Moment in uns sowohl die ewige Gegenwart als auch das gefallene Ego erfahren»<sup>9</sup>. Wie aus diesem letzten Zitat erhellt, verschreibt sich Needleman nicht einem Monismus.

Needleman macht der christlichen Praxis den Vorwurf, diese Ziele nicht zu erreichen. Das Christentum spreche wohl die erhabenste Sprache der Vereinigung mit Gott, sehe aber nicht die nötigen Mittel vor, um auf sie zu disponieren. Es bediene sich einer Terminologie, die wohl an die herkömmliche Dreiheit des Läuterungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweges gemahne. Doch wo sind diese Wege geschmeidig in kraftvolle Schulen der Gebetspraxis eingebettet? Sind sie nicht zu Elementen des Redens aus der Vergangenheit geworden, dem es an Fachleuten fehlt, welche die Anfänger den Weg geleiten könnten, der ihrem einzigartigen Temperament und Entwicklungsstadium entspräche?

Um an dieses Problem heranzugehen, führt Needleman den Begriff «Zwischenchristentum» (*intermediate Christianity*) ein. Es gibt Stufen der christlichen Erfahrung und Praxis und muß sie geben (diese Stadien brauchen nicht unbedingt Stufen des Begnadetseins zu sein). Eine erste Stufe bildet die anfängliche Anstrengung «zu erwachen», und eine zweite Stufe besteht in der Bewegung, die Vereinigung mit Gott zu erlangen oder darauf zu disponieren. Um zu einem umgestaltenden Wissen um Gott zu gelangen, ist es nach Ansicht Needlemans zuvor notwendig, ein «in sich geeintes Selbst», eine «in sich geeinte Seele» als Zwischenstufe zwischen dem Ego und Gott zu erreichen. Nach dem Ringen (ist es je wirklich zu Ende?), die Selbsttäuschungen und Triebe des Ego zu überwinden, lernt man, konzentrierter, aufmerksamer, kontemplativer zu sein. Wenn die mystische Vereinigung mit Gott Frucht tragen soll, muß das Selbst, die «Seele» in sich geeint sein. Obwohl er sich wiederholt mit christlichen Spiritualen besprach und öfters Klöster besuchte, fand Needleman nicht die Verkörperungen der abgestuften Ebenen der christlichen Praxis, nach denen er suchte als nach einem Gegenstück zu den ausgeklügelten spirituellen Psychologien und Meditationsmethoden, die er in mehreren neoorientalischen Gruppen, die er studierte, antraf.

«Man wird von Dingen wie Wahlfreiheit, klarer Intelligenz und Willensgüte nicht als von vorgegebenen Grundzügen unseres Wesens, sondern als von Ergebnissen innerer Zucht sprechen müssen.»<sup>10</sup> Ein richtiges Menschsein, das fähig ist, den Ruf Gottes zur Vereinigung mit ihm wahrzunehmen und auf ihn anzusprechen, geht nicht aus der bloßen Natur, dem Gegebensein unserer Existenz hervor, sondern ist das Ergebnis einer Praxis der Aufmerksamkeit. Und diese Praxis ist nach Meinung Needlemans dem Christentum abhanden gekommen.

Der Nutzen esoterischer Traditionen liegt darin, daß sie geschmeidige und subtile Weisen darstellen, sich auf die Energie im eigenen Innern zu konzentrieren, indem sie Energien der Zersplitterung und Zerstreuung in Ego, Energien der Aufmerksamkeit und Bewußtheit in das konzentrierte, in sich einige Selbst und die umgestaltenden Energien des Sich-der-Einwirkung-Gottes-Unterziehens verwandeln. «Nicht einmal Gott kann jemand helfen, der keine Aufmerksamkeit aufbringt.»<sup>11</sup> Dieser Satz, der einer esoterischen Tradition entspricht, beschwört für viele Menschen des Westens die Gefahren des Elitentums und der Gnostik herauf. Doch nur eine gnostische Tradition ist geschmeidig genug, um Ideen und Methoden auf die entsprechende Entwicklungsstufe jedes Anfängers und Eingeweihten abzustimmen und Praktiken auszuarbeiten, die auf die charakteristischen Tugenden und Fehler des jeweiligen Anfängers zugeschnitten sind.

Esoterische Traditionen wollen nicht das Mißverständnis aufkommen lassen, daß das Bewußtsein und die Erfahrung der Vereinigung mit Gott ganz die gleichen seien, ob nun jemand den Pfad des Kampfes gegen die Selbsttäuschungen und Triebe des Ego überhaupt noch nicht betreten hat oder ob jemand sich bemüht, ein konzentriertes Selbst zu erreichen, oder ob jemand die Vereinigung mit Gott schon erfährt. Needleman behauptet: «Das dem Christentum abhanden gekommene Element sind die spezifischen Methoden und Ideen, die uns erstens das untermenschliche Niveau vor Augen führen können, auf dem wir gegenwärtig existieren, und uns zweitens der Ebene entgegenführen können, auf der die Lehren Christi in der Tat statt in der Einbildung befolgt werden können.»<sup>12</sup>

Needleman ist sich bewußt, daß die Forderung, welche die neuen Religionen an das Christentum stellen, nicht einfach in der Aufforde-



zung besteht, die mystischen Texte der geistlichen Tradition des Westens wiederaufleben zu lassen. Mehr als Texte sind lebendige geistliche Führer und eine konkrete Praxis notwendig, die auf die Stufen der christlichen Initiation in das Leben Gottes achten. Zudem unterscheidet Needleman sorgfältig zwischen den Methoden und der Praxis des Neoorientalismus als geistlichen Pfaden auf der einen und den ausdrücklichen (oft gnostischen) Ontologien ihrer Lehren auf der anderen Seite. Diese Behauptungen laufen jedoch einer weitverbreiteten Abneigung des Westens gegen jede Idee von Hierarchie, Bewusstseinsstadien oder esoterischen Traditionen direkt zuwider<sup>13</sup>. Das Streben nach Öffentlichkeit, Universalisierbarkeit und Gleichschaltung machen das westliche Denken blind für jede Gültigkeit esoterischer Traditionen.

In einem noch unveröffentlichten Werk «Intimacy as Heuristic Theme in Understanding Japanese Religion» zeigt ein Philosoph, Thomas Kasulis, den engen Zusammenhang zwischen «innerer Erkenntnis» und Esoterik. Auf japanische buddhistische Texte gestützt entwickelt Kasulis seinen Kernbegriff «innere Erkenntnis» im Gegensatz zum gewöhnlichen diskursiv erklärenden Erkennen (unmittelbare Assimilation statt Erklärung). Kasulis kontrastiert diese beiden Erkenntnisweisen wie folgt:

1. Inneres Erkennen ist eher personal als öffentlich. Diskursives Erkennen hingegen ist eher öffentlich und universalisierbar als personal.

2. Inneres Erkennen enthält eine andere Weise der Selbstreflexion als das diskursive Erkennen. Im innern Erkennen wird das Ich mehr unter der Rubrik der partizipierenden Zugehörigkeit – in Relation – wahrgenommen als im gewöhnlichen distanzierenden Modus Ich einerseits gegenüber dem Objekt des diskursiven Erkennens andererseits. Inneres Erkennen ist tief partizipatives Erkennen.

3. Im innern Erkennen werden Erkennen und Fühlen miteinander verbunden, um einen einheitlichen Modus zu schaffen. Das Verstehen kommt mehr vermittels einer Erfahrung des partizipativen Modus zustande als durch experimentierendes «Kontrollieren» des Objekts oder der Gegebenheiten zum Verständnis.

4. Tief inneres Erkennen schließt eine Dimension des Leibhaften in sich. Es ist ebenso praktisch und leibhaftig wie das theoretische Wissen. So wie bei anderen verleblichten praktischen Erkenntnissen, bei Fähigkeiten wie z. B. Skifahren

oder Schachspielen, können nur Eingeweihte die feineren Punkte der Praxis völlig verstehen. Nichteingeweihte und Nichtfachkundige in diesen Fertigkeiten werden das Gespräch der Fachleute nicht verstehen oder, noch schlimmer, mißverstehen.

Kasulis bemerkt, daß das japanische Schriftzeichen für Innerlichkeit in seiner Wurzel *mitsu* verschiedene Bedeutungen miteinander verbindet. Diese linguistische Wurzel beschwört die Ideen der Intimität und Abgeschlossenheit und zugleich die des Geheimen, Privaten, Nichtöffentlichen herauf. Kasulis bezieht die beiden Begriffe Intimität und Esoterik in der japanischen Tradition aufeinander. Zwei Zitate aus seinem Werk können dies veranschaulichen. «Inneres Erkennen geht nicht diskursiv schrittweise vor. Aus diesem Grund läßt es sich nicht so denken und nachzeichnen, wie das bei den meisten anderen Erkenntnisformen möglich ist. Man erwirbt sich ein inneres Wissen dadurch, daß man bei einem Meister diszipliniert in die Lehre geht. Zudem erlernt man es durch praktische sowie intellektuelle Tätigkeit.»<sup>14</sup> Und: «Inneres Wissen ist nicht diskursiv, läßt sich nicht intellektuell beibringen und ist das Ergebnis einer disziplinierten psychophysischen Trainingsmethode.»<sup>15</sup>

Ich möchte behaupten: Die Grundforderung der neuen religiösen Bewegungen, zumal der neuorientalischen esoterischen Traditionen, an das Christentum wurzelt in dieser Beziehung zwischen einer eigentlich «inneren» Erfahrung und Erkenntnis seiner selbst, der Ich-Gott-Beziehung und Gottes einerseits und den unerläßlichen esoterischen Traditionen der Initiation und Praxis, welche die Erfahrung echter Umgestaltung des Menschen verschaffen, andererseits. Alle jungen Menschen des Westens, die Daniel O'Hanlon bei der in diesem Heft dargestellten Forschungsarbeit interviewte, vermißten in ihrem Kontakt mit dem westlichen Christentum eine echt experimentelle praktische Kenntnis eines Weges zur Umgestaltung. Das westliche Christentum war, vielleicht mit Recht, esoterischen Traditionen gegenüber mißtrauisch. Dennoch haben solche während der ganzen Geschichte des Christentums geblüht, zwar nicht so sehr in Büchern, aber in lebendigen Schulen der Jüngerschaft und der Initiation. Trotz der Gefahren, die in esoterischen Traditionen lauern, z. B. elitäres Gehabe, Möglichkeit der Manipulation und des Betrugs, das Problem, einen wahren



Guru von einem falschen zu unterscheiden, hat sich in fast allen Weltreligionen irgendeine Spielart der esoterischen Tradition gebildet. Das Esoterische bleibt in den östlichen Religionen ein starkes Element.

Eine gewisse Form des Esoterischen scheint sich mit zu allen Zeiten wirksamen religiösen, ja christlichen Anliegen zu treffen. Damit, daß das westliche Christentum jeglichen Sinn für das Esoterische und für die Abgestuftheit der christlichen Praxis (mit Methoden, die auf diese verschiedenen Stufen zugeschnitten sind) verlor, ist es vielleicht auch um die Befähigung gekommen, den Menschen zu einer geschmeidigen, trefflich ausgedachten inneren Erkenntnis ihrer selbst und Gottes zu verhelfen. Meines Erachtens sollte die entscheidende religiöse Forderung der neuen religiösen Bewegungen an das offizielle Christentum uns veranlassen, uns von neuem mit der Beziehung zwischen esoterischen Traditionen, «innerer» Selbst- und Gotteserkenntnis und einem Christentum, das «wirkt» (das den Menschen tatsächlich behilflich ist, die Umgestaltungskraft des Christentums als eines Weges zur inneren Sammlung und Einigung direkt zu erfahren) zu befassen. Nicht jede Esoterik schließt Gnostizismus und Elitentum in sich oder die Behauptung, das Heil werde durch Gnosis erlangt. Indem das westliche Christentum den Sinn für eine entwickelte Esoterik und Stufen der christlichen Initiation verlor, geriet es möglicherweise in eine «platte», undifferenzierte Gleichmacherei, die eine volle Vereinigung mit Gott verheißt, aber dabei nicht geeignete Methoden für die verschiedenen Stadien der geistlichen Entwicklung bietet. Es schenkt Pfaden und Methoden des religiösen Bewußtseins, die auf diese Stadien abgestimmt sind, keine Beachtung.

#### *Die Antwort der Kirchen auf die Herausforderung durch die neuen Religionen*

Wie schon bemerkt, haben die Großkirchen bis heute keine umfassende Analyse der neuen Religionen und keine Antwort auf sie ausgearbeitet. In den Vereinigten Staaten haben sich hauptsächlich fundamentalistische evangelikale Gruppen eine folgerichtige Antwort und Strategie zu-rechtgelegt, um sich mit Kulturen und den neuen religiösen Bewegungen zu befassen. Ich möchte in diesem Abschnitt meines Aufsatzes zwei vorgeschlagene Antworten auf die neuen religiösen Bewegungen kritisch begutachten und dann eine

dritte, vielleicht besser geeignete Antwort für die Kirchen vorschlagen.

Der erste Vorschlag ist ein mir vertrauter. In meiner Heimatstadt hat die «Berkeley Christian Coalition», eine zur Hauptsache fundamentalistische Gruppe evangelikaler Kirchen, die Universitätsstudenten in Berkeley und Mitglieder der Drogen- und Gegenkultur zum Ziel besonderer Evangelisationsbemühungen gemacht. Die «Berkeley Christian Coalition» fördert ein «Spiritual Counterfeits Project», das die jungen Menschen vor den Gefahren der verschiedenen Kulte warnt, die im Gebiet von San Francisco tätig sind. Sie hat beispielsweise die Einführung der Transzendentalen Meditation in das öffentliche Schulsystem Kaliforniens beim Gericht mit Erfolg angefochten. Sie argumentierte in juristischer Knappheit, daß die Transzendente Meditation unentwirrbar in der hinduistischen religiösen Kosmologie wurzele. Ihre zwangsweise Einführung in die Schulen stelle deshalb eine Verletzung der von der amerikanischen Verfassung vorgesehenen Praxis der Trennung von Kirche und Staat dar.

Wie die vom «Spiritual Counterfeits Project» herausgegebenen Flugblätter und weiteren Schriften schreiben, geht dieses Projekt darauf aus, neue religiöse Bewegungen zu widerlegen und gegen sie Stellung zu nehmen. Das «Spiritual Counterfeits Project» sieht sämtliche Kulte als falsch, schlimm, als das Werk des Antichrists an. Sein erklärtes Ziel ist es, «die Christen zu befähigen, die Psychologie, die Philosophie und die religiösen Dimensionen der gegenwärtigen Explosion zu verstehen und so das Mystische zu entmystifizieren.»

Drei Hauptschwierigkeiten verwehren es mir, dieses im Grunde polemische Vorgehen des «Spiritual Counterfeits Project» zu übernehmen. Erstens verkörpert es eine charakteristisch fundamentalistische Abneigung gegen jede Form von Mystik. Die Mystik ist aber auch etwas genuin Christliches. Zudem darf man nicht, wie dieses Projekt es tut, sämtliche «Kulte» in den gleichen Eimer werfen, als ob die Vereinigungskirche von Moon oder Hare Krishna ganz das gleiche seien wie diszipliniertere Traditionen, die Weltreligionen entnommen und von Tibet, Indien oder Japan in den Westen verpflanzt worden sind. Zweitens verwehrt die evangelikale fundamentalistische Antwort die Annahme, daß auch außerhalb des Christentums Heil geschehen kann und tatsächlich geschieht. Diejenigen aber, die den



christlichen Gott auch in anderen Weltreligionen am Werk sehen, können nicht ohne weiteres annehmen, daß sämtliche nichtchristlichen Formen von Religion ipso facto falsch seien! Drittens bedient sich das «Spiritual Counterfeits Project» einer polemischen Apologetik, die ihm als geeigneter Weg erscheint, um sich an diejenigen zu richten (vielleicht besser gesagt: sie zu richten!), die beschlossen haben, sich nichtchristlichen Bewegungen anzuschließen. In einer Ära des Dialogs unter den Weltreligionen erscheint dieses Vorgehen als von vornherein ungeeignet.

Meine im Grunde vorhandene Sympathie mit der Haltung des «Spiritual Counterfeits Project» angesichts einer weitverbreiteten geistlichen Ignoranz im Westen und der Anziehung, die autoritäre oder zerstörerische Kulte in Nordamerika und Europa auf viele junge Menschen ausüben, ist in der Frage enthalten, die im Titel der Gruppe liegt. Selbstverständlich müssen wir als eine christliche Kirche einen Weg finden, um «Fehlformen des Spirituellen» von echten Formen des Neoorientalismus zu unterscheiden, und wir müssen darauf bedacht sein, um die leicht zu beeindruckende Jugend vor selbstzerstörerischen Systemen zu warnen, z. B. vor dem eines James Jones aus Jonestown, oder vor den fragwürdigen Praktiken außerordentlich «eklektischer» Gurus wie Bhagwan Shree Rajneesh. Da der Buddhismus, der Hinduismus und der Islam sich im Lauf einer langen Geschichte mit dem Problem der «Fehlformen des Spirituellen» im Gegensatz zu echten Äußerungen der Tradition auseinandergesetzt und sich dabei ihrer eigenen inneren Kriterien bedient haben, müssen wir uns, um zwischen verschiedenen Bewegungen zu unterscheiden und sie zu beurteilen, an Kriterien halten, die wir den großen Welttraditionen selbst entnehmen. Jede von ihnen hat ihr eigenes Kriterienortiment aufgrund kanonischer Schriften, traditioneller Stammbäume von Gurus, eingebauter Theorien über Selbsttäuschung und von Methoden, um ihren transzendenten Glauben auf die menschliche Erfahrung als ganze zu beziehen.

Ein weiterer Zugang zu den neuen religiösen Bewegungen ist im Beitrag von Richard Bergeron zu diesem Heft zu finden: «Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen». Bergeron wertet den Neoorientalismus und jede Art der westlichen Esoterik in Bausch und Bogen ab als gnostischen Monismus, worin eine Zurückweisung der sakramentalen, geschichtlichen

und dogmatischen Prinzipien des Christentums liege. Für Bergeron verkörpern die neuen Religionen das Mystische, nicht das Ethische, Erkenntnis, nicht Glauben, Protologie, nicht Eschatologie, Erfahrung, nicht Entscheidung, Erleuchtung, nicht Engagement, Unwissenheit, nicht Bosheit. Für Bergeron sind die neuen religiösen Bewegungen mit dem Christentum schlechthin unvereinbar.

Ich habe etliche Bedenken gegenüber dieser Einstellung Bergerons. Mein erster Einwand betrifft seine Verwendung einer «typologischen Methode»; diese führt zu übertriebenen Verallgemeinerungen, die nicht allen Sachverhalten Rechnung zu tragen scheinen. Man weiß natürlich nicht, wie er auf das offensichtliche Vorhandensein einer streng ethischen (nicht so sehr mystischen) Komponente in den amerikanischen Zenbewegungen antworten würde, die Steven Tipton in seinem glänzenden neuen Buch über neue religiöse Bewegungen in Amerika untersucht hat. Soziologische und historische Studien wie die Tiptons bestätigen Bergerons essentialistische Reduktion dieser Bewegungen auf «Gnostizismus» nicht<sup>16</sup>.

Zudem kreist das Interesse Bergerons um die Ontologie oder Soteriologie der neuen religiösen Bewegungen, nicht um ihre Praxis. Er weist die Gnostik mit Recht zurück, beschäftigt sich aber nicht mit der Frage, die ich in diesem Aufsatz zu stellen suche: Ob nicht eine christliche esoterische Tradition und meditative Praxis vonnöten seien, die keine Gnostik enthalten würden. Eine solche Tradition und Praxis könnten weitverbreiteten – wenn auch auf eine begrenzte Minderheit der Bevölkerung beschränkten – Wünschen nach einer inneren Erkenntnis (einer Art Gnosis) des Selbst und des sich unter dem Wirken Gottes umgestaltenden Selbst entsprechen.

Als einen Ansatz zu einer religiösen Bewertung der neuen religiösen Bewegungen, der gegenüber denen des «Spiritual Counterfeits Project» und Bergerons eine Alternative darstellt, möchte ich die folgenden möglichen Haltungen vonseiten der Kirchen zu den neuen religiösen Bewegungen vorschlagen:

1) Obwohl die Frage nach «Fehlformen des Spirituellen» eine wirkliche, dringliche Frage ist, dürfen wir nicht annehmen, schon allein der Umstand, daß eine Gruppe nichtchristlich ist, mache sie zu einer «Fälschung». Wir möchten Wege ausfindig machen, um zwischen geistlichen Spekulationen (wie sie von O'Hanlon und



Robert Ellwood in ihren Aufsätzen in diesem Heft geschildert werden) und geistlichen Fälschungen zu unterscheiden.

2) Als die meines Erachtens produktivste Methode, um neue religiöse Bewegungen zu studieren und mit ihnen das Gespräch aufzunehmen, möchte ich vorschlagen, von einer apologetischen und essentialistischen typologischen Methode zu der vergleichenden historischen und soziologischen Methode überzugehen, die man in vergleichenden Studien über die Geschichte religiöser Schulen so erfolgreich verwendet hat. Diese Methode hat zu mancherlei Anregungen verholfen, Ähnlichkeiten wie Gegensätze zwischen dem Christentum und anderen Weltreligionen festzustellen. Sie vermeidet den Synkretismus und ermutigt die Christen im Dialog mit Anhängern anderer Weltreligionen, in ihrer eigenen christlichen Tradition (mit erheblichen Ähnlichkeiten und erheblichen Unterschieden) «Analogien» zu Elementen zu entdecken, die sie in anderen Weltreligionen ausfindig machen. Deshalb auch habe ich in diesem Aufsatz den Gedanken geäußert, das Christentum sollte eine geeignete christliche Spielart einer esoterischen Tradition sowie Praktiken finden, die sich vor den Gefahren der Zurückweisung der sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Traditionen in acht nehmen. Statt zu Kryptobuddhisten, -hinduisten, -gnostikern usw. zu werden, müssen die Christen verlorengegangene Elemente ihrer eigenen Erfahrungstradition einer fortschreitenden inneren Gotteserkenntnis neu entdecken. In dieser Sicht betont man weniger Analogien zu nichtchristlichen Ontologien oder Lehren – wie Bergeron dies tut –, sondern mehr die Analogie zu einer Praxis, die als ein innerer Umgestaltungspfad «wirkt».

3) So wie in vielen anderen Bereichen des Wandels in der Welt nach dem Zweiten Vatikanum sollte die Haltung der Kirche vom Anathema zum Dialog überwechseln. Wenn Elemente im Neoorientalismus in gewissen Punkten zurückzuweisen sind, sollte sich dies nicht aus typologischen Analogien ergeben, sondern aus dem Dialog mit lebendigen Gliedern neuorientalistischer Gruppen, von denen die meisten – wie die meisten Christen – in ihrer gelebten Praxis von jeglichem Idealtypus ihrer Religion abweichen.

4) Ein protestantischer Theologe, Harold Wilson, hat den Gedanken geäußert, man könnte die neuorientalistischen Kulte als eine «mögliche Vorschule» auf das Christentum hin ansehen<sup>17</sup>. Wil-

son argumentiert damit, daß es drei Stadien der Mystik gibt. Im ersten Stadium, der Naturmystik, werden die Menschen sich der Verwandtschaft bewußt, die sie mit ihrer natürlichen Umwelt verbindet. In diesem Stadium haben sie das Gefühl, mit der erschaffenen Schöpfungswelt eins zu sein. Obwohl diese Erfahrung an diesem Punkt in pantheistische oder monistische Begriffe gefaßt werden mag, braucht man die Erfahrung selbst nicht zurückzuweisen, auch wenn man ihre besondere Ausdrucksgestalt ablehnt. In einem zweiten Stadium konzentriert sich die Mystik, von störenden Trieben und Zerstreung befreit, auf die Überwindung der Selbstentfremdung, indem man zu einer «konzentrierten» Einheit wird. Das dritte Stadium ist eine spezifisch christliche Mystik, die den Menschen zu einer persönlichen Beziehung mit Gott in Christus führt und durch diese Beziehung zu liebendem Dienst am Mitmenschen. In diesem Stadium wird die Mystik für die Gnade Gottes voll empfänglich.

Die drei Stadien lassen sich als sukzessive Schritte ansehen, die zu einer sich steigernden Erfahrung des persönlichen, liebenden Gottes, des Vaters Jesu führen. Wilson sagt, man brauche nicht eine verurteilende Haltung einzunehmen, die jede Erfahrung der Einheit mit der Natur als pantheistisch betrachten würde. Dieses erste Stadium kann für jemand, der noch nicht so recht religiös geschult ist, ein trefflicher – wenn auch unvollkommener – Weg werden, um den Aufstieg zu Gott zu beginnen. Wichtig ist, daß das Endstadium die beiden ersten Stadien nicht zum Verschwinden bringt, sondern sie läutert und in eine vollere Erfahrung eingliedert.

Die Position Wilsons erinnert uns wiederum an den Hauptvorwurf, den Needleman dem Christentum als einem Weg des inneren geistlichen Fortschreitens macht: Es springt oft sogleich zur dritten Etappe über und versieht die Anhänger nicht mit geeigneten Mitteln und Gedanken, um die Zwischenstufen zu durchlaufen. Es spricht die erhabenste Sprache der Gottvereinigung, schenkt aber den vorausgehenden Schritten keine Beachtung. Es sollte geeignete Praktiken vorsehen, um a) die Selbsttäuschungen und Triebe des Ego zu zügeln und um b) in sich geeintes Selbst, eine in sich geeinte «Seele» zu werden, die zu ausdauernder Aufmerksamkeit und gesammelter Kontemplation fähig ist.

5) Eine fünfte Einstellung zu den neuen religiösen Bewegungen sähe ihre Glaubensanschau-



ungen und Praktiken als Anlässe dazu an, in der Erkenntnis und Erfahrung analoger Begriffe im eigenen Glauben zu wachsen. Neuorientalische mystisch-gnostische Bewegungen machen uns darauf aufmerksam, daß die Meditation, die Selbstprüfung und die geistliche Zucht unter den Christen von heute arg vernachlässigt werden.

6) Eine letzte, verwandte Haltung würde im Aufkommen neuorientalischer Gruppen eine Herausforderung erblicken, innerhalb des Christentums selbst den Sinn für das «innere» Erken-

nen und eine geschmeidige esoterische Tradition neu zu beleben. Letztlich nämlich erhebt das Christentum den Anspruch, zu «wirken». Es verheißt eine «neue Schöpfung», eine neue Erkenntnis und eine neue Daseinsweise in dieser Welt. Die religiöse Forderung, die neuorientalische Religionen mit umgestaltenden Methoden meditativer Praxis an das Christentum stellen, ist die, wiederum zu einem «Weg» von Erfahrung zu werden<sup>18</sup>.

<sup>1</sup> Zu einem Argument, das die neuen religiösen Bewegungen als Phänomene eines größeren religiös-kulturellen Wandels ansieht, vgl. Robert Wuthnow, *The Consciousness Reformation* (University of California Press, Berkeley 1976); Charles Glock u. Robert Bellah (Hg.), *New Religious Consciousness* (University of California Press, Berkeley 1976) und Steven Tipton, *Getting Saved from the Sixties* (University of California Press, Berkeley 1982).

<sup>2</sup> Zu diesen Statistiken vgl. *Time*, 3. Mai 1982, 66.

<sup>3</sup> Vgl. R. Wuthnow, aaO. 39 und Frederick Bird u. Bill Heimer, *Participation Rates in New Religious and Para-Religious Movements: The Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 21 (1982/1) 1–13.

<sup>4</sup> Wilfred C. Smith, *Toward a World Theology* (Fortress, Philadelphia 1981).

<sup>5</sup> Vgl. John A. Saliba, *A Christian Response to the New Religions: The Journal of Ecumenical Studies* 18 (1981/3) 451–473.

<sup>6</sup> Jacob Needleman, *Lost Christianity* (Doubleday, New York 1980).

<sup>7</sup> AaO. 4.

<sup>8</sup> AaO. 35.

<sup>9</sup> AaO. 101.

<sup>10</sup> AaO. 125.

<sup>11</sup> AaO. 87.

<sup>12</sup> AaO. 155.

<sup>13</sup> Zu der westlichen Abneigung gegen hierarchisches Denken vgl. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (University of Chicago Press 1970); zu einem einfühlenden soziologischen Blick auf esoterische Traditionen vgl. Edward Tiry-

kian (Hg.), *On the Margins of the Visible* (John Wiley and Sons, New York 1974).

<sup>14</sup> Thomas Kasulis, *Intimacy as Heuristic Theme in Understanding Japanese Religion* (unveröffentlichter Aufsatz in meinem Besitz) 18.

<sup>15</sup> Thomas Kasulis, aaO. 40.

<sup>16</sup> St. Tipton, aaO. 95–176.

<sup>17</sup> Harold Wilson, *Invasion from the East* (Augsburg Press, Minneapolis 1978) 112ff.

<sup>18</sup> Zu diesen Punkten einer alternativen Antwort verdanke ich viel John Saliba, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

## JOHN COLEMAN

1937 in San Francisco, USA, geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Promovierte zum Dr. phil. im Fach Religionssoziologie an der University of California in Berkeley. Betrieb «advanced graduate studies» in Theologie. Derzeit Associate Professor für Religion und Gesellschaft an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Veröffentlichungen u.a.: *Sociology: An Introduction* (McMillan, New York 1968); *The Evolution of Dutch Catholicism* (University of California Press, Berkeley 1978); *An American Strategic Theology* (Paulist Press, New York 1982). Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.