

ZUR ENTWICKLUNG UND BEURTEILUNG DER NEURELIGIÖSEN BEWEGUNGEN IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

von Hans Waldenfels

Seit etwa zwanzig Jahren sind in unserem Land religiöse Gruppierungen tätig, die schlagwortartig mit dem Stichwort „Jugendreligionen“ zusammengefaßt werden. Dabei geht es vor allem um folgende Gruppen:

- die 1954 von SAN MYUNG MUN in Korea gegründete *Tong-Il-kyo* oder *Vereinigungskirche*, volkstümlich *Mun-Sekte* genannt, seit 1963 in der BRD tätig,
- die 1955 von LAFAYETTE RONALD HUBBARD in den USA gegründete *Scientology Church*, seit 1970 bei uns wirksam,
- der 1955 von PRABĀT RANJAN SARKAR in Indien gegründete *Ananda Mārga*, seit 1963 in der BRD,
- die 1958 in Indien von MAHAṢĪ MAHĒS YOGI begonnene Bewegung der *Transzendentalen Meditation (TM)*, seit 1960 in der Bundesrepublik tätig,
- die 1960 von ŚRĪ HANS gegründete und 1973 durch seinen Sohn, den jetzigen Guru MAHĀRĀJ JĪ, nach Deutschland gebrachte *Divine Light Mission*,
- die *Internationale Gesellschaft für Kṛṣṇa-Bewußtsein (ISKCON)*, die *Hare Krishna-Jünger*, die 1966 in New York von A. C. BHAKTIVEDĀNTA SVAMĪ PRABHUPĀDA gegründet und 1969 in Deutschland eingeführt wurde,
- die *Children of God*, heute *Familie der Liebe* genannt, 1968/69 von DAVID BERG gegründet und seit 1971 in der BRD angesiedelt,
- die Bewegung des BHAGWAN SHRĪ RAJNEESH, 1974 in Poona gegründet und seit einiger Zeit auch in der Bundesrepublik wirksam.

Abgesehen von der *Vereinigungs-* und *Scientology-Kirche* sowie den *Kindern Gottes* sind alle Gruppierungen indischer Herkunft. Praktisch alle Gruppen haben die BRD aber auf dem Umweg über die USA erreicht, — eine Beobachtung, der im allgemeinen zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, die uns aber später noch einmal beschäftigen soll.

„Jugendreligionen“

Die Bezeichnung „Jugendreligionen“ wurde erstmals Ende 1974 von F.-W. HAACK verwendet.¹ Zweifellos ist sie wissenschaftlich fragwürdig. Sie besagt jedoch zumindest zweierlei:

1. Die Resonanz auf das gegenüber dem Christentum als Alternativprogramm anzusprechende neue religiöse Angebot war vergleichsweise im

¹ Vgl. F.-W. HAACK, *Jugendreligionen. Ursachen — Trends — Reaktionen*. München 1979, 7.

Kreise jüngerer Menschen groß. Dabei ist die Zuordnung zur „Jugend“ ihrerseits dehnbar.

2. Die religiösen Angebote selbst sind, von ihrer Entstehungszeit her gesehen, jung. Angesichts der stellenweise nervösen Reaktionen auf die Bezeichnung ist aber eine neutralere Bezeichnung angebracht.

C. COLPE hat auf die Komplexität der Neubildungen aufmerksam gemacht, indem er von „Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart“ sprach.² R. HUMMEL hat in seinem lesenswerten Buch *„Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen“* den Begriffen „Bewegung“ bzw. „Gruppe“ den Vorzug gegeben.³ Beschränkt man sich auf den Aspekt der Entstehungszeit, so könnte noch am ehesten von „neureligiösen Bewegungen“ bzw. „Gruppen“ gesprochen werden. Den Hinweis auf die relativ späte Entstehungszeit würde der Begriff dann mit dem japanischen „*shinkō shūkyō*“, d. h. „neuentstandene Religionen“ teilen.

Die „Jugendlichkeit“ bzw. „Neuheit“ der genannten Gruppen zeigt sich aber auch darin, daß der Werdeprozeß der Religionen oft noch keineswegs abgeschlossen ist. Man denke vergleichsweise an den Zustand des Christentums zwanzig Jahre nach Christi Tod oder den Islam in einem entsprechenden Zeitabstand. Wo die Gründer noch leben wie im Falle der *TM*, der *Vereinigungskirche* oder der *Bhagwan-Bewegung* ist daher noch mit deutlichen Entwicklungen zu rechnen. Hinzu kommt, daß die verschiedenen Bewegungen sich je auf ihre Weise den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen suchen. So möchte z. B. die *TM* sich am liebsten ihres religiösen Grund- und Herkunftsscharakters im Westen völlig entledigen und als wissenschaftlich abgesicherte Verbreitung ihrer Meditationsform verstanden wissen. Die *Scientology-Kirche* möchte ihrerseits trotz ihres weithin areligiösen Erscheinungsbildes an den in den verschiedenen Ländern den Religionen zuerkannten Privilegien teilhaben. Die *Vereinigungskirche* schließlich hat nach einiger Zeit relativer Zurückgezogenheit in der BRD zwei neue Akzente entwickelt: a) versucht sie das Bild einer „Jugendreligion“ dadurch zu korrigieren, daß sie ihre jugendlichen Mitarbeiter missionarisch aussendet und das Vertrauen älterer, oft alleinstehender Menschen gewinnen läßt, denen sie sich zugleich menschlich nützlich machen, und b) bemüht sie sich durch Kontakte mit Wissenschaftlern, einen theologisch seriösen Charakter zu erlangen, der der Bewegung einen Platz im ökumenischen Gespräch verschafft.

Reaktionen

Das Auftreten der neureligiösen Bewegungen hat verschiedene Resonanzen ausgelöst. Zu nennen sind einmal die apologetisch-informierende

² In J. P. ASMUSSEN / J. LAESSØE / C. COLPE (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*. Bd. 3. Göttingen 1975, 441—518.

³ R. HUMMEL, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen. W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 10—14.

Literatur, aber auch die Behandlung des Phänomens in Illustrierten und anderen Medien,⁴ sodann verschiedene Elterninitiativen, schließlich staatliche Stellungnahmen. Auf letztere ist insofern eigens einzugehen, als — im Gegensatz zu den Kirchen, die bis auf einen im ganzen geringfügigen personellen Einsatz und einige Rehabilitationsangebote sich offiziell eher passiv verhalten — sie aufgrund ihres offiziellen Charakters Aufsehen erregen und auf seiten der Betroffenen entsprechende Reaktionen hervorrufen.

So trägt ein „*Bericht der Landesregierung Rheinland-Pfalz über die sogenannten Jugendreligionen*“, der vom Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport unter der Federführung des zuständigen Ministers GÖLTER vorgelegt wurde, die Überschrift „Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen“. Das gefällte Urteil „destruktive religiöse Gruppen“ ist dem amerikanischen Wortgebrauch „destructive cults“ entliehen und trifft die *Vereinigungskirche* und die *Kinder Gottes*, die *TM* und die *Scientology-Kirche* sowie die *Hare Krishna-Gemeinschaft* und andere *Ashram-Gemeinschaften* wie die des *Bhagwan*. Die Stärke des Berichts liegt zweifellos in den Überlegungen zu den Gründen für eine Zuwendung zu diesen Religionen, da in ihnen Fehlstellen im gesellschaftlichen wie religiösen Leben und Lebensstil namhaft gemacht werden. So werden im 3. Kapitel genannt: die Vernachlässigung der religiösen und emotionalen Disposition des Menschen in einer Zeit der Dominanz der rational-technischen Wirklichkeitseinstellung, die Ungewißheit über die Lebens- und Zukunftschancen, die Sinnkrise, die Resignation in bezug auf eine Veränderbarkeit der Welt, die Perspektivelosigkeit. Auf diesem Hintergrund ergeben sich die Forderung nach neuer Sinnerfüllung in der Arbeit, die Suche nach Gemeinschaft, ein neues Verhältnis zur Autorität. Im weiteren Verlauf der Ausführungen kommen mögliche kurzfristige Maßnahmen rechtlicher Art, die Beratung Betroffener sowie die Information der Öffentlichkeit zur Sprache.

Die offensichtlichen Starkpunkte des Berichts wiegen jedoch den entscheidenden Schwachpunkt nicht auf. Die Rede von der Destruktivität religiöser Gruppen in Kap. 2 bleibt recht abstrakt, die Übertragung des Attributs auf bestimmte Gruppen eher eine pauschale Behauptung als eine hinreichend belegte Feststellungsaussage. Allerdings deutet sich eine gewisse Differenzierung in der Zusammenbindung der 5 bzw. 6 ausdrücklich genannten Gruppen in drei Abschnitten an:

— in 2.2.1. die *Vereinigungskirche*, die inzwischen — wie schon angedeutet — ihre Taktik zu ändern und damit den verheerenden Eindruck,

⁴ Eine ausführliche Literaturliste (Stand: März 1979) findet sich bei F.-W. HAACK, aaO. 412—435. Eigens hingewiesen sei auf H. RELLER (Hrsg.) *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen. Gütersloh 1979 sowie die Veröffentlichungen der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD*, Stuttgart.

der weltweit, von Korea über Japan, die USA bis zu uns, entstanden ist, zu verbessern sucht, und die *Kinder Gottes*, die im Augenblick in der deutschen Öffentlichkeit stark in den Hintergrund getreten sind,

— in 2.2.2. die *TM* und die *Scientology-Kirche*, deren umfassend formulierten Heils- und Heilungsangebote, deren wissenschaftliche Verpackung ebenso wie die relativ offenen Zutrittsmöglichkeiten, die jedoch nach innen hin eine zunehmend straffere und starrere Organisationsform erkennen lassen, starke Parallelen aufweisen, auch wenn in der rechtlichen Auseinandersetzung — wie ebenfalls schon erwähnt — die *TM* den religiösen Charakter verleugnen möchte, während die *Scientology-Kirche*, wie schon die Selbstbezeichnung als Kirche andeutet, diesen Charakter für sich ausdrücklich usurpiert,

— in 2.2.3. dann die *Hare Krishna*- und andere *Ashrambewegungen*, wobei zu bemerken ist, daß die Verurteilung der *Hare Krishna-Gruppe* gegenüber der Klammererwähnung der *Bhagwan Shri Rajneesh-Bewegung* unproportioniert erscheint.

Inzwischen hat im Februar 1980 der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit ANTJE HUBER in der Reihe: *Berichte und Dokumentationen* 21 einen Bericht der Bundesregierung an den Petitionsausschuß des Deutschen Bundestages zum Thema „*Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland*“ veröffentlicht. Der Bericht besteht aus einem deskriptiven Teil I und der eigentlichen Stellungnahme der Bundesregierung in Teil II, worin die rechtlichen Möglichkeiten der Prüfung der Gruppen ebenso wie Fragen des Schutzes und der Unterstützung betroffener Jugendlicher erörtert werden. Im Mittelpunkt des Teils I steht die Darstellung solcher Gruppen, die „z. Z. in der Bundesrepublik besonders aktiv sind“; sie „beschränkt sich auf die Aspekte, die für Maßnahmen der Bundesregierung von Bedeutung sind“ (2). Im Gegensatz zum *Götter-Bericht* ist in der Aufzählung von 2.1—2.8 kein Ordnungsprinzip erkennbar, das Attribut „destruktiv“ findet zwar keine Verwendung, doch sind die in der Beschreibung der aufgeführten Gruppen gesetzten Akzente stellenweise fragwürdig. Vor allem wird zu wenig bedacht, daß die Stärke, damit aber auch die mögliche Gefährlichkeit der Gruppen in ihrer ungeheuren Anpassungsfähigkeit und Flexibilität liegt, die es ihnen gerade in ihrer Frühphase ermöglicht, heute verifizierte oder doch verifizierbare Zustände spätestens morgen ganz anders erscheinen zu lassen.

Angesprochen werden in der gegebenen Reihenfolge diese religiösen Bewegungen bzw. Gruppen:

- 2.1. die *Vereinigungskirche*,
- 2.2. die *Kinder Gottes* bzw. *Familie der Liebe*,
- 2.3. die *Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein*,
- 2.4. die *Divine-Light-Mission*,
- 2.5. die *Scientology-Kirche*,
- 2.6. die *Gesellschaft für Transzendente Meditation*,

2.7. die Gruppe um *Bhagwan Shree Rajneesh*,

2.8. *Ananda Marga*.

Die bei weitem ausführlichste Behandlung erfährt die *TM*; an zweiter Stelle folgt die *Scientology-Kirche*. Da nach Pressemeldungen *TM* inzwischen stärksten Einspruch gegen die Feststellungen des Berichts der Bundesregierung erhoben hat, sei ausdrücklich festgehalten, daß der Bericht an dieser Stelle differenzierter beschreibt und urteilt als an einigen anderen Stellen desselben Kapitels. Es wird — zu Recht — betont, daß es sich bei der *TM* „um eine aus dem Hinduismus entwickelte Meditationspraxis“ handelt, „die der Guru *Maharishi Jogi* wesentlich vereinfacht und damit auf westliche Bedürfnisse zugeschnitten hat“, daß sie somit „als eine religiöse Bewegung anzusehen (ist), auch wenn sie sich einen betont wissenschaftlichen Anstrich gibt“. Es wird darauf hingewiesen, daß *TM* sich durchaus nicht nur als ein individuelles Entspannungsangebot versteht, sondern in politischer wie auch religiöser Sprache⁵ einen universalen Erwartungshorizont eröffnet. Differenzierend wird außerdem festgehalten, daß es positive wie negative Berichte über die Auswirkung der *TM*-Übung gibt. Die Bundesregierung macht dann darauf aufmerksam, daß a) die *TM* sich „von einer neutralen Heilmethode durch die religiöse Akzentsetzung“ unterscheidet, daß b) die Meditationsbegleitung durch die *TM*-Lehrer „nicht einem fundierten therapeutischen Anspruch“ genügt: „Die *TM*-Lehrer verfügen häufig nicht über die nötige Ausbildung und Erfahrung, sie haben keine entsprechende Fachberatung um tiefgreifende Störungen des Meditierenden zu erkennen und auf ihre jeweilige persönliche Situation eingehen und sie bearbeiten zu können.“ In der Tat wäre die Ausbildung der *TM*-Lehrer einmal nach Umfang und Inhalt mit einer psychologisch-psychotherapeutischen Ausbildung zu vergleichen.

Der Bericht weist im Anschluß an die Aufzählung sodann auf entwicklungspsychologische Beobachtungen in der Phase der Heranwachsenden hin, die deren Anfälligkeit für das Angebot der sogenannten Jugendreligionen erklären könnte, und bringt dann mögliche negative Folgeerscheinungen zur Sprache. In diesem Teil erreicht der Bericht nicht das Niveau des *Gölter-Berichts*, der deutlicher auch auf die Verantwortlichkeit der gesellschaftlichen Gruppen in unserem Lande abhebt und damit zugleich eine sinnvolle Reflexion nicht nur auf das Fehlverhalten der anderen bzw. der anderen Gruppen, sondern auch auf das eigene Fehlverhalten bzw. das der eigenen Gruppe anregt.

Es muß aber dann gerechterweise zugegeben werden, daß es weder Aufgabe des Staates und seiner Instanzen ist, wissenschaftliche Analysen durchzuführen, noch eigenständig philosophisch-weltanschauliche Zusam-

⁵ Hingewiesen sei ausdrücklich auf die von der „Weltregierung des Zeitalters der Erleuchtung, Ministerium für Information und Inspiration“ in Seelisberg/Schweiz monatlich veröffentlichte Zeitschrift „Weltregierung Aktuell“ mit ihrer Regierungs- und Ministerienumschreibung.

menhänge, Wertungen und Appelle zu erarbeiten und zu verbreiten. Geht man davon aus, daß Berichte wie die vorliegenden den Bewußtseinszustand der Gesamtgesellschaft widerspiegeln, so fragt es sich, ob die für eine Analyse und Bewertung Zuständigen bereits hinreichendes Material für eine fundierte Stellungnahme erarbeitet haben.

Verständnisprozeß

Sucht man nach einer wissenschaftlich fundierten Beschäftigung zumindest mit den im Ursprung indischen religiösen Bewegungen, dann ist mit Vorrang die von R. HUMMEL, dem früheren Assistenten H.-W. GENSICHENS in Heidelberg, vorgelegte und — wie schon gesagt — inzwischen in Taschenbuchform veröffentlichte Habilitationsschrift zu nennen. (Ursprünglich lautete der Titel der Arbeit „*Indische religiöse Bewegungen im Westen*“; er ist leider in der Buchveröffentlichung weder zugkräftiger noch klarer geworden, sondern droht eher eine gewisse Verdunkelung der Fragestellung heraufzubeschwören.)

Die entscheidende Erkenntnis, die diese Arbeit als ganze wie ein roter Faden durchzieht, läßt sich — wie folgt — zusammenfassen: Will man die neueren indischen religiösen Bewegungen, die auch den Westen erreicht haben, verstehen, so muß man konkret drei Erkenntnisstadien unterscheiden:

a) den Entstehungszusammenhang in Indien: Jede neureligiöse Bewegung entspricht zunächst in Sprache, Aussage, Formen u. ä. dem Aufnahmevermögen bzw. -bedürfnis der Entstehungsumwelt.

b) den Rezeptionsprozeß außerhalb Indiens: Die Übertragung einer fremden Religion in einen anderen geschichtlichen Kontext setzt ihrerseits eine Prüfung der Aufnahmefähigkeit und -bereitschaft der neuen Umwelt voraus. Im konkreten Fall der gemeinten indischen Bewegungen sind aber dann nochmals zwei Etappen zu beachten: der Rezeptionszusammenhang

aa) in den USA und

bb) in der BRD bzw. in Europa.

Erst vor dem Hintergrund von Entstehungs- und Rezeptionssituationen vollzieht sich dann die aktuelle Rezeption der neuen Religionen in fremder Umwelt.

Die Arbeit HUMMELS hat folglich zwei Hauptteile, die je auf ihre Weise ein Licht auf die Rezeption der verschiedenen Gruppen bei uns selbst werfen, ohne daß die Rezeption in der BRD noch ausführlicher erörtert würde: Teil I besteht aus einer religionsgeschichtlichen Analyse der Entwicklung Indiens von VIVEKĀNANDA zu MAHARISHI MAHESH YOGI, der Schlußteil III in einer Beschäftigung mit dem westlichen Umfeld, konkret vor allem den USA. Da die religiösen Bewegungen als Religionen, die nach Westen streben, damit zugleich in den Einflußbereich des Christentums gelangen, verdient der Wandlungs- und Selbstfindungsprozeß der Religionen unter dem Einfluß des Christentums eine ganz

besondere Aufmerksamkeit. So bespricht HUMMEL in Teil II unter der Überschrift „*Missionswissenschaftliche Aspekte*“ einmal die Wandlung einzelner Gruppen von der Volksreligion zur Weltreligion (A), zum anderen den hinduistischen Inklusivismus und Exklusivismus in der Beurteilung des Christentums (B).

Die Erweiterung der Blickrichtung auf das Herkunftsland Indien und das Vermittlungsland USA führt zu einer beachtlichen Horizons-erweiterung und erschließt zugleich Zusammenhänge, die bei einer kurzfristig-pragmatischen Beschäftigung mit einer einzelnen Bewegung und deren Selbstaussagen und Schrifttum verborgen bleiben. Im Hinblick auf Indien bilden die uns bekannten Gruppierungen — *ISKCON*, *Divine Light Mission*, *Ananda Mārga*, *TM* — nur vier von insgesamt zwölf behandelten Gruppen, die je auf ihre Weise von einer religiösen Führergestalt ausgelöst wurden. Auch bei uns in anderem Zusammenhang hinreichend bekannt sind die am Anfang stehende, durch Svāmī VIVEKĀNANDA (1863—1902) gegründete und von ihm auch in den Westen vermittelte *Rāma-krishna-Mission*, sodann ŚRĪ AUROBINDOS (1872—1950) *Integraler Yoga*. Die weiteren sechs Gründergestalten sind SHIV DAVĀL SINGH (1818—1878) mit den beiden auf ihn zurückgehenden Nachfolgegruppierungen, dem *Rādhasōāmī Satsaṅg* und dem *Ruhānī Satsaṅg*, YOGĀNANDA (1893—1952) und die *Self-Realization Fellowship*, die manche Eigentümlichkeiten vorwegnehmen, die später bei der *TM* und verwandten Gruppen begegnen (44),⁶ MEHER BĀBĀ (1894—1969), der einzige westliche Guru, der sich eindeutig als Nichthindu bezeichnet (66), Svāmī ŚIVĀNANDA SARASVATĪ († 1963) und die *Divine Life Society*, die in Europa durch die Konflikte des in Winterthur errichteten Zentrums mit der dortigen Bevölkerung bekannt geworden ist, Svāmī MUKTĀNDANDA (geb. 1908), dessen Einfluß vor allem in der später noch zu besprechenden amerikanischen *Human Potential-Bewegung* spürbar wurde, und schließlich YOGI BHĀJAN (geb. ca. 1929), der 1969 in Los Angeles mit jungen Leuten der Hippie-Kultur die kurz „*3HO*“ genannte *Healthy-Happy-Holy-Organization* gründete. Die Bewegung des *Bhagwan Shri Rajneesh*, die offensichtlich während der laufenden Untersuchung HUMMELS wachsende Bedeutung gewann, kommt im Teil I noch nicht zur Sprache; sie wird wohl gegen Ende des Teils III kurz berührt (221ff.).

Alle zwölf sorgfältig, mit umfassenden bibliographischen Angaben versehen, in Geschichte und Lehre dargestellten Gruppen kehren in Teil II wieder. Zwar sind die Inspirationen der genannten Gründergestalten alle in unterschiedlichem Maße zunächst in den USA, dann aber auch in Europa wirksam geworden und nachweisbar. Da aber nur vier in den engeren Umkreis der sogenannten Jugendreligionen gekommen sind, wird ihnen auch vordringlich unsere weitere Aufmerksamkeit gelten. Drei von

⁶ Wir zitieren das Werk von R. HUMMEL mit den Seitenzahlen in Klammern im Text.

ihnen — *ISKCON*, *Divine Light Mission*, *Ānanda Mārga* — greift HUMMEL erneut auf, wo er die Entwicklung von einer Volksreligion zur Weltreligion schildert. *Divine Light Mission*, *ISKCON* und *TM* erscheinen als Beispiele eines hinduistischen Inklusivismus bzw. Exklusivismus.

Universales Sendungsbewußtsein

Unsere Aufmerksamkeit richtet sich nun weniger auf die Entstehungssituation der Gruppen und Bewegungen in bzw. aus dem indischen Raum, sondern auf die Bedingungen, unter denen vordringlich aus dem hinduistischen Raum erwachsende Bewegungen eine weltweite Ausstrahlungskraft erhalten. In gewissem Sinne decken sich diese Bedingungen mit denen, die ganz allgemein der Entwicklung des Hinduismus zu einer Weltreligion mit einem entsprechenden universalen Sendungsbewußtsein und Heilsangebot zugrunde liegen. Zu Recht weist HUMMEL daraufhin, daß zur Ausbildung eines solchen Sendungsbewußtseins notwendig die Lösung von der ethnischen Grundlage des Ursprungslandes gehört und der Entethnisierungsprozeß sich mit einer umfangreichen Entritualisierung verbindet (117). Für den modernen Hinduismus bildet die Loslösung der religiösen Dimension von der sozialen, nämlich der Kastenordnung, einen wesentlichen Gesichtspunkt des hier gemeinten Entethnisierungsprozesses (120). Insofern als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste auch rituelle Vorschriften einschließt, ist auch der Entritualisierungsvorgang vor allem in diesem Zusammenhang zu betrachten.

Sodann sind nochmals zwei Ansätze zu unterscheiden. Einerseits ist die Entstehung eines weltumgreifenden Sendungsbewußtseins mit der neohinduistischen Renaissance des 19. Jahrhunderts verbunden, die ihrerseits ohne eine Begegnung mit der westlichen Zivilisation und dem Christentum undenkbar gewesen wäre. Dieser Prozeß zeigt drei Phasen: a) die Assimilierung christlicher bzw. westlicher Inhalte, b) die unterschwellig antichristliche bzw. antiwestliche Konsolidierung, c) die Eröffnung der Offensive bzw. Expansion, kurz: den Beginn der eigentlichen „Mission“ im Westen. Beispiele für diese drei Phasen stellen der *Brāhma Samāj*, der *Ārya Samāj* und die *Rāmakrishna-Mission* dar (118). Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die missionarische Dynamik damit allein nicht erklärt ist, zumal es auch in den früheren Jahrhunderten, ja Jahrtausenden nicht an intensiven Bemühungen gefehlt hat, Menschen für eine bestimmte Lehre oder Yogatechnik oder auch ein bestimmtes Ritual zu gewinnen. Es ist daher im einzelnen zu prüfen, ob eine neue Gruppierung sich mehr aus alten innerhinduistischen oder mehr aus neohinduistischen Quellen speisen läßt (118).

In Hinblick auf die vier angesprochenen Gruppen ergibt sich auf dieser Grundlage folgendes Bild:

— Die missionarische Dynamik der *Internationalen Gesellschaft für Kṛṣṇabewußtsein (ISKCON)* ist in ihrer Zugehörigkeit zur *Bhakti-Bewegung*, ihrem sektarischen Charakter wie im Wesen religiöser Begeiste-

rung begründet. Die Entethnisierung hat sie in einer Spiritualisierung und Universalisierung des Kastendenkes vollzogen, die einerseits in einer Lösung der Kastenbindung von der Geburt, andererseits in einer grundsätzlichen Anerkennung der Kastenordnung für die ganze Welt besteht. Entsprechend erhalten die Angehörigen der *ISKCON* in der sogenannten brahmanischen Initiation die Kastenschnur unabhängig von ihrer nationalen Herkunft (134—138).

— Die *Divine Light Mission* hat den Weg nach Westen ohne innere Notwendigkeit gefunden. Konkret trafen sich in diesem Falle die Krisensituation der Gemeinschaft nach dem Tode des Gründers 1966 mit der Aufnahmebereitschaft der jugendlichen Subkultur im Westen (141).

— Etwas ähnliches dürfte für den *Ānanda Mārga* gelten. Inhaltlich war das Sendungsbewußtsein *Āndandamūrtis*, wie der Gründer später genannt wurde, auf die innerindische Situation bezogen. Für ihn war allerdings die Kultur der Menschheit eine. Damit hatte sein Ideal, die Überwindung der Kastentrennung und die Absage an einen frommen Meditationsegoismus zugunsten einer rechten Harmonie zwischen meditativer Wendung nach innen und sozialer und politischer Verantwortung nach außen, einen Aussagewert sowohl innerhalb wie außerhalb Indiens. Auch hier dürfte aber die Krise in Indien um die Wende in die siebziger Jahre Anlaß für die Aussendung von Missionaren in außerindische Länder gewesen sein (141—145).

— Im Falle der *TM* scheint die Erfolglosigkeit der Bewegung in Indien der entscheidende Anstoß gewesen zu sein, sich fast völlig auf den Westen zu orientieren. Einerseits hat der *YOGI* stets auf seiner spirituellen Verankerung als Schüler von Svāmī BRAHMĀNANDA SARASVATĪ (1869—1953) bestanden und seine Botschaft als in Übereinstimmung mit der *Bhagavadgītā* befindlich beschrieben. Andererseits ist es zur Ausbildung seiner Organisationen wesentlich im Westen, in den USA und dann in Europa, gekommen. Sein 1963 zunächst in indischer und 1966 in revidierter englischer Ausgabe erschienenenes Hauptwerk „*Die Wissenschaft vom Sein und die Kunst des Lebens*“ stellt „einen entschlossenen Versuch dar, die Transzendente Meditation im Kontext des wissenschaftlichen Denkens des Westens zu interpretieren“ (95). 1903 erschien aber auch der erste Teil seines *Bhagavadgītā-Kommentars*, der die religiöse Traditionsbindung des *YOGI* deutlich unter Beweis stellt. Es ist denn auch kein Wunder, daß die Diskussion der möglichen Heilswege im Rahmen der *TM* die aus Indien bekannten Wegangebote widerspiegelt. MAHESH *YOGI* diskutiert in seiner „*Wissenschaft*“ fünf Wege: a) den psychologischen oder intellektuellen Weg = *Jñāna-Mārga* und *Rāja-Yoga*, b) den emotionalen Weg = *Bhakti-Mārga*, c) den physiologischen Weg = *Hatha-Yoga*, d) den psycho-physiologischen Weg als Verbindung verschiedener Yogaformen, e) den „Weg zur Erleuchtung über das Handeln“, *TM* als „mechanischen Weg zur Gottverwirklichung“ (103f.). HUMMEL charakterisiert *TM* „als eine Mischung von Mantra- und Karma-Yoga mit gewissen

Elementen des Bhakti-Yoga“ (104). In der Verbreitung der *TM* begegnet man einmal einem Programm, das eine Reduzierung des achtgliedrigen Yogapfades auf eine Minimalstruktur darstellt, dann aber beobachtet man, daß ein relativ abgeschlossener, innerer Kreis sich um die Vertiefung und Erweiterung der inneren Bewußtseinszustände bemüht. Einerseits stellt *TM* ein Angebot an den einzelnen Übenden dar, andererseits tritt sie immer mehr mit dem Anspruch an die Öffentlichkeit, auch die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbessern. Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß die wissenschaftliche Sprache des Yogi im Westen zeitgeschichtlich-pragmatisch zu begründen ist. Bislang hat der Yogi seinerseits jedenfalls weder auf die grundsätzliche Anerkennung der Veden sowie innerhalb Indiens auf die Anerkennung der Kastenordnung verzichtet und bleibt somit dem traditionellen Selbstverständnis des Hindu treu. Die Ambivalenz der Selbstdarstellung und Selbsteinschätzung der *TM* bleibt folglich auch dort erhalten, wo sie sich einerseits als säkulare Entspannungstechnik darstellt, andererseits als Erfüllung der Religion versteht. Es muß dann allerdings gesehen werden, daß die Widersprüche zwischen dem Selbstverständnis der *TM* und der Einordnung, die von abendländischer Seite vorgenommen wird, zum großen Teil gerade von den unterschiedlichen Denkvoraussetzungen herrühren, in denen sich der indische Yogi — trotz aller Übersetzungsversuche in die Wissenschaftlichkeit — vom westlichen Denken unterscheidet und die damit die Allgemeingültigkeit seines Anspruchs am Ende wiederum fragwürdig erscheinen lassen (93—111.165—168).

Je auf ihre Weise läßt sich somit in den verschiedenen Gruppierungen die Entwicklung zu einem universalen Sendungsbewußtsein beschreiben. Gepaart ist dieses häufig nicht nur mit einer inklusivistischen Anerkennung des Christentums und anderer Religionen, sondern sogar mit exklusivistischen Ansprüchen. Diese hängen etwa bei der *ISKCON* mit der besonderen Form der Gottesverehrung, bei der *Divine Light Mission* mit der besonderen Rolle der religiösen Führergestalt, bei der *TM* mit dem Einzigartigkeitsanspruch der Meditationstechnik zusammen (174).

„Das westliche Umfeld“

So wichtig das universale Sendungsbewußtsein in einer religiösen Gruppe für eine weltweite Verbreitung auch ist, — es bleibt erfolglos, wenn ihm nicht eine entsprechende Aufnahmebereitschaft außerhalb des Entstehungskontextes die Türen öffnet. Für eine sachgerechte Einschätzung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen reicht es dann aber nicht aus, nur jene Faktoren zusammenzustellen, die in unserem eigenen Land ein gewisses Interesse an ihnen erklären; vielmehr ist es nützlich, auch hier den — zeitlich wie räumlich — größeren Rahmen wenigstens anzuvisieren, in dem die Rezeption erst möglich wird. Was R. HUMMEL für die genannten, in ihrer Herkunft indischen Bewegungen aufgezeigt hat, ließe sich analog auch für die *Vereinigungskirche* erarbeiten und bei

den beiden in den USA entstandenen Bewegungen der *Kinder Gottes* und der *Scientology-Kirche* entsprechend nachfragen.

Nach R. HUMMEL vermag die Analyse des westlichen Umfeldes und des Verhältnisses der hinduistischen Bewegungen zu ihm vor allem vier Aspekte zu erhellen: a) den Einfluß des Westens auf die Neuinterpretation der importierten Traditionen, b) den umgekehrten Einfluß der hinduistischen Traditionen auf das westliche Umfeld durch die Propagierung von Ideen und Praktiken, c) das Resultat der wechselseitigen Beeinflussung, den neuen Synkretismus bzw. sogar die religiösen oder auch religionsverleugnenden Neubildungsversuche, d) die speziellen westlichen Problemfelder bzw. Krisenbereiche, in denen sich die hinduistischen Bewegungen ansiedeln konnten (177ff.).

Die konkrete Durchführung der Umfeldanalyse richtet das Augenmerk — wie zuvor schon angemerkt — zunächst auf die USA. Hier aber zeigen sich dann so erstaunliche Querverbindungen, daß es angeraten erscheint, die Analyse in unserem eigenen Kontinent aufgrund der in den USA zu gewinnenden Einsichten neu zu beginnen.

Es kann nun auch hier nicht unsere Aufgabe sein, alle einzelnen Details auszubreiten, die sich ausführlich in R. HUMMELS Werk nachlesen lassen. Stattdessen seien die wichtigsten Gesichtspunkte genannt, die für das eingegrenztere Gebiet der bei uns diskutierten neureligiösen Bewegungen bedeutsam sind. Ausgangspunkt der Überlegung muß es sein, daß — im Gegensatz zu unserer eigenen religiös sehr monolithischen Situation in Mitteleuropa, wo man sich fast überall mit der Grundunterscheidung der beiden Großkonfessionen „katholisch“ und „evangelisch/protestantisch“ begnügen kann, — die Pluralität der Christentümer in den USA bedeutend größer ist und das, was bei uns bewußtseinsmäßig als Freikirchen oder Sekten eher ein Randdasein fristet, dort quantitativ wie qualitativ neben den klassischen Kirchen der Vorreformations- und der Reformationszeit existiert. Das aber gibt auch den religiösen Zwischentönen ein größeres Gewicht als bei uns.

HUMMEL weist nun nach, daß als Interpretationsrahmen bei der Aufnahme hinduistischen Gedankengutes u. a. folgende Gruppierungen zur Verfügung standen:

- die Unitarier und Universalisten,
- die Neugeist-Bewegung und die Christliche Wissenschaft,
- der Okkultismus, Spiritualismus und die Theosophie,⁷
- die Theosophische Gesellschaft in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen im Zeichen des Spiritismus, des Buddhismus, des Hinduismus und

⁷ Man achte auf die Rolle, die das Bemühen um die Erlangung höherer Vollkommenheiten — *siddhih* — in verschiedenen der neureligiösen Gruppen spielt, ausdrücklich in der *TM* und im *Ananda Mārga*, analog auch in der *Scientology*, aber auch auf die Bedeutung des Wassermann-Zeitalters als Ablösung des — christlichen — Fische-Zeitalters (vgl. hier auch die *Vereinigungskirche* und ihre Veröffentlichungen im *Aquarius-Verlag*).

schließlich der abendländischen Wissenschaft mit der Konsequenz der Anthroposophie durch R. STEINER (186—192).^{7a}

Gehen die genannten Gruppen als Wegbereiter für indisches Gedankengut z. T. bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts zurück, so kam es nach dem 2. Weltkrieg, zumal seit dem Ende der fünfziger Jahre in den Vereinigten Staaten zur Bildung von Subkulturen bzw. Gegenkulturen, „die nicht nur zur Toleranz für, sondern auch ein Bedürfnis nach kulturellen und religiösen Alternativen entwickelten“ (197).⁸ Für die indischen religiösen Bewegungen im Westen leitete das die letzte von drei Entwicklungsstadien ein: Der ersten Phase gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in der ein kleiner Kreis von westlichen Gebildeten die erste Bekanntschaft mit heiligen Texten des Hinduismus machten, und der zweiten gegen Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der Hinduismus und Buddhismus erstmals organisiert im Westen auftraten, folgte als dritte die Phase der Popularisierung sowie eines vorwiegend nichtintellektuellen Zugangs zur religiösen Erfahrungswelt Asiens mit Hilfe von Meditationspraktiken und Ritualen (18—21.198).

Wenn inzwischen in der BRD der Eindruck schwindet, als seien die neureligiösen Bewegungen wirkliche „Jugendreligionen“, so muß doch daran erinnert werden, daß die bei uns so genannten Religionen in den USA gerade in der Zeit der Hippie-Kultur, der Blumenkinder, der Drogenkulte und des Psychodelischen, also gerade in der Jugendszene ihren eigentlichen Aufschwung erlebt haben. Die „*International Society for Krishna Consciousness*“ (= ISKCON) wird 1966 in New York gegründet, 1965 die „*Students International Meditation Society*“ (= SIMS) der TM. Die „*Children of God*“ bilden sich 1968/9. Auch *Ananda Mārga* beginnt 1967 seine Tätigkeit in den USA, und 1971 kommt der 13jährige Guru Ji nach Amerika. Hier entstehen in der Jugendszene so auch die „Jugendreligionen“, die mit diesem Begriff dann wenige Jahre später auch nach Europa transportiert werden.

Religion und Psychologie

Wichtiger als die bisher genannten Faktoren des westlichen Umfeldes — die religiösen und parareligiösen Rahmungen und die konkrete Jugendrevolution der sechziger Jahre — könnte aber in der Zukunft ein weiterer Umfeldfaktor werden, der in der säkularisierten Welt der BRD noch kaum im Zusammenhang und Zusammenspiel mit den neureligiösen Bewegungen Asiens gesehen wird. R. HUMMEL beschreibt ihn unter dem Stichwort der „*Human Potential Movement*“, die uns heute am stärksten in der Bewegung des *Bhagwan Shri Rajneesh* erreicht, jedoch auch in der psychologischen Literatur begegnen kann. Die Geschichte dessen, was

^{7a} Vgl. TH. SCHULTE, *Transzendente Meditation und wohin sie führt*. Abschiedsdisput einer TM-Lehrerin (Freies Geistesleben, Stuttgart 1980).

⁸ Die Hinweise auf ECKANKAR (HUMMEL 193—197) übergehen wir hier.

seit Beginn der sechziger Jahre als „*Human Potential Movement*“ bezeichnet wird, kann hier nicht ausführlicher behandelt werden.⁹

Nicht zu übersehen ist aber, daß das, was — gegenüber der „ersten Kraft“, der positivistischen bzw. behavioristischen Psychologie, und der „zweiten Kraft“, der klassischen Psychoanalyse — als „dritte Kraft“, nämlich in der Vielfalt von Sensitivitätstrainings, Methoden der Selbsterfahrungsbewegung und anderen Techniken der Gruppenerfahrung und -therapie als „humanistische Psychologie“ angesprochen wird, endgültig zumindest in der „vierten Kraft“, der „transpersonalen Psychologie“, sich mit dem religiösen Bereich berührt.¹⁰ Die Berührung mit dem religiösen

⁹ Anlässlich des verbreiteten „Psycho-Booms“ bietet das Herder-Taschenbuch Nr. 640 von WERNER GROSS / FELIX ZEITEL, *Gruppentherapie — Hilfe für wen?* (Hderer: Freiburg-Basel-Wien 1978) genau das, was der Untertitel verspricht: „Ein(en) kritische(n) Überblick über die neuen Methoden und ihre Anwendungserfolge. Mit Zeit- und Kostenplan sowie einem Instituts-Nachweis“ (127 S.). Ein Vergleich dieses informativen Buches mit R. HUMMEL 212—228 würde sich lohnen.

¹⁰ Eine knappe Beschreibung der vier „Kräfte“ findet sich in CHARLES T. TART, *Transpersonale Psychologie* (Walter: Olten-Freiburg 1978; 610 S.) 9. Die Aufsatzsammlung zeigt deutlich die Verbindungslinien der angestrebten Bewußtseinszustände zum Zen-Buddhismus, zur Yoga-Psychologie, zum heutigen Sufismus, zur christlichen Mystik, aber auch zu G. I. GURDJEFF (1872—1949) und seinem in Fontainebleau gegründeten Institut für die harmonische Entwicklung des Menschen, einem Hauptzentrum esoterisch-okkulturer Forschung, sowie zur westlichen Magie auf. Nach A. SUTICH (vgl. ebd. 9) befaßt sich die transpersonale Psychologie mit den „übergreifenden menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten“, mit dem empirischen wissenschaftlichen Studium „der sich entfaltenden individuellen und der spezifisch menschlichen Meta-Bedürfnisse, der Grundwerte, des All-Bewußtseins, der Gipfelerlebnisse, der B-Werte, der Ekstase, des mystischen Erfahrungsbereichs, des Numinosen, des Seins, der Selbstverwirklichung, des Essentiellen, der Seligkeit, des Wunders, des letztgültigen Sinns, der Transzendierung des eigenen Ichs, des spirituellen Bereichs, des Einsseins, der kosmischen Bewußtheit, der individuellen und artspezifischen Synergie, der intensivsten zwischenmenschlichen Begegnung, der Heiligung des Alltagslebens, der transzendentalen Phänomene, des für den Kosmos charakteristischen spielerischen Humors, der aufs höchste gesteigerten sinnlichen Wahrnehmung, der Reaktions- und der Ausdrucksfähigkeit sowie der wechselseitig aufeinander bezogenen Vorstellungen, Erfahrungen und Aktivitäten“. Auch diese Definition will für eine religiöse wie nichtreligiöse Interpretation offenbleiben. Eine gründliche Einleitung in die Anwendung der transpersonalen Psychologie bietet ROBERTO ASSAGIOLI, *Handbuch der Psychosynthese*. Angewandte transpersonale Psychologie. Hrsg., bearbeitet und mit einem Vorwort versehen v. ERHARDT HANEFELD (Aurum: Freiburg 1978; 346 S.). Das deutsche Vorwort zu diesem Hauptwerk des Italieners ASSAGIOLI (1888—1974) bietet einen guten geschichtlichen Überblick über die Entwicklungen bis zur „transpersonalen Psychologie“ (9—34); sie ist für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung. Das eigentliche Werk informiert über Prinzipien und Techniken der sogenannten Psychosynthese. Der Anhang bietet dann zunächst einen geschichtlichen Abriss der Psy-

Feld aber läßt sich wiederum nirgends deutlicher ablesen als in den USA.

Der Zusammenhang der humanistischen und später der transpersonalen Psychologie mit der indien- bzw. asienorientierten neureligiösen Szene wird im Blick auf die verschiedenen Ausgangszentren wie dem seit 1962 in Big Sur/Kalifornien bestehenden *Esalen-Zentrum*, dem 1971 gegründeten „est“ (= *Erhard Seminars Training*) oder dem 1970 entstandenen und nach der chilenischen Stadt Arica benannten *Arica-Institut* offenkundig. „Mit zunehmender Institutionalisierung bzw. ‚Versektung‘ verschiebt sich der Schwerpunkt von der wissenschaftlichen Psychologie zum Weltanschaulich-Religiösen, und dieses ist überwiegend östlich geprägt“ (213). Das aber führt zu einer wechselseitigen Annäherung von religiösen und „Psychogruppen“. So wird z. B. in Esalen — der Name geht auf die Indianer zurück, die in der Gegend gelebt haben —, Zen und Yoga praktiziert, während die *TM* ihr Angebot in eine psychologische Sprache übersetzt, wenn sie ihre Meditation als Mittel zur Förderung der Kreativität und zur Ausnutzung des menschlichen Potentials beschreibt. Die hinduistische *TM* und die synkretistische *Scientology* verbinden Selbstfindung und Gottverwirklichung, anthropologische und kosmische Ausrichtung in ihrem jeweils umfassenden Heilsangebot.

Die Affinität der in der humanistischen Psychologie entwickelten Anthropologie zu Konzepten und Praktiken asiatischer Religionen wird noch deutlicher, wenn man die Biographie der in den verschiedenen Zentren Tätigen verfolgt. So hat einer der beiden Gründer von Esalen, MIKE MURPHY, zunächst in einem indischen Āsram gelebt. Das Institut wurde aber dann auch der Alterssitz FRITZ PEARLS, des Gründers der Gestalttherapie. Dort haben aber auch der Bioenergetiker ALEXANDER LOWEN, ein Schüler WILHELM REICHS,¹¹ ALLAN WATTS und RICHARD ALPERT, der spätere BABA RAM DASS, wie WERNER ERHARD, der Gründer von „est“,

chosynthesis, einen Überblick über die wichtigsten Institute in aller Welt, einen Aufsatz von W. KRETSCHMER über die meditativen Verfahren in der Psychotherapie und einen weiteren von ELMER und ALYCE GREEN über die Geist-Feld-Theorie, schließlich ein ausführliches Literaturverzeichnis. ASSAGIOLI betont in seinem Buch mehrfach die Neutralität seiner Methode gegenüber den verschiedenen religiösen Richtungen (vgl. 44f.246ff).

¹¹ An dieser Stelle sei auf die Übersetzung von WILHELM REICHS Spätwerk: *Christusmord*. Geschrieben Juni-August 1951 (Orgonon, Maine, U.S.A.) (Walter: Olten-Freiburg 1978; 398 S.), das er den „Kindern der Zukunft“ gewidmet hat, hingewiesen; das Buch wurde erstmals 1966, also nach REICHS Tod 1957, einer größeren Öffentlichkeit in den USA und England zugänglich gemacht. Auch hier fällt auf, daß nach der langen Wegsuche zwischen freudorientierter Psychoanalyse und KP-orientierter Gesellschaftsanalyse, zwischen psycho- und gruppentherapeutischen Überlegungen, es am Ende die religiöse Gestalt Christi ist, an dessen Leben, Schicksal und Tod das zukünftige Menschentum, aber auch die heutige menschliche Situation eine wegweisende Erläuterung findet. Das bleibt bemerkenswert, auch wenn man sich im einzelnen mit dem Interpretationsversuch REICHS nicht zu identifizieren vermag.

Schüler des Svāmī MUKTĀNANDA, gelebt, praktiziert und gelehrt. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Zusammenführung von Begriffen wie „Bioenergie“, „kosmische Energie“, „Urenergie“ mit dem geistigen Hintergrund von sino-japanischen Selbstverteidigungstechniken wie *T'ai Chi Ch'uan* und *Aikidō*, aber auch entsprechenden Konzeptionen in den indischen Religionen zu achten (213. 214—218). Die Überzeugung von der Existenz kosmischer Energie ist sodann begleitet von der Suche nach transpersonaler Erfahrung, von einem deutlichen Antiintellektualismus, schließlich von eigentlich religiösen Konzeptionen wie der Karma- und der Reinkarnationslehre (216ff).

Was in Esalen zu beobachten ist, gilt entsprechend auch für „est“. Der Gründer JOHN PAUL ROSENBERG änderte in Anlehnung an WERNER HEISENBERG und LUDWIG ERHARD seinen eigenen Namen in WERNER ERHARD, widmete sich zwischen 1960 und 1970 vielerlei Richtungen wie Yoga, Scientology, Subud, Gestalttherapie, Selbsterfahrung, Zen u. a., ehe er 1971 seine Trainingskurse einrichtete. Auch OSCAR ICHAZO, der Gründer des *Arica-Instituts*, hatte seinerseits nicht nur Verbindungen nach Esalen und zu anderen Zentren der *Human Potential-Bewegung*, sondern offensichtlich auch zum *Institut Gurdjieffs* und anderen esoterischen Sekten und Geheimorden. Auch in seine Praxis mischen sich Meditationstechniken verschiedenen Ursprungs, aber auch Techniken, die auf transpersonale Erfahrungen hinsteuern. Für HUMMEL ist Arica „ein Beispiel für die fließenden Übergänge von der Human Potential-Bewegung zum Okkultismus und zu östlichen Konzepten“ (221).

Hier aber ist dann auch die *Neosannyas-Organisation* des *Bhagwan Shri Rajneesh* anzusiedeln, die inzwischen auch in der BRD stark an Einfluß gewinnt. Als geborener Jain lehnt der Guru es ab, sich als Anhänger einer der großen indischen Religionen bezeichnen zu lassen. Synkretistisch finden sich bei ihm Anleihen aus dem Zen-Buddhismus (Konzept der „Leere“ und der plötzlichen Erleuchtung), bei KRISHNAMURTI (Ablehnung von Konventionen und Orthodoxie zugunsten von Freiheit und Spontaneität), aus dem Tantrismus (Zusammenschau von Sexualität und Mystik), bei G. I. GURDJIEFF und seinem Schüler O. P. OUSPENSKY sowie anderen theosophischen Autoren, aus dem Sufismus und schließlich unmittelbar aus der amerikanischen *Human Potential-Bewegung*. Im Unterschied zur amerikanischen Klassifizierung der Psychologie unterscheidet er jedoch zwischen der ersten Psychologie für kranke Menschen (FREUD, JUNG, ADLER u. a.), der zweiten für gesunde Menschen (MASLOW, FROMM, JANOV u. a.) und der dritten, der „Psychologie der Buddhas“, des „erwachten Verstandes“, der Transzendenz, einer „*No-mind psychology*“. Für den *Bhagwan* geht es um die radikale Überwindung des Ego in der Einübung totaler Annahme („acceptance“) und Hingabe („surrender“). Diese Einübung vollzieht sich in einer Fülle von Methoden, zu denen Formen der Meditation, der Selbsterfahrung im „encounter“, der Überwindung von Hemmungsbarrieren u. v. m. gehören. Es ist bemerkenswert,

daß nach Ansicht RAJNEESHs es GURDJIEFF war, der als erster die „dritte Psychologie“ zu entwerfen versuchte; ihn allein läßt der *Bhagwan* auch außer sich selbst als Meister gelten (221—228).

Damit schließt sich der Kreis der Überlegungen zum amerikanischen Umfeld der neureligiösen Szene. Die Hinweise auf die Zusammenhänge von psychologischen Praxisgruppen und neureligiösen Bewegungen lenken aber auch in der BRD die Aufmerksamkeit auf ein Feld, das bislang unter dem Blickwinkel unseres Interesses zu wenig bedacht wird. Im übrigen kann aber auf eine Wiederholung der Umfeldanalyse im Blick auf die BRD insofern verzichtet werden, als diese im wesentlichen in einer Übertragung und Modifizierung der amerikanischen Funde bestehen würde.

Fazit

Das Ergebnis der Analyse läßt sich thesenhaft folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die verschiedenen religiösen Bewegungen befinden sich je auf ihre Weise in einem unabgeschlossenen Anpassungsprozeß an die sich ändernden Bedürfnisse und Fragestellungen des Westens und sind dabei oft auch in sich selbst noch unfertig.

2. Die einzelnen Bewegungen treten in sich ändernden Situationen bzw. in verschiedenen Situationen unterschiedlich auf.

Beispiele: die *TM* in der US-Jugendszene und heute bei uns, die *Vereinigungskirche* in den USA und bei uns, in den ersten Jahren ihres Auftretens und heute.

3. Die säkularistische Grundstimmung der westlichen Länder affiziert auch die religiösen Angebote vor allem Indiens, wobei der westliche Begriff der Säkularisierung einem — analogen, aber nicht gleichen — Begriff von Säkularisierung im Übergang Indiens von der kolonialen zur postkolonialen Zeit entgegenkommt.¹²

4. Wichtige westliche Interpretationsmomente für die asiatischen Religionen sind:

- die unitarisch verstandene theistische Universalreligion,
 - die Vorstellung vom „New Age“ bzw. Wassermannzeitalter,
 - die Geistheilung,
 - die Suche nach höheren Bewußtseinszuständen,
 - das Evolutionsdenken,
 - die Suche nach einer Metawissenschaft bzw. Metapsychologie,
 - (gelegentlich) marxistische und ökologische Anstöße,
 - der Ruf nach einem gesunden, „natürlichen“ Leben, „biologischer“ Ernährung,
 - die Bemühungen um Selbstfindung und -verwirklichung (229);
- die genannten Interpretamente sind ihrerseits z. T. bereits hinduistisch bzw. allgemein-asiatisch vorgeprägt.

¹² Vgl. dazu H. WALDENFELS, Religionen und Christentum und der Säkularisierungsprozeß in Asien, in *ZMR* 58 (1974) 81—112.

5. Die wichtigsten Stellen, an denen die neureligiösen Bewegungen alternativ und ergänzend wirken können, sind:

- der Bereich des persönlichen Lebens in Anonymität und Einsamkeit: Begegnung mit charismatisch-faszinierenden Führergestalten und Sympathiegruppen,
- der Bereich der Krankheit: Angebot von Gesundheit, Heilung und Heil,
- der Bereich psychisch-psychologischer Verspannung: Angebote ganzheitlicher Erfüllung, psycho-somatischer Entspannung, biologischer Ernährung, alternativem Lebensstil, gruppentherapeutischer Erneuerung,
- der Bereich der Sinnfrage: Eröffnung von neuer Zukunftserwartung, Transzendenzerfahrungen, kosmischem Bewußtsein und Unsterblichkeit,
- der Bereich wissenschaftlich-technischer Verslossenheit und Versklavung: Erleben neuer Spontaneität und Freiheitsverheißung,
- der Bereich der Wissenschaftsgläubigkeit: Erneuerung der Komplementarität von Aktivität und Meditation, von Selbstfindung und Gottfindung, Versöhnung von positiver Wissenschaft und Religion;

gegenüber den traditionellen etablierten Religionen, denen mit den genannten Bereichen im Spiegel gleichsam auch eigene Mangel- und Ausfallerscheinungen sichtbar gemacht werden, haben importierte Neu Religionen den Vorteil alles Fremden, Ungewohnten, Neuen und Alternativen.

6. Die konkreten Angebote der Religionen variieren von einem universalen Heilsangebot religiöser Art bis zu geschäftsmäßig vermittelten Teilangeboten rationaler wie irrationaler Art in den verschiedenen Bereichen menschlicher Lebensgestaltung.

Beispiele:

- *Vereinigungskirche*: neue reine Gesellschaft, Gemeinschaft, neue Welt, Wissenschaftsgemäßheit,
- *TM*: universale neue Welt durch Bewußtseinsweite, Teilangebote geschäftsmäßiger Art, Erschließung auch „irrationaler“ Räume in „wissenschaftlich“ verantwortlicher Weise,
- *Scientology*: totale Erkenntnis der Erkenntnis, Teilangebote auf geschäftlicher Basis, Eröffnung des Irrational-Suprationalen,
- *ISKCON*: Krishna-Bewußtsein, Gemeinschaft, neue Lebensweise,
- *Bhagwan Shri Rajneesh*: Energieentfaltung, Gruppenbezug, Kursangebot auf geschäftlicher Basis, transpersonales Erfahrungsangebot,
- *Ananda Mārga*: Reinheit des Menschen und der Menschheit, neue Gesellschaft, neue Welterfahrung.

7. Die verschiedenen Angebote kommen häufig einem unterschwelligen Interesse am Esoterisch-Okkulten (Spiritismus: *Scientology*, *Bhagwan*,

Vereinigungskirche (?), *Ananda Mārga* (?) — Tantrismus: *Ananda Mārga, Bhagwan*), Transintelligiblen (esoterische Fähigkeiten: *Scientology, TM, Ananda Mārga, Bhagwan, Vereinigungskirche* [?]), an der „Wiedergeburt“ (Reinkarnation: *ISKCON, TM, Scientology, Divine Light Mission, Ananda Mārga*) und Unsterblichkeit (*Vereinigungskirche, TM, Scientology*) u. ä. entgegen.

8. Die Einstellung zum Christentum reicht von Teilidentifikationen (*Vereinigungskirche, Kinder Gottes*) über Verschleierung (*Scientology*) zur scheinbaren Sympathie (*ISKCON, Divine Light Mission, Bhagwan*) und Gleichgültigkeit (*TM*), schließt aber in der Regel ein spürbares Überlegenheitsgefühl ein.

9. Die Haltung des Christentums muß unterscheiden zwischen den Menschen, die in den Neureligionen Antwort und Erfüllung suchen, und den Angebotenen der neureligiösen Gruppen und Bewegungen selbst; dabei ist zu beachten, daß es im Umgang miteinander nicht nur den Willen zum Dialog, sondern gegebenenfalls auch die Bereitschaft zum Protest geben muß; wichtiger aber ist noch, daß die Kirchen selbst dadurch konkurrenzfähig bleiben, daß sie den Menschen in den verschiedenen Lebenssituationen nicht nur verbal-versprechend, sondern immer neu real-vermittelnd Hilfe und Heilsweg sind.¹³

SUMMARY

The article deals with the developments and evaluation of the new religious movements in the Federal Republic of Germany. The so called „*Jugendreligionen*“ („Youth religions“) are active in Germany for about twenty years. Reactions can be found in mass media reports, parents initiatives, apologetic pamphlets and books and official government statements. So far scholarly analysis of the various factors explaining the comparatively strong impact of the modern religious trends exist only few, among them the recent publication of R. HUMMEL, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen* (1980).

According to HUMMEL, three fields have to be studied:

- a) the fields of origin,
- b) the reception process in the USA,
- c) the transfer via USA to Central Europe.

The article calls attention to the process of inculturation of Asian ideas and movements in the western socio-historical context connecting it with factors and developments in the recent American history which prepared the American society for the reception of Asian influences. Special attention is given to the relationship between religion and psychology and to the development of psychology itself.

¹³ Vgl. dazu in anderem Zusammenhang H. WALDENFELS, *Moderne religiöse Bewegungen in Japan als Impulse für eine christliche Theologie?*, in *Verbum SVD* 13 (1972) 155—172; zu den „Neuen“ Religionen in der BRD auch den entsprechenden Abschnitt in H. WALDENFELS, *Religionen als Antwort auf die menschliche Sinnfrage* (G. Kaffke: München 1980).