

IV. Der religionssoziologische Diskurs: Scientology als Religion

*„I must face the fact that we have reached
that merger point where science and religion meet
and we must now cease to pretend
to deal with material goals alone“*

(L. RON HUBBARD)

Es ist offensichtlich, dass Scientology gegenwärtig¹ vornehmlich in den Begrifflichkeiten von Religion, Sekte, Kult o.ä. in das Blickfeld der Gesellschaft tritt und damit sowohl zum Gegenstand religionssoziologischer Forschungs- als auch gesellschaftlicher Bewertungsinteressen wird. Dies ist angemessen, da Scientology sich selbst als „Religion“, „religiöse Philosophie“ oder „Kirche“ deklariert, bzw. sich durch diese Terminologie gesellschaftlich zu legitimieren sucht. Es scheint also, dass die im Umfeld der Begriffe von Religion, Kirche, Sekte, Kult (usw.) stattfindenden Diskurse in Bezug auf Scientology hier einen gemeinsamen Nenner haben. Dies gilt ungeachtet aller Ergebnisdifferenzen in Bezug auf die Bewertung, denn auch in der Verwendung der nicht-akademischen Sekten- und Kultterminologie des öffentlichen Diskurses (vgl. dazu allgemein Gasper 1996b), mit der letztlich die „Echtheit“ der Religionsqualität von Scientology bestritten werden soll, bestätigt sich dieser diskursive Rahmen als instrumentell angemessen – freilich ohne

1 Dies war nicht immer so, denn weit über die dianetische Anfangszeit hinaus wurde Scientology mit Blick auf das Produkt wahrgenommen und im Rahmen medizinischer bzw. psychologisch-psychiatrischer Sichtweisen diskutiert (vgl. Kent 1999a: 98f).

bei abschlägigem Bescheid einen positiven Erkenntnisgewinn erbringen zu können.

Insoweit ist es vor jeder Bewertungsfrage geboten, den scheinbar gemeinsamen Nenner als eben solchen zur Kenntnis zu nehmen. Dabei ist es im Folgenden nicht wichtig, ein wie auch immer geartetes Urteil in Bezug auf die „Echtheit“ der religiösen Eigenschaften des Gegenstandes zu fällen sondern es soll primär darum gehen, ob oder inwieweit man über diesen scheinbaren Kristallisationspunkt der Diskurse überhaupt die Substanz des Gegenstandes erfassen kann.

1. Allgemeiner Teil: Interessen und Perspektiven

Im Rahmen der angelsächsischen Religionssoziologie wird Scientology seit jeher unter die *New Religious Movements* (NRM) subsumiert und seit Beginn der 1970er Jahre sozialwissenschaftlich, d.h. in erster Linie religionssoziologisch und religionswissenschaftlich thematisiert (vgl. Wilson 1970: 163ff, Whitehead 1974). 1976 erschien die erste² religionssoziologische Monographie über Scientology (Wallis 1976a), die mittlerweile von einer Reihe vorwiegend religionssoziologischer Aufsätze ergänzt wird.

Da die Religionssoziologie eine soziologische Disziplin ist, deren Gegenstand die Religionen oder Religionsformen sind, ist allein in der dauerhaften Behandlung eines kulturellen Phänomens wie Scientology ein guter Grund dafür gegeben, anzunehmen, dass es sich dabei um eine Religion, bzw. eine Religionsform handeln muss. Damit liegt auch nahe zu unterstellen, dass das adäquate Bezugssystem zur Positivierung der Eigenschaften Scientologys ein über die allgemeinen Eigenschaften von Religionen oder Religionsformen erzeugtes Bezugssystem ist.

1.1 Das wissenschaftliche Objektivitätsinteresse

Wie jede Wissenschaft, so verfolgt auch die Religionssoziologie ein von bestimmten Paradigmen geleitetes subjektives Interesse – namentlich das der Wahrheitssuche (Myrdal 1971: 7; Katasonov 1992: 180). Diese unterscheidet sich von anderen Methoden der Wahrheitssuche wesentlich dadurch, dass sie ihre Paradigmen, Interessen und Methoden offen-

2 Schon ein Jahr vor der Studie von Wallis war das Scientology-Auditing Thema einer – nicht in größerem Rahmen veröffentlichten – anthropologischen Dissertation (Whitehead 1975), der 1987 eine weitere Monografie von der gleichen Autorin folgte.

legt und die prinzipiell falsifizierbare Wahrheit nur so lange Bestand hat, bis sie tatsächlich falsifiziert wird.

Die Kategorie des Irrationalen

Allerdings unterliegt die religionssoziologische Wahrheitssuche einer bedeutsamen wissenschaftsmethodologischen Einschränkung. Dabei handelt es sich um die notwendige Zurückweisung der Position eines streng positivistischen Skeptizismus. Denn seit Simmel und Weber gilt für die Religionssoziologie, dass, auch wenn „[e]ine von jeder Konstruktion unabhängige ‚objektive‘ Wirklichkeit [...] dem menschlichen Erkennen unzugänglich [ist]“, dem „Menschen“ gleichwohl „zugemutet“ werden muss, „ihre Existenz gelten zu lassen“ (Simmel 1989: 18, vgl. auch Berger 1972: 159). Der Agnostizismusvorbehalt ist vor dem kulturellen Hintergrund des angelsächsischen Religionspluralismus, aus dessen Kontext fast alle wissenschaftlichen Scientology-Analysen entstammen, um so gültiger. Das liberale „Religion-ist-alles-was-Religion-sein-will“, so wie es im *First Amendment* der amerikanischen Verfassung faktisch niedergelegt ist, ist von axiomatischer Bedeutung in der angelsächsischen Religionssoziologie. Da der überpositive Kerngehalt von Religionen wissenschaftlich tabuisiert ist, lässt sich die Religionssoziologie als Wissenschaft zur Erfassung der äußerlich-rationalen Merkmale von sozialen oder kulturellen Irrationalismen interpretieren – und insoweit kann es in diesem Forschungskontext auch keine „falsche“ Religion geben.

Indes scheint es nicht unzulässig, das Webersche Argument auch von der anderen Seite her auszulegen, und anzumerken, dass der religionssoziologische Agnostizismusvorbehalt nur mit Blick auf eine überpositive Wirklichkeitskonstruktion oder zeitgenössischer gesagt: eine irrationale oder „nicht-weltliche“ Substanz religiöser Phänomene, sinnvoll ist. Eine vollständig „säkularisierte Religion“ wäre zumindest ein „Oxymoron“ (Beit-Hallahmi 2003: 3). Zu Recht formulierte der Religionssoziologe Bryan Wilson über das Wesen der Religion in einem sehr allgemeinen Sinn, dass sie „diejenige gesellschaftliche Einrichtung“ sei, „in der Irrationales und Ansprüche des Überrationalen gang und gäbe sind“ (1970: 20). Vieles spricht dafür, dass sich Religionen tatsächlich nur durch einen substanziellen Anteil „irrationaler“ Annahmen als solche ausweisen können – Annahmen, die in irgendeiner Weise „unüberbietbar“ sind (Knauer 1999: 7), also gerade nicht im positivistischen Sinne bewiesen werden können. Wenn der Religionssoziologe Kehrer befindet, dass Religion „Unsinn“ sein „darf“ (1997: 11), dann ist die Formulierung zu schwach, denn in gewisser Weise *muss* Religion ein Mindestmaß an

grundlegendem „Unsinn“, meint überpositiver, metaphysischer oder irrationaler Annahmen enthalten (vgl. auch Stark 1981: 159 und Wuchterl 1989: 275). Jede positivere Bestimmung der Substanz religiöser Phänomene lässt den Sinn einer Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Ideologien, und damit zwischen Religion und Ideologie überhaupt, verschwinden.³ Damit erweist sich die Kategorie des Irrrationalen nicht nur als von allgemeiner Bedeutung in Bezug auf religionssoziologische Bestimmung von Religionen sondern auch als von spezieller Relevanz für die Scientology-Organisation, der durch diese Kategorisierung eine irrationale Substanz als definitorisches Merkmal zugeschrieben wird.

Auch für den öffentlichen Diskurs, der in Bezug auf Scientology jeden positiven Hinweis auf Religion vermeidet, und sich stattdessen einer nicht-akademischen Sekten- und Kultterminologie zur Stigmatisierung Scientologys bedient, ist die Kategorie des Irrrationalen von definitorischer Bedeutung – womit nach dem hier genannten Verständnis unintendiert zur weiteren Religiosierung des Phänomens beigetragen wird. Schon der Theologe Haack erklärte, dass „Magie an der Wiege der Hubbardschen Ideen und Methoden“ stehe und folglich dem ganzen System „magische Irrrationalität“ zu Grunde liege (1991: 12, 14). Auch der durchgängig säkular argumentierende Scientology-Kritiker Evans subsumiert Scientology unter die „Kulte des Irrrationalen“ (1979), wie es überhaupt im öffentlichen Diskurs nicht an Behauptungen und Belegen für die irrationalistische Substanz des scientologischen Wirklichkeitsmodells mangelt. Zumindest also was den akademischen und den öffentlichen Diskurs betrifft, so scheint der kleinste gemeinsame Nenner in

3 Aus gesellschaftstheoretischer Sicht wäre die Aufhebung einer solchen Trennung, bzw. die forschungsmethodologische Gleichbehandlung von Ideologien im Rahmen einer nicht normativen Betrachtungsweise (etwa der Wissenssoziologie) wünschenswert – wofür es auch Argumente aus religionsphilosophischer Sicht gibt (Wuchterl 1989: 139ff., 141). In jüngster Zeit reift ohnehin – und dies mit vollem Recht – die Erkenntnis, dass es in modernen und säkularen Gesellschaften eine ganze Reihe sozial organisierter Irrationalismen gibt, die sich nicht als religiös deklarieren, aber problemlos mit dem religionssoziologischen Instrumentarium erfasst werden können. Vgl. zum Beispiel die Aufsätze von Gärtner (1998), Knoblauch (1998), (Mutschler 1992c) oder auch die übergreifenden religionswissenschaftlich orientierten Studien von Wagner (1985) und Kuenzlen (1994). Insoweit ist die disziplinäre Selbstbeschränkung der Religionssoziologie auf nominelle Religionen unbegründet. Im Zusammenhang dieser Arbeit wird die Trennung zwischen religiöser und säkularer Ideologie als soziale Tatsache hingenommen, da diese in Deutschland gesellschaftlich institutionalisiert ist und im Grundgesetz ein diametraler Gegensatz zwischen verfassungskonformer (Religion) und verfassungsfeindlicher Ideologie festgeschrieben ist.

Bezug auf Scientology die Annahme einer irrationalistischen Substanz zu sein.

Das Forschungsdesign der „New Religious Movements“

Zunächst ist es wesentlich, zu bemerken, dass der religionssoziologische Forschungszusammenhang, in dem die NRM und damit auch Scientology betrachtet werden, ein gegenüber der klassischen Religionssoziologie qualitativ neues Forschungsdesign begründet hat. In diesem sind die Sichtweisen, Instrumente und Begriffe fast ausschließlich durch die Spezifik der neuen Gegenstände geprägt worden. Und da sich die NRM in der Summe als ausgesprochen heterogenes Phänomen erweisen, sind auch die Sichtweisen, Instrumente und Begriffe der jüngeren Religionssoziologie weit davon entfernt, eine kohärente Soziologie der neuen religiösen Bewegungen begründen zu können.⁴

Die Problematik der Begründung einer allgemeinen religionssoziologischen Theorie über die NRM oder auch nur der Versuch, wenigstens eine eindeutige und einheitliche Terminologie zu gewinnen, die sinnvoll auf alle Phänomene angewendet werden könnte, ist weitgehend misslungen. Mitursächlich für dieses Scheitern waren und sind Phänomene wie Scientology, an denen die Anwendung einer ganzen Reihe ansonsten plausibler Begriffe und Theoreme immer wieder fehlschlägt. In dieser Weise haben die neureligiösen Phänomene also einerseits zur grundsätzlichen Infragestellung der klassischen religionssoziologischen Perspektiven und ihres Begriffsinventars geführt, und auf der anderen Seite verhindert ihre summierte Heterogenität die Gewinnung eines einheitlichen neuen Instrumentariums. Und dies meint keineswegs Detailfragen, denn nicht nur in Bezug auf Scientology bleibt letztlich unklar, was man mit der Anwendung von schon wissenschaftsintern teilweise heftig umstrittenen Begrifflichkeiten über das „Wesen“ eines Gegenstandes erfahren kann.

Ein gutes Beispiel dafür ist der Versuch der Entwicklung eines neutralen Kult-Begriffes, der im weitesten Sinne Phänomene „outside of the mainstream of Western religion“ erfassen sollte (Melton 1992: 3). Mit den Bemühungen aber, die allgemeineren soziologischen Merkmale von „Kulten“ empirisch zu bestimmen, wurde die kulturwertperspektivisch gewonnene Differenz zu den (christlichen) „Sekten“ wieder soziologisch eingeebnet. Abseits der fachinternen Bemühungen, sich auf einen soziologisch neutralen Kultbegriff zu verständigen, hatte sich dieser im öf-

4 Vgl. dazu grundlegend: Wilson 1981, Barker 1982, Wallis 1984, Bromley u.a 1987, Clarke 1987, Rochford u.a 1989, Saliba 1995, Towler 1995, Dawson 1996 und Bainbridge 1997.

fentlichen Diskurs längst verselbständigt und wurde dort in einem sehr konsensuellen Verständnis zur Stigmatisierung von missliebigen neureligiösen Phänomenen verwendet. Diese populär-negative Bedeutung des Begriffes ist von derart überragender gesellschaftlicher (und damit auch handlungstheoretischer) Relevanz, dass Richardson mittlerweile einen endgültigen, also auch akademischen Verzicht auf diesen Begriff nahe legt (1996a: 37). Und hierbei handelt es sich, wie gesagt, nur um ein Beispiel.

Es scheint bis heute so, als befänden sich die mit den NRM befassten Teile der Religionssoziologie weiterhin auf der Suche nach jenen verallgemeinerbaren Bedingungen und Merkmalen neureligiöser Bewegungen, um sich daran disziplinär neu begründen zu können. Diese Problematik ist zumindest mitursächlich dafür, dass auch Scientology zumeist unter sehr lokalen Fragestellungen untersucht worden ist – wodurch sich sowohl einige unübersehbare Reduktionismen als auch einige unzulässige Verallgemeinerungen im Hinblick auf die Spezifik Scientologys manifestiert haben (vgl. Bainbridge 1987; Bednarowski 1989; Wilson 1995). Insgesamt lässt sich die zentrale und bis heute gültige Problematik des Forschungsstandes über Scientology als allgemeines Problem der Partikularität unterschiedlicher (religionssoziologischer) Forschungsperspektiven und -interessen zusammenfassen, die zu einer nur partiellen Wahrnehmung des Phänomens führen. Eileen Barker fasst zusammen: „Any particular selection should be judged as more or less *useful* for investigating a particular problem. Different patterns, different regularities, different conclusions will emerge according to the particular characteristics selected“ (1982a: 8).

Abgesehen von diesen formalen Schwierigkeiten, mit denen man beim Versuch einer religionssoziologisch korrekten Beschreibung Scientologys konfrontiert ist, liegt das Hauptproblem in der methodologischen Inkonsequenz der jüngeren Religionssoziologie. So hat sie einerseits fast alle ihre Begrifflichkeiten von einer kulturwertperspektivischen Religionsbedeutung abgetrennt – sich also scheinbar konsequent soziologisiert – andererseits weigert sich, ihre disziplinäre Eigenart als *Religionssoziologie* aufzugeben. Also werden, im besseren Falle, die Klassifizierungssysteme verändert („differenziert“)⁵ oder aber, im schlechteren Falle, die

5 Z.B. Wilson (1998b: 142ff). Es ist bezeichnend, dass jener Religionssoziologe, der sich als erster systematisch mit Scientology befasst hat, auch der „Erfinder“ der „neuen“ Kategorie der „world-affirming-movements“ ist (Wallis 1976a: 3f). Faktisch handelt sich dabei allerdings nur um die Reformulierung der Kategorien der Weberschen Religionssoziologie und deren Aufbereitung für die Spezifik der neuen religiösen Bewegungen (vgl. Spinner 1994: 120).

entsprechende Phänomene im religionssoziologischen Sinne interpretiert („religiosiert“).⁶

1.2 Religion als Betrachtungskategorie?

Die Soziologisierung der Religionssoziologie – die faktisch eine Bewegung in Richtung des wissenssoziologischen Ansatzes von Thomas Luckmann (1963) bzw. von Berger/Luckmann (1972) ist – hat besonders in den 1980er Jahren zu einer Reihe von Sammelbänden mit gesellschaftstheoretischer Schwerpunktsetzung geführt, in denen die Anlage zu einer prinzipiellen Neuorientierung der Religionssoziologie gegeben ist.⁷ Ausgehend von der Einsicht, dass das traditionelle Instrumentarium der klassischen Religionssoziologie zur Analyse der NRM von beschränktem begrifflichen und damit auch geringem erkenntnistheoretischen Nutzen war, richtete man das Augenmerk vermehrt auf die gesellschaftlichen Bedingungen von Religion. Die Formulierung plausibler Theorien über den Ursprung und den (relativen) gesellschaftlichen Erfolg der neuen religiösen Gruppierungen erforderte offensichtlich weniger religionswissenschaftliches Vergleichswissen über die zahlreichen historischen und sozialen Erscheinungsformen von Religion(en), Sekten oder Kulte sondern vor allem allgemeinere soziologische Kenntnisse über den gegenüber der Blütezeit der traditionellen Religionssoziologie am Beginn des 20ten Jahrhunderts stark veränderten neuen, i.e. modernen soziokulturellen Hintergrund (vgl. Barker 1982b, Bainbridge/Stark 1983; Wallis 1982, Stark 1987).

Als programmatisch richtungsweisend für einen Großteil der neueren Studien über die NRM kann Eileen Barkers Sammelband „New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society“ (1982) betrachtet werden, dessen Thema die engen sozialstrukturellen Verzahnungen der NRM's mit dem spezifisch modernen gesellschaftlichen Kontext sind. Mit der Idee, die moderne Gesellschaft als qualitativ neue und damit substanziell andere soziokulturelle Bedingung für die Entstehung und den Fortbestand religiöser Gruppierungen wahrzunehmen, entwickelten sich mehrere unterschiedliche, sich teilweise auch widersprechende Interpretationsansätze.⁸ Unvermeidlich, wenn auch soziolo-

6 Vgl. die wissenschaftlichen Gutachten über die „religiöse Natur“ der Scientology-Organisation CSI 1998a (Anhang 2–8, S. 111ff; besonders die Gutachten von Flinn, 147ff, Bryant 177ff und Galan, 213ff).

7 Vgl. vor allem: Barker 1982; Hadden/Long 1983; Bromley/Hammond 1987 und Barker u.a.1993.

8 Eine guten Überblick über die unterschiedlichen Interpretationsansätze in Bezug auf die neuen religiösen Bewegungen bietet Saliba 1995 (105ff).

gisch von untergeordneter Bedeutung, ist eine devianzparadigmatische Richtung, die sich aus einer vornehmlich (sozial-)psychologischen Rationalisierung der populären Meinungsbilder über „Sekten“ ergeben hatte. Die soziologische Irrelevanz der devianzparadigmatischen Ansätze ergibt sich dadurch, dass sowohl die subjektiven Interessen eines potenziellen Klientel als auch die ideologische Spezifik der neureligiösen Vergemeinschaftungen als bedeutungslos zur Erklärung oder Beschreibung des jeweiligen Phänomens betrachtet werden (Saliba 1995: 125f). Allerdings ist mit der Annahme einer prinzipiellen „Verdammung der etablierten Gesellschaftsstrukturen“ (Melton 1992: 353) als konstitutivem Merkmal aller NRM in diesem Ansatz implizit unterstellt, dass diese sehr wohl einen Bezug zum gesellschaftlichen Rahmen haben – wenn auch einen rein „negativen“ oder „destruktiven“ Bezug.⁹ Daraus folgte, dass mit der individuellen Konversion zu einem neureligiösen Phänomen zugleich ein Ausstieg aus jedem sozialen Rationalitätsgefüge (Gesellschaft, Familie, Kirche usw.) indiziert wurde.

Auch das makrosoziale Rationalitätsgefüge der modernen Gesellschaft spielt dabei für die ideelle und praktische Kohärenz der jeweils devianten Gruppe keine wirkliche Rolle. Denn zu deren konstitutiven Merkmalen wurde (und wird) regelmäßig die Anwendung manipulativer Techniken gezählt, die in der Anwendung auf ein beliebiges Individuen in beliebiger sozialer Lage dazu führen „[...] to get him to believe or do anything that those in a position of power want him to believe or do“ (Barker 1982a: 6). Damit ist nicht nur die Irrelevanz gesellschaftlicher Kontexte behauptet sondern gleichsam ist auch eine „Opferperspektive“ nicht autonomer, i.e. handlungs- und entscheidungsunfähiger Subjekte geriert. Gleichwohl wird in diesen Ansätzen eine faktische Trennung zwischen Gesellschaft und Religion vollzogen. Dabei enthält der dieser Sichtweise zugrunde liegende Gesellschaftsbegriff die implizite Kategorie der „richtigen“, „alten“ oder „guten“ Religion, von der eine „falsche“, „neue“ oder „böse“ Religion unterschieden wird. Zum ersten Mal wird also die gesellschaftliche Kulturwertperspektive – zumeist in einer psychologischen Vorstellung von „Normalität“ – in den Stand einer quasi-wissenschaftlichen Unterscheidungskategorie erhoben.¹⁰

9 In Deutschland hat sich im Anschluss an diese Denk-Traditionen mittlerweile als jüngster Begriff in Bezug auf Scientology der des „destruktiven Kultes“ oder des „Destruktiv-Kult“ durchgesetzt (vgl. Christiansen 1996, Langel 1995).

10 Natürlich war die Bestimmung von guten oder schlechten, falschen oder echten Religionen seit jeher eine Frage der Kulturwertperspektive. Allerdings waren es in früheren Zeiten keine „objektiven“ wissenschaftlichen Perspektiven, sondern willkürliche Herrschaftsperspektiven (vgl. Enquete 1998: 28).

Die zweite Interpretationslinie gibt eine (scheinbar) gesellschaftskritische Erklärung. Hier wird das Verhältnis zwischen moderner Gesellschaft und den neureligiösen Phänomenen als komplementär bestimmt, indem letztere als Reaktion auf die durch Modernisierung und Rationalisierung entstandenen sozialen, kulturellen und emotionalen Versorgungslücken dargestellt werden¹¹ und ihnen teilweise sogar eine kompensatorische Rolle zugeschrieben wird. Diese Position, die in Deutschland eine Art intellektueller Konsens des theologischen *mainstreams* und der konservativen Politik darstellt – obwohl dort eher „gefühlsmäßig“ als empirisch oder soziologisch begründet – führt zur Perspektive der Wahrnehmung der NRM als sozialer Alternative oder auch als „antimodernistischer Protestbewegung“ (Hunter 1981). Im Vergleich zum devianzparadigmatischen Ansatz verbleibt hier zumindest die potenzielle Klientel im handlungsfähigen Subjektstatus und ihr Interesse an den NRM's kann durchaus rational, im Sinne einer zwar subjektiven aber bewussten Ablehnung der gegebenen Verhältnisse begründet werden.¹² In diesem Ansatz ist die gesellschaftliche Kulturwertperspektive aber schon maßgeblich von der Spezifik einer „modernen“ Kulturwertperspektive geprägt, denn abgelehnt werden die spezifisch modernen Kulturmerkmale des Individualismus, des Materialismus und der wissenschaftlich-technischen Zivilisation.

Letztlich geht aber auch dieser Ansatz noch immer von einer analogen Funktionalität „alter“ und „neuer“ Religionen aus. Da zudem die Funktionen der traditionellen Religionen als Widerspiegelung universaler und substanzieller Formen sozialer und religiöser Vergemeinschaftung interpretiert werden, ergibt sich ein latentes Konkurrenzverhältnis zwischen alten und neuen Religionen.¹³ Beide bieten den potenziell Inte-

11 In vielen neueren soziologischen Theorien über moderne Gesellschaften wird mittlerweile der Aspekt der „Überforderung“ der Individuen durch die Komplexität der modernen Lebenswelt hervorgehoben (vgl.: Berger/Luckmann 1995 sowie Schulze 1993: 243ff).

12 Diese Ansicht entspricht in etwa dem, was man als aktuellen Forschungsstand in Deutschland betrachten könnte und dort mit dem Begriff der „Passungsqualität“ gemeint ist (vgl. Enquete 1998: 106ff). Da alle allgemeinen Erkenntnisse der Studie in Bezug auf Scientology allerdings unter Vorbehalt gestellt sind, verbleibt Scientology außerhalb dieses Erkenntnisrahmens (vgl. ebd.: 371f). Zudem entdifferenziert der Titel der Studie, „Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen [...]“ die ohnehin schon schwer identifizierbaren Einzelgegenstände der NRM noch einmal, und er impliziert in den Begriffen der „ideologischen Gemeinschaften“ erneut einen unangemessen devianzparadigmatischen Einschlag.

13 Ein solches Konkurrenzverhältnis zwischen traditionellen und neuen Religionen, die sich in einem durch Pluralisierung und Säkularisierung neu ge-

ressierten scheinbar: Gemeinschaft, spirituelle Zuflucht und transzendenten Sinn vor dem Hintergrund einer diese sozialen Notwendigkeiten nicht mehr befriedigenden modernen, i.e. säkularen Gesellschaft (vgl. Campell 1982: 232f, 235); also vor einem Hintergrund, der die neuen Religionen dahingehend bevorteilt, als dass sie weit weniger mit der Problematik einer eigenen Geschichtlichkeit belastet sind. Das zentrale Argument dieser Ansätze bleibt aber stets die Bestimmung von klassisch vergemeinschaftender Religion als „*basic human need*“ (Bromley/Bracey 1998: 141) einerseits und die Gleichsetzung der elementaren sozialen Funktionen alter und neuer Religionen.

Dieser auf die Durkheimsche Religionssoziologie zurückzuführende Ansatz (vgl. Durkheim 1981) entzieht sich der Frage, ob die „alten“ elementaren Funktionen tatsächlich universale, sozial-anthropologische Notwendigkeiten sind; ob also die kollektivierenden, spiritualisierenden und transzendierenden Funktionen auch von den Subjekten moderner Gesellschaften als „*basic human needs*“ empfunden werden (Campell 1982: 232). Single-Kultur, das Streben nach individueller Autonomie und materiellem Erfolg, das bewusste Zurückweisen von gemeinschaftsstiftenden Traditionen und Institutionen (Heimat, Volk, Familie, Religion) sowie das bewusste Bejahen von Subjektivität, Einzigartigkeit, Diesseitigkeit (usw.) eröffnen den Blick auf ein ganz anders strukturiertes Segment der sozialen Wirklichkeit moderner Gesellschaften und damit auf ganz andere Notwendigkeiten einer erfolgreichen Vergesellschaftung. Individualität, Subjektivität und Autonomie statt oder sogar *trotz* sozialer Gemeinschaft, aktive Lebensbewältigungstechniken statt spiritueller Fluchthilfe und innerweltlich-materieller Erfolg an Stelle eines transzendierenden Sinnes oder eines jenseitigen Erlösungsversprechens, scheinen dem modernen Vergesellschaftungsprozess weit mehr zu entsprechen (vgl. ebd.: 233ff).

Mit Durkheim wäre also unter dezidiert modernen Bedingungen zu fragen, ob die „elementaren Formen des neuen religiösen Lebens“ (Wallis 1984) noch immer die universal-anthropologischen Annahmen spiegeln müssen oder ob diese nicht eher als religionssoziologische Paradigmen überdauern, die dazu führen, dass verschiedene neu-religiöse Gruppierungen vergleichsweise unempirisch erfasst werden. Die neueren religionssoziologischen Gutachten über Scientology sind ein gutes Beispiel für solche Verzerrungen. Die dortigen Beschreibungen von Scientology als Religion, die notwendig entlang der religionssoziologi-

schaffenen religiösen Markt zu behaupten haben, lässt sich im Allgemein nicht bestätigen (Fichter 1983a:xv). Im Hinblick auf das Verhältnis von traditioneller religiöser Orientierung und scientologischer Orientierung scheint es sogar negativ korreliert (Bainbridge 1997: 416f).

schen Paradigmen erfolgen, verfehlen die empirische Substanz des Gegenstandes nämlich sichtbar. Das heißt, dass man in der religionssoziologischen Rekonstruktion des Gegenstandes zwar bestimmte Eigenschaften des Gegenstandes erfasst, daraus aber nicht unbedingt folgern kann, dass es sich dabei um wesentliche oder substanzielle Eigenschaften handelt. Das, was in Bezug auf die großen Religionen und klassischen „Sekten“ problemlos möglich war, nämlich eine allgemeine soziologisch-verstehende Identifizierung des Gegenstandes in der religionssoziologischen Bearbeitung, scheint nicht mehr in jedem Falle zuzutreffen.

Mit diesen Überlegungen ist der dritte und bei weitem fruchtbarste Ansatz im Kern angedeutet. Am Anfang dieser „Schule“ stehen die seit Ende der 1970er Jahre wieder entdeckten Weberschen Kategorien der „*world-affirming*“, der „*world-accomodating*“ und der „*world-rejecting-movements*“ (Wallis 1984: 5ff). Vor allem mit der Kategorie der *world-affirming-movements* wurde der wichtigste Pfeiler der bis dahin auch in den angelsächsischen Ländern vorherrschenden Devianz- oder Alternativparadigmen eingerissen, weil sie nahe legt, dass die Spezifik einiger neureligiöser Phänomene – unter anderem auch Scientology (vgl. Bruce 1996: 173ff) – nur in positiver Korrelation zu den kulturwertperspektivischen Determinanten moderner Gegenwartsgesellschaften interpretiert werden kann.

Dieser weiterentwickelte funktionalistische Ansatz geht nicht mehr davon aus, dass neue religiöse Gruppierungen prinzipiell als Abweichung vom, oder Alternative zum, bestehenden gesellschaftlichen Rationalitätsgefüge zu betrachten sind, sondern dass sie dieses Gefüge auch in hohem Maße repräsentieren können. Eileen Barker fasst diese Sichtweise zusammen: „The [...] theory suggests that what are thought to be strange, new beliefs and practices are in fact a sharply focussed reflection of the beliefs and practices of that part of society from which the movement draw their members“ (1982a: 6).

In dieser Sichtweise werden die bis Mitte der 1980er Jahre dominierenden Interpretationsrahmen prinzipiell in Frage gestellt. So geht dieser Ansatz nicht nur von handlungs- und entscheidungsfähigen Subjekten sondern auch von ausgesprochen modernistischen Weltanschauungen der neuen religiösen Gruppierungen und ihrer Protagonisten aus, die sich in dieser Sichtweise als kulturwertperspektivisch rational denkende und handelnde Klientel ausweist:

„While followers of such movements [world affirming movements, G.W.] may object to some limited aspects of the present social order, the values and goals which prevail within it are normally accepted. They have joined such a

movement not to escape or withdraw from the world and its values, but to acquire the means to achieve them more easily and to experience the world's benefits more fully" (Wallis 1984: 23).

Diese Sichtweise ist den Devianz- und Alternativperspektiven diametral entgegengesetzt, da hier zwischen „Sekte“ und moderner Gesellschaft kein gegensätzliches oder nur einseitig reflexives, sondern ein hochkompatibles, affirmatives und beiderseitig reflexives Verhältnis unterstellt wird. Erst damit scheint eine tatsächlich gesellschaftskritische Perspektive möglich, weil von hier aus Fragestellungen mit gesellschaftstheoretischer Bedeutung ermöglicht werden. In der Analyse des mikrosozialen Sektenkosmos spiegeln sich nämlich dann vor allem Aspekte des makrosozialen Kosmos. Und dies in vergleichsweise reduzierter Komplexität, also positiv karikiert und deswegen deutlich sichtbar. Insofern eröffnet sich im Rückschluss von der „Sektenideologie“ auf die „normale“ soziale Wirklichkeit auch die Möglichkeit, eine kritische Perspektive auf die Kulturwerte der modernen Gesellschaft zu gewinnen.

Dieser zuletzt genannte, die Intentionen der jüngeren Religionssoziologie repräsentierende, Ansatz wird hier als aktueller Forschungsstand unterstellt. Erstaunlicherweise lässt sich damit aber feststellen, dass die eigentliche Analysekategorie der jüngeren Religionssoziologie nicht „Religion“ ist, sondern die moderne Gesellschaft in den Begrifflichkeiten und dem Verständnis einer allgemeinen Soziologie moderner Gesellschaften. Insoweit ergeben sich auch erste Indizien dafür, dass die „irrationalistische“ Substanz neureligiöser Phänomene überhaupt nur in Abweichung zur Rationalität moderner Gesellschaften, also als kulturwertperspektivische Irrationalität bestimmt wird.

2. Scientology als Religion?

Wenn der kleinste gemeinsame Nenner der nicht-scientologischen Perspektiven auf Scientology die Annahme einer substanziellen kulturwertperspektivischen Irrationalität ist – egal ob diese als Kern jeder Religion oder lediglich als Kern der scientologischen Religion betrachtet wird – dann sollte man die scientologische Selbstbeschreibung als Religion mit Blick auf eben diese Kategorie betrachten. Natürlich bezieht sich keine religiöse Gemeinschaft wegen ihrer religiösen Substanz des Irrationalismus, aber es gibt keine andere sich selbst als religiös thematisierende Gruppierung, die in vergleichbarer Weise Rationalismus und Positivismus als Grundlage ihres Wirklichkeitsmodells bemüht. Hubbard behauptet sogar: „There are no tenets in Scientology which cannot be