

3. Der informelle Referenzrahmen

Zwischen dem Erscheinen der Scientology-Organisation in Deutschland zu Beginn der 1970er Jahre und der Mitte der 1990er Jahre beobachtbaren Hysterie um diese Erscheinung liegt keine gleichmäßige Entwicklung. Weder lässt sich ein spontaner Anstieg der Anhängerschaft noch eine tatsächliche Ausbreitung der Organisation erkennen, die mit dem sprunghaften diskursiven Bedeutungszuwachs korrelieren würde (vgl. Kapitel III, 3.3.). Auch sind bis Anfang der 1990er Jahre alle bis dahin erfolgreichen Sektenkrisches kontinuierlich auch auf Scientology angewendet worden, ohne dass es in Deutschland zu einem größeren öffentlichen Diskurs kam. Erst in den 1990er Jahren wird Scientology zum „diskursiven Ereignis“ (Jäger 1993: 156) und – wie es vordergründig scheint – in der Bedeutung als politische Bedrohung für die demokratische Gesellschaft (vgl. Abel 1992; ders. 1996b; Tribunal 1993; Tribunal 1995; Hartwig 1997a; Beckstein 1998, Glogowski 1998, Schäuble 1998, Bartels 1997).

3.1 Die demokratische Semantik

Tatsächlich bilden „Demokratie“, und die in diesem Umfeld anzusiedelnden politisch-normativen Begrifflichkeiten, das in den 1990er Jahren meist verwendete sprachliche Referenzsystem, in dem das scientologische Wirklichkeitsmodell konstruiert wird; mit Blick auf Stigmatisierungsinteresse und den gegebenen demokratischen Standort der Normalgesellschaft freilich als Negation dieses normativen Referenzsystems. Scientology findet sich folglich mit der gesamten Palette der staatlicherseits als verfassungsfeindlich definierten Phänomene synonymisiert. Die Klassifizierung der scientologischen Idee und/oder der Organisation reicht von Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus über andere staats- und gesellschaftsbedrohende Begriffe wie „Terrorismus“ (Hartwig zit. nach Birnstein 1992: 156) oder „Mafia“ (Schweitzer 1999: 83, Birnstein 1992: 150, Billerbeck/Nordhausen 1994: Umschlag) bis hin zum „Rassismus“ (Potthoff 1995: 20). Und selbst einem positiven Vergleich mit dem islamischen Fundamentalismus wurde das scientologische Wirklichkeitsmodell schon weit vor dem „11. September“ unterzogen (Herrmann 1992: 13).

Nun weist die unterschiedslose und synonime Anwendung dieser Begriffe darauf hin, dass sie zumindest nicht dem Inhalt der scientologischen Lehre (also nicht dem Gegenstand) geschuldet sind. Sie sind die symbolisch-plakativen Illustrationsformen größtmöglicher ideologischer, i.e. gesellschaftspolitischer Systemdevianz. Allerdings wurde die

politische Bedrohung durch Scientology seit Ende der 1970er Jahre in Deutschland thematisiert (vgl. Heinemann 1979: 37ff), ohne dass sich daraus ein größerer Diskurs oder sogar Formen des politischen Handelns ergeben hätten.⁴⁸ Das diskursive Ereignis ist also kaum auf die Stilisierung Scientologys als politischer Bedrohung zurückzuführen, die als Erkenntnis in diesem Sinne nicht neu ist.

3.2 Die ökonomisch-ethische Dimension

Abseits der politischen Semantik lässt sich feststellen, dass im Zentrum der gesellschaftspolitischen Devianzkonstruktion der 1990er Jahre ökonomische Argumente stehen. Tatsächlich findet man hinter den plakativen Warnungen vor totalitärem oder antidemokratischem Gedankengut zumeist einen sehr direkten Bezug zur ökonomischen Praxis oder zur ökonomischen Potenz der Scientology-Organisation. Auch die Erkenntnis der ökonomischen Dimension des Phänomens ist nicht neu, und sie wurde schon länger verwendet, um damit die religiöse Qualität des Gegenstandes in Frage zu stellen (vgl. Haack 1991: 152ff). Die Plausibilität der Ansicht „dass der Verkauf religiöser Dienstleistungen“ ein dem „abendländischen Religionsverständnis fremde[s] soziale[s] Phänomen“ sei (Keltsch 1994: 16), ist allerdings ein irreführendes Argument. Nicht nur, weil es kulturgeschichtlich falsch ist, sondern weil es suggeriert, dass die ökonomische Praxis ein religionswissenschaftlich relevantes Argument sei. Richtig gelesen ist es ein moralisches (und durchaus auch moralphilosophisches) Argument, das auf eine angenommene „Wesensfremdheit“ von ökonomischem und ethischem (christlich-religiösem) Denken hinweist (Schwemmer 1990: 102ff).

Allerdings zeigt es, wie prinzipiell der öffentliche Diskurs dem ökonomischen Denken verhaftet ist. Dort nämlich, und nur dort, scheint es unvorstellbar, dass Hubbard den scientologischen Religionsanspruch aus anderen als „ökonomischen“, i.e. aus steuerlichen Gründen formuliert haben könnte (vgl. z.B. Heinemann 1979: 26f). Dies mag zutreffen – und es entspräche einem kulturwertperspektisch rationalen Motiv – hat aber mit dem Inhalt des scientologischen Anspruches, Religion zu sein, nichts zu tun.

48 Schon der australische Anderson-Report (1965: ch.28) hatte die scientologischen Zielsetzung des „*clear planet*“ als potenziell politische Zielsetzung interpretiert Gleichwohl ohne zu bemerken, dass die individualistische Logik der scientologischen Lehre und die entsozialisierende Praxis einer Politisierung diametral entgegen wirkt. Ähnlich argumentiert Cooper (1971: 115ff).

Wenn man an dieser Stelle die wenig hilfreiche christlich-apologetische Perspektive unberücksichtigt lässt⁴⁹ und im gemeinten Sinn von „Ethik“ (als etwas der modernen Ökonomie Gegenüberstehendem) argumentiert, dann lässt sich von diesem Standpunkt aus die gesamte Ambivalenz der ökonomischen Scientology-Rationalisierungen erfassen. Zum einen zeigt das konkrete Beispiel Scientology, dass ökonomisches und ethisches Denken keineswegs unvereinbar, sondern sogar bis zur Identität vereinbar ist.⁵⁰ Zum andern beruht der Erfolg der Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses, wie zu zeigen sein wird, selbst auf der Einnahme eines (utilitaristischen) Standpunktes, in dem Ökonomie und Ethik bis fast zur Identität verschmolzen sind.

Das diskursive Ereignis

Neu im Diskurs der 1990er Jahre ist die Zeichnung des ökonomischen Charakters der Scientology-Organisation als primär politischem Sachverhalt. Zumindest koinzidiert der diskursive Bedeutungszuwachs des politischen Bedrohungsszenarios eindeutig mit der Ökonomisierung der Argumente. Das Szenario greift also erst, seitdem politische und wirtschaftliche Einflussnahme in einem Atemzug genannt werden (vgl.: Abel 1998a: 45f; Beckstein 1999: 116; Köster-Loßack 1999: 124f; Rennebach 1999: 133, Potthof 1994a: *passim*, ders. 1997: 288f).

Dem vorangehend, ließ sich für die meisten Veröffentlichungen der früheren 1990er Jahre eine deutliche Akzentverschiebung gegenüber den früheren Rationalisierungen beobachten. Zwar blieben die klassischen Sektenklischees gültig, aber sie wurden von ökonomischen Rationalisierungen eindeutig überlagert – was sich in einer Vielzahl von Titeln dieser Jahre entnehmen lässt: Ob „Scientology-Konzern“ (Hermann 1992; Herrmann 1992), „Psychokonzern“ (Birnstein 1992), Sekten-Konzern (Billerbeck/Nordhausen 1994) oder eben *Wirtschaftskonzern* (ABI 1997)⁵¹ – der mystifizierende Bezug zur ökonomischen Potenz der

49 Zumal diese Sichtweise mit Blick auf die angelsächsische Tradition der christlichen Ethik völlig verfehlt ist, in der es an Zeugnissen über die religiöse Pflicht „Geld zu machen“ keineswegs mangelt (vgl. Huber 1971: 37, 42ff, 77, 87ff).

50 Dies allerdings bestätigt zunächst nur die kulturwertperspektivische Verwurzelung des scientologischen Wirklichkeitsmodells im utilitaristischen Denken, denn in diesem ist Ethik „ihrem Wesen nach Ökonomie“ (vgl.: Pieper 1990: 89).

51 1979 erschien die Aufklärungsbroschüre von Ingo Heinemann unter dem Titel: „Die Scientology-Sekte und ihre Tarnorganisation“ [Heinemann 1979]. Diese wurde 1997 von der ABI (scheinbar ohne Zustimmung des Autors) neu herausgegeben: Der neue Titel lautet: „Scientology. Ein inter-

Scientology-Organisation dominiert den öffentlichen Diskurs der 1990er Jahre.⁵²

Diese Verquickung ist in mehrerer Hinsicht bemerkenswert. Zum einen ist festzuhalten, dass die Plausibilität solcher Rationalisierungen explizit mit subjektiven gesellschaftlichen Vorstellungen eines sehr engen Zusammenhangs von ökonomischer und politischer Macht verknüpft ist. Im *mainstream* des öffentlichen Diskurses gilt dieser Zusammenhang als fraglos gegeben, denn zwischen ökonomischer Potenz und/oder politischer Macht wird im Regelfall nicht unterschieden (vgl. Potthoff 1995: passim; Schweitzer 1999: 76, 79; Wollersheim 1999: 99). Weil Geld „bekanntlich die Welt [regiere]“ – so die typische Rationalisierung – könne „die politische Dimension von Scientology nicht ernsthaft geleugnet werden“ (Scherer 1995, vgl. auch Müller/Minhoff 1997: 162 und BSI 2002: 220). Von offiziell-staatlicher Seite ist sogar zu lesen, dass das ökonomisch rationale, weil gewinnorientierte, Handeln der Scientology-Organisation als „ökonomisch aggressive[r] Totalitarismus“ [sic!] begriffen werden müsse (Int. Studie 1998: 8; Hartwig 1994b: 17f).

So offensichtlich der genannte Ausdruck des „ökonomisch aggressiven Totalitarismus“ den Stigmatisierungszweck erfüllt, so schwierig ist es, die dahinter liegenden gesellschaftspolitischen Vorstellungen richtig zu interpretieren. Denn eine zum Totalitarismus sich auswachsende „aggressive Ökonomie“ ist das Kernargument jeder „linken“, sich antikapitalistisch oder antiimperialistisch verstehenden Gesellschaftskonstruktion, in der die „wahren“ gesellschaftlichen Interessen den totalitären Herrschaftsinteressen des Kapitals diametral entgegengesetzt sind. In diesem Verständnis ließe sich zwar problemlos eine rationale Kritik an der scientologischen Ideologie formulieren, aber ein solches Verständnis wird definitiv nicht im Umkreis des bayerischen Innenministeriums vertreten.

Plausibilität kann eine solche Aussage nur dort gewinnen, wo die subjektiven gesellschaftlichen Interessen unmittelbar mit ökonomischen Interessen zu objektiven, „ideologiefreien“ gesellschaftspolitischen Allgemeininteressen verschmolzen sind. Dieser Zusammenhang, der sich unabhängig von Scientology in Deutschland erst seit den 1980er Jahren im öffentlichen Bewusstsein zu etablieren beginnt – fraglos begünstigt

nationaler *Wirtschaftskonzern* und seine Tarnstrategien“ [Hervorh., G.W.). Zu allem: Heinemann 2001.

52 Angesichts der Überpräsenz ökonomisch-politischer (Irr-)Rationalisierungen dieser Art in den 1990er Jahren ist es kaum vorstellbar, dass solche in den früheren Devianzkonstruktionen keine nennenswerte Rolle spielen (vgl. Haack 1981: 177ff; Mildenberger 1979: 180ff; Evans 1979: 17ff; Heinemann 1979, ABI 1981).

durch den Zusammenbruch der staatssozialistischen Systeme in den frühen 1990er Jahren – ist das seit Mitte/Ende der 1990er Jahre alltäglich erfahrbare allgemeinpolitische Dogma aller demokratischen Politiken.

Somit spricht viel dafür, dass die Scientology-Konstruktion als „Zeitbombe in der Wirtschaft“ (Hartwig 1994b) oder als „Gefahr für den Wirtschaftsstandort Deutschland“⁵³ jenes diskursive Ereignis ist, mit dem Scientology als allgemeinpolitisch bedeutsamer Gegenstand von gesamtgesellschaftlicher Relevanz wahrgenommen wird. Die verschwörungstheoretisch konstruierte „Unterwanderung der Wirtschaft“⁵⁴ ist in dieser Sichtweise zugleich die Unterminierung des tragenden gesellschaftspolitischen Sinnsystems – und genau in dieser Rationalisierung schalten sich in größerem Umfang echte politische und staatliche Akteure in den Diskurs ein.

An dieser Stelle lohnt es sich, den ökonomisch-politischen Normalitätsstandort genauer zu betrachten, weil er scheinbar eine wesentliche Füllung der „leeren Hülle“ (Hans-Ulrich Wehler) des demokratischen, i.e. des normativen Selbstverständnis der modernen Gesellschaften ist. Die Konstruktion des „ökonomisch aggressivem Totalitarismus“ zeigt, dass in diesem Verständnis Ökonomie und Ethik keineswegs für wessensfremd gehalten werden, sondern dass es sich dabei um einen ideellen Kernbestand des demokratischen, i.e. nicht ideologischen, Konsenses handelt. Die damit implizit statuierte Eignung der selbstzweckbezogenen (privatwirtschaftlichen) Ökonomie samt ihres „ideologische Nukleus“ – „Gewinn, Leistung, Wachstum, Wettbewerb und technischer Fortschritt“ (Wegner 1998: 11) – als ethisch-politischem (demokratisch legitimierten) Sachverhalt, ermöglicht erst die Plausibilität der Devianzkonstruktion.⁵⁵

Und exakt diese ökonomisch-ethischen Argumente sind omnipräsent in der Devianzkonstruktion. Denn ein wie auch immer gearteter scientologischer Einfluss bedeutet auf allen gesellschaftlichen Ebenen (Staat,

53 So die Verlautbarung des Deutschen Industrie- und Handeltages (zit. nach Loose 1996; vgl. auch Schröder 1992; Hermann 1992, Blüm 1995).

54 Vgl. Lamprecht 1995: 16, Hartwig 1994a: 122; Meichsner 1997: 9f; Hermann 1992: 99; BSI 1998: 40, Holecek 1997; Schenk 1997.

55 Aus ideengeschichtlicher Sicht handelt es sich hier um eine Umkehrung der originären Legitimität des Kapitalismus. So war dessen historisch-moralische Legitimität gerade nicht das ökonomische Selbstzweckmotiv, sondern im Gegenteil seine mittelbare Bedeutung für allgemeine Freiheit oder das allgemeine Glück (vgl. Schmid 2000: 156f). Die Orientierung am ökonomischen Selbstzweck (und eben nicht an etwaigen mittelbaren, materiellen Bedürfnissen) wurde immer als der genuine ideologische Kern der ökonomischen Rationalität betrachtet (vgl. Gorz 1994: passim, bes. 251ff).

Unternehmen, Privatpersonen): Senkung der Gewinne bis zum Bankrott, Senkung der Leistungsfähigkeit bis zum Stillstand, Senkung des Wachstums bis zu Stagnation oder Rückgang, Verminderung des Wettbewerbs durch Monopolisierung und – wenn man die Studie von Christ/Goldner berücksichtigt – betriebswirtschaftlich-technischer Rückschritt (1996: 97f, 109ff).⁵⁶ Ohne einen in dieser Weise ethisierten Plausibilitätsrahmen wären Befürchtungen wie jene, dass ein „scientologisch gesteuertes Wirtschaftsunternehmen nicht nach den allgemeinen Bedingungen des Marktes, sondern nach den Gesichtspunkten des Wohls der [Scientology-]Organisation bestimmt [würde]“ (Thesen 1995: 111)⁵⁷ bestenfalls tautologisch, weil zum einen die Grundannahme von Marktbedingungen auf der egoistischen Sorge für das Wohl der eigenen Unternehmung begründet ist und genau dies, zum anderen, fraglos auf das Handeln der Scientology-Organisation zutrifft. Wobei es, nebenbei bemerkt, im Rahmen von Konzerninteressen auch nicht ungewöhnlich wäre, dass kleinere und abhängige Einzel-Unternehmen den Konzernstrategien und nicht unbedingt den Bedingungen des Marktes gehorchen. Und nur so ist auch zu verstehen, dass der Hinweis auf die von der Organisation angeblich erwirtschafteten „Milliardengewinne“ (Potthoff 1995: 10) nicht als Anerkennung ökonomischer Rationalität gemeint sind.

Dies erklärt, warum trotz der geltend gemachten originär politischen Bedrohung durch Scientology in der aufklärenden Literatur nicht über mögliche Erkennungsmerkmale von antidebaktrischem Gedankengut informiert sondern global vor „finanzielle[r] Ausbeutung, Verschuldung und Abhängigkeit“ gewarnt wird (BSI 1998: 48; vgl. auch: Müller/Minhoff 1997: 165ff, BVW 1998: 34f, Nolte 1997). Hier handelt es sich um die diskurstypisch-subjektive Vermittlungsebene, auf der zum Ausdruck gebracht wird, dass totalitäres, antidebaktrisches Gedankengut direkte ökonomische Folgen hat.

Der im öffentlichen Diskurs als undifferenzierter Rationalitätskomplex sedimentierte Zusammenhang von (demokratischer) Politik, (öko-

56 Vgl. im Einzelnen zu den ersten vier genannten Punkten: Potthoff 1994a: 13ff; Storck 1997, Heinemann 1995: 92, Hartwig 1994a: 91ff, 101ff, Christ/Goldner 1996: 109ff, Jaschke 1996: 22f, Caberta 1997a: 245f, BSI 1998: 49; Hermann 1992: 106ff; Brahnal 1995: passim, Chimelli 1996.

57 Im Übrigen ist der Terminus des „scientologisch gesteuerten Wirtschaftsunternehmens“ (vgl. Hallaschka 1997: 54ff, Loose 1996: S. 3) missverständlich, denn die Scientology-Organisation steuert nur sich selbst. „Normale“ Wirtschaftsunternehmungen mögen im Besitz von überzeugten Scientologen sein, die ihr Unternehmen mittels der scientologischen Managementtechniken führen oder sich dem WISE-Dachverband anschließen und ihre Angelegenheiten „scientologisch“ regeln, aber sie unterliegen keiner direkten Steuerung durch die Scientology-Organisation.

nomisch rationalisierter) Ethik und (ethischer) Ökonomie verweist in sozial-philosophischer Abstraktion auf eine aristotelisch-utilitaristische Konstruktion der sozialen Wirklichkeit, in dem Moralität und Wirtschaftlichkeit „zwei Aspekte ein und derselben [der politischen, G.W.] Handlungsstruktur [sind] (Pieper 1990: 86). In dieser abstrakten Fassung ist damit aber nicht nur der Wesenskern des kulturwertperspektivischen Standortes des öffentlichen Diskurses sondern auch der Wesenskern des utilitaristischen Denkens und damit zugleich das Herzstück der keineswegs „geheimen“ scientologischen Ideologie umschrieben.

Das, was Hubbard in den zwar verklausulierten, aber keineswegs unverstehbaren Axiomen als universale, ethisch-ökonomische Überlebensgesetze festgeschrieben hat, findet seinen kohärenten Ausdruck im Organisationshandeln und nicht weniger kohärent als Leistungsangebot des scientologischen Produktes beschrieben. Und letzteres in zweifacher Hinsicht: Zunächst als „Philosophie“, in dem das utilitaristische Prinzip der quantifizierenden Glücksvermessung (vgl. Pieper 1990: 91f) in seinen gesellschaftspraktischen Dimensionen dargestellt wird, und dann als konkrete Therapie und/oder Administrationslehre, mit der Individuen und/oder Organisationen ihr Handeln in Bezug auf die genannte ethisch-ökonomische Philosophie optimieren können.

Ethik und materielle Selbstzweckorientierung

Die im letzten Abschnitt unternommenen Interpretationen bestätigen sich darin, dass die Nicht-Erfüllung von individuellen und materiellen Selbstzweckmotiven durch die Organisation in den 1990er Jahren tatsächlich als allgemeiner, politisch-ethisch bedeutsamer Sachverhalt gewertet wird. In den Rationalisierungen der früheren Scientology-Diskurse spielen diese Aspekte keine erkennbare Rolle; so wurden für eine individuelle „Sektenorientierung“ gemeinhin idealistische Motive unterstellt, was eine ökonomische Kosten-/Nutzen Rationalisierung als irrelevant, zumindest aber nicht für positiv rationalisierbar erscheinen ließ.⁵⁸

In einem Rundfunk-Interview von 1972 konstatierte ein dazu befragter Rechtsanwalt zusammenfassend, dass „[w]enn ich [...] Ihnen Ihr Seelenheil verspreche und Ihnen Geld dafür abnehme“ kein Mensch nach-

58 Allerdings waren die für das scientologische Produkt zu entrichtenden Kosten schon früher ein bedeutsames Rationalisierungselement, weil es sich dabei um Kosten handelt, die kein „vernünftiger“ Mensch in Kauf nehmen würde (ausführlich: Haack 1991: 152ff). Als fraglos gegeben erschien also schon hier, dass ein vernünftiges Handeln sich darin als vernünftig ausweist, dass es ein ökonomisch rationales, also eigennütziges und am materiellen Nutzen oder am Mehrwert orientiertes Handeln ist, welches jedem Idealismus voranzugehen hat.

weisen könne, dass „die Ware, die ich Ihnen verkauft habe, nicht das ist, was ich versprochen habe“ und noch weniger sei der Nachweis zu treffen, „daß ich selbst nicht daran glaube“ (zit. nach Elsner 1972: o.S.).

An dieser Ausgangslage hat sich im Grunde nichts geändert – auch wenn das scientologische Produkt seit jeher weniger ein abstraktes Seelenheil, als vielmehr geistige Gesundheit verspricht, die dann mittelbar zu messbaren, diesseitig-materiellen Erfolgen führen soll. Der klassische Charakter des scientologischen Produktes (Hilfe zur Selbsthilfe) bleibt aller Diesseitigkeit zum Trotz aber mittelbar, denn für die tatsächliche Realisierung von Erfolgen ist der Produktnutzer selbst verantwortlich.

Was sich verändert hat, ist der Rationalisierungskontext in Bezug auf die Motive der potenziellen Klientel. Während diese Motive früher überwiegend als kulturwertperspektivisch irrational oder unmoralisch angesehen wurden (Idealismus, sexuelle Ausschweifungen, alternative Lebensgestaltung etc.) – und insoweit auch problemlos auf eine geistig und moralisch „unreife“, vorwiegend jugendliche Klientel projiziert werden konnte – so sind die Orientierungen auf das scientologische Produkt kulturwertperspektivisch rational.

Dies ist allerdings eher implizit zu folgern, da vor allem in den professionell bearbeiteten Aussteigerberichten entweder gänzlich auf die Nennung von möglicherweise kulturwertperspektivisch rationalen Interessen (materielle Selbstzweckmotive) verzichtet wird oder aber noch immer idealistische und immaterielle Interessen genannt werden, die zumeist keinerlei Entsprechung im scientologischen Angebot haben.⁵⁹

Es sind die weniger professionell bearbeiteten Aussteigerberichte, in denen man etwas über kulturwertperspektivisch rationale Interessen erfährt. So erliegen einige „Opfer“ der Aussicht, finanziell „absahnen“ zu können (vgl. Herrmann 1992: 99) oder „mehr Umsatz“ machen zu können (Dohrn 1996: 10) Ein anderer „fiel auf die Versprechung, sehr viel Geld in sehr kurzer Zeit verdienen zu können, herein“ [Zander in Potthoff/Kemming 1998: 168 (folgend: P/K 1998)]. Ähnliche materielle Selbstzweckmotive finden sich auch als Ausstiegssgrund geschildert. So die Erkenntnis, dass man mit Scientology entgegen der Erwartungshaltung „keine Profite“ machen konnte (vgl. Freiwald in P/K 1998: 131, 133), oder dass man „zu wenig Geld“ verdiente (Rieger A. 1992: 35). Wenn man darüber hinaus die vielfach genannten individuellen Karriere motive, oder den „Ehrgeiz“ noch „fähiger“ werden zu wollen (Jens in

59 Potthoff verweist zum Beispiel auf sein Interesse an demokratisch legitimierter „Machtausübung“ (Potthoff/Kemming 1998: 22) – ein Interesse also, zu dessen Befriedigung es keinerlei scientologisches Angebot gibt [und politische Parteien, die typischerweise solche Interessen bedienen, scheinen ihm gar nicht in den Sinn zu kommen...].

P/K 1998: 238f; Potthoff 1997: 28, Pauly in P/K 1998: 36, N.N in P/K 1998: 194), ebenso zu den materiellen Selbstzweckmotiven zählt, dann erhält man einen durchaus beachtenswerten Anteil „rationaler“ und im genannten Sinn auch „ethischer“ Orientierungen.⁶⁰

Vergleicht man zudem den *mainstream* der internationalen mit der deutschen Aussteiger- und Expertenliteratur, dann fällt für letztere auf, wie sehr in der „Opferperspektive“ auf jeden Ansatz einer selbtkritischen oder reflektierenden Perspektive verzichtet werden kann. Liest man dagegen den Aussteigerbericht des Engländer Robert Kaufman, der zu jedem Zeitpunkt seiner Scientology-Laufbahn sowohl auf sein eigenes willentliches Handeln und Verhalten als auch auf das entsprechende Handeln und Verhalten seines scientologischen Umfeld reflektiert,⁶¹ dann treten Selbstzweckmotive deutlich hervor. So befindet Kaufman, dass die Scientologen von Scientology einen „*eigenen Nutzen*“ erwarten, und dass auch ihm selbst das utilitaristische Argument, dass die Verfolgung des *eigenen Nutzens* am Ende der Nutzen aller sein würde (wenn man seine Fähigkeiten nicht missbrauche), plausibel erschien – eine Erkenntnis, die er als „erleuchteter Egoismus“ beschreibt (1972: 86, 88f). Auch seine allgemeine Einschätzung des Verhaltens der Scientologen im damaligen Saint-Hill-Manor ist bezeichnend: „Niemand mußte heucheln, seinen *Egoismus* verschleiern [...]. Hier war Realität, hier gab es Überzeugung, einen Zweck, ein Ziel. Im College [...] wurde einem „der feste Wille, sein *eigenes Ziel* zu erreichen“, abverlangt (107f, alle Hervorhebungen G.W. vgl. auch Dönz 1994: 151).

Was dem Kaufman-Bericht seine Glaubwürdigkeit verleiht ist, dass er sich selbst *nicht* in die Rolle des entsubjektivierten Opfers fügt sondern eine rational nachvollziehbare Geschichte erzählt, die ein Verstehen von Erfahrungen und Handlungszusammenhängen in ideellen und sozialen Kontexten ermöglicht – und zwar jenseits von Irrationalisierungen oder „*atrocities stories*“ (Shupe/Bromley). Und: Kaufman hat den Mut, sein eigenes aktives Handeln im scientologischen Kontext unter anderem damit zu erklären, dass er seinen damaligen „Sinn für soziale

60 Nicht vergessen werden sollte überdies, dass auch die interne Scientology-Karriere und/oder das Anwerben von neuen Mitgliedern im Rahmen eines rein materiellen Anreizsystems (verbilligte Kursgebühren und Provisionen für neu geworbene Kunden) abläuft – bezeichnenderweise auch dort in der begrifflichen Fassung von „Ethik“.

61 Intellektuell etwas schwächer, aber durchaus vergleichbar mit der Reflexionsleistung von Kaufman sind die ebenfalls aus angelsächsischen Kontexten stammenden Erfahrungsberichte von Malko (1970), Townsend (1985), Atack (1990) sowie auch in weiten Teilen beim Schweizer Aussteiger Voltz (1997).

Verantwortung“ als „unterentwickelt“ beschreibt (1972: 23).⁶² Kurz gesagt: Kaufmans Geschichte ist eine der wenigen Darstellungen, in denen die weltanschaulichen Grundelemente des scientologischen Wirklichkeitsmodells mit dem scientologischen Produktversprechen, den subjektiven Interessen und den weltanschaulichen Prädispositionen der vermeintlichen Opfer korrelieren – worauf im Schlusskapitel (VIII, 2) noch einmal zurückzukommen sein wird.

An dieser Stelle ist lediglich festzuhalten, dass das Theorem der sozialen oder psychischen Orientierungslosigkeit kaum aufrechterhalten werden kann, wenn dem Interesse am scientologischen Produkt kulturwertperspektivisch rationale Interessen und Orientierungen zugrunde liegen. Mit Blick auf die Kosten/Nutzenrationalisierung des öffentlichen Diskurses und besonders der Experten kann festgestellt werden, dass es die Nichterfüllung von materiellen Selbstzweckmotiven ist, durch die das scientologische Produkt (und mit ihm die dieses Produkt verkaufende Organisation) „unethisch“ wird.

In der Konsequenz teilen die meisten „Opfer“ eine spezifische Erfahrung, nämlich die, dass sie nicht wegen, sondern *trotz* des Kaufs oder der Anwendung des scientologischen Produktes ihren individuell erwarteten Nutzen nicht realisieren konnten. Dass diese Nicht-Erfüllung materieller Erwartungshaltungen nicht den eigenen, offensichtlich unzureichenden Kenntnissen der gesellschaftlichen Wirklichkeit – oder auch

62 Die Psychologin Sabine Kemming vermeint dagegen, bei den „Opfern“ ein „starkes soziales Bewusstsein“ als Einstiegmotiv zu erkennen, weil die scientologisch beworbene Welt ohne Kriminalität, Krieg oder Wahnsinn ein solches Motiv erfordere (Potthoff/Kemming 1998: 319). Dabei übersieht sie offensichtlich, dass das konkrete Angebot der Scientology-Organisation keine Kurse gegen Kriminalität, Krieg oder Wahnsinn anbietet, sondern Kurse, die individuellen und materiellen Nutzen in Aussicht stellen. Weiterhin wäre ihr vorzuwerfen, dass sich im empirischen Teil des von ihr mit herausgegebenen Buches (etliche Erfahrungsberichte, zu einem Großteil allerdings von mittelbar Betroffenen – Eltern usw. –) auch keine Indizien finden lassen, die diese Ansicht stützen. Nicht einmal ihr Lebenspartner, „Aussteiger“ und Mitherausgeber Potthoff hat ein solches soziales Bewusstsein für sein eigenes Einstiegsinteresse bemüht. Obwohl Potthoff in jedem seiner zahlreichen Selbst- und Erlebnisdokumentationen unterschiedliche Ein- und Ausstiegsgründe nennt, mehrfach wechselnde Interpretationen seiner eigenen Erfahrungen vornimmt und auch seine aktive Scientology-Zeit zwischen 7 und 9 Jahren pendelt, so scheinen doch insgesamt berufliche Karrieregründe zu überwiegen (vgl. Potthoff 1992 mit Potthof 1997) – seine Ex-Frau spricht sogar von „krankhaftem Ehrgeiz“ (C. Potthoff in Potthoff/Kemming 1998: 175). Auch mit Blick auf alle anderen im deutschen Diskurs erhältlichen Aussteigerberichte lässt sich das „starke soziale Bewusstsein“ nicht belegen – selbst wenn es zuweilen in Form von Selbsteinschätzungen genannt wird.

nur der ökonomischen Zusammenhänge – angelastet wird, sondern letztlich als Politikum rationalisiert werden kann, zeigt, wie sehr ökonomische und politische Perspektiven subjektiv zur rationalen *und* ethischen Weltanschauung verquickt sind – was man im Übrigen als in der ideologischen Grundlegung der modernen liberalen Demokratie in eben dieser Form angelegt sehen kann.⁶³ Obwohl dieses Argument hier nicht überstrapaziert werden soll, so ist doch auffällig, dass die avancierteren Vorschläge zu einer Bewältigung der Scientology-„Problematik“ nicht wirklich politisch sind sondern auf eine Explizierung der ethischen Dimension der modernen Ökonomie dringen. Die in diesem Zusammenhang unterbreiteten Vorschläge zur Gründung einer Stiftung „Unternehmensethik“ oder der Versuch eines marktregulierenden Eingriffes in die kommerzielle Lebensbewältigungshilfe⁶⁴ lassen jedenfalls kaum einen anderen Schluss zu.

Diese Bemühungen sind von den parallel dazu ablaufenden Versuchen getragen, die Scientology-Organisation als reines Wirtschaftsunternehmen zu klassifizieren. Dann allerdings müsste im öffentlichen Diskurs auch überlegt werden, was eine solche Einordnung in die entsprechende Legalstruktur über die Rationalität der modernen Kulturwertsicht aussagt. Die zentralen Rationalisierungen des Phänomens sind doch, dass es sich hier um einen neuen Typ des politischen Extremismus handele, und dass die Scientology-Organisation die Gesellschaft unterwandere, mit dem Ziel ein totalitäres System, eine „Scientocracy“, zu errichten. Wäre dieses Ziel legal, wenn es von einem „echten“ Wirtschaftsunternehmen verfolgt würde? Darüber hinaus wird das scientologische Produkt als in höchstem Maße gesundheitsschädlich betrachtet – wenn nicht sogar der Eindruck vermittelt wird, dass es kaum eine Chance gibt, eine individuelle Scientology-Erfahrung physisch zu

63 In der Sichtweise von Macpherson rechtfertigt der liberal-demokratische Staat seine Legitimität faktisch durch das (utilitaristische) Versprechen den gesellschaftlichen Nutzen, also den Nutzen aller einzelnen zu maximieren, sowie das (ethische) Versprechen die individuellen Entfaltungsmöglichkeiten aller einzelnen zu maximieren, vgl.: Macpherson 1977 (21ff, 29ff).

64 Vgl. Thesen 1995: 112 und Keltsch 1995: *passim* (vgl. auch Seifert 1997). Über die „Seriosität von Lebenshilfe“ würde dann angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus durch „Dezision“ einer mit „Definitionsmacht ausgestatteten Institution“ befunden werden (*ebd.* 68). Dabei soll es sich um eine „Sicherheitsbehörde“ handeln, die in ihrer Entscheidungsfindung von einer an den Grundwerten der Verfassung ausgerichteten „Ethikkommission“(!) unterstützt werden soll (*ebd.*: 70f) – ein Vorgehen, das definitive Ideologiefreiheit garantieren würde. Die Rationalisierung als „ideologiefrei“ meint in diesem Zusammenhang „staatlich“ legitimiert und „verfassungskonform“ (Keltsch 1995: 54).

überleben (vgl. Rieger A. 1992; Stamm 1992; Potthoff in P/K 1998: 30, Pauly in P/K 1998, Wenzelsburger-Mack in P/K 1998, Billerbeck/ Nordhausen 1994: 124ff). Ist auch dies legal, wenn es von einem Wirtschaftsunternehmen betrieben wird? Und ist zuletzt der geschilderte „Betrug“ an den materiellen Selbstzweckinteressen der Kunden legitim, um nicht zu sagen: ethisch, wenn die Organisation ihre mit dieser Praxis erzielten Gewinne versteuern müsste?

3.3 Das Selbstbestimmtheitsaxiom: Individuelle Autonomie, geistige Gesundheit und soziale Konformität

Die Selbsteinschätzung der modernen Gesellschaft als einziger *per definitionem* freier Gesellschaft ist über das anthropologische Axiom der „natürlichen“ Freiheit des Individuums begründet, dessen kulturwertperspektivische Entsprechung die abstrakt-gesellschaftlichen institutionalisierten Freiheits- und Selbstbestimmungsnormen sind. Mit Blick auf die zentralen Botschaften sowohl der scientologischen Ideologie als auch des scientologischen Produktes, bedeutet dies, dass sich der öffentliche Diskurs auch hier von Beginn an im gleichen semantisch-ideellen Rahmen wie Hubbard bewegt.

Die psycho-medizinische Konstruktion geistiger Gesundheit

Schon in der Diskussion des Gehirnwäsche-Theorems war sichtbar, wie sehr die populär-psychologischen und technischen Grundannahmen über die Verstandesmechanik Hubbards den Vorstellungen des öffentlichen Diskurses entsprechen. Noch bemerkenswerter ist indes die Parallelität der Gleichsetzungen von geistiger Gesundheit mit individueller Selbst-Identität und dem Mensch-Sein überhaupt, das paradoxe – weil über soziale Konformität definierte – Messverfahren zur Feststellung von autonomer Ich-Identität sowie schließlich auch die Formulierung gleicher sozialer Konsequenzen im Falle von Abweichungen.

Zunächst lässt sich festhalten, dass über das, was den Menschen substantiell als Menschen kennzeichnet, zwischen den scientologischen und den öffentlichen Vorstellungen keine Unterschiede bestehen. Hier wie dort verläuft die Demarkationslinie nicht zwischen Mensch und offensichtlichem Nicht-Mensch (was einer authentischen christlichen Sichtweise entspräche) sondern im Menschen selbst – und damit in der Konsequenz auch zwischen Menschen. Genauer gesagt verläuft sie zwischen stofflich-materialem Menschen (einschließlich der materiell vorgestellten Verstandesmechanik) als Teil der Objektwelt und kognitiv-be-

wusster, also unabhängig-geistiger Verfügung über diese. Verliert sich die kognitive oder geistige Herrschaft über die materielle Realität und den eigenen Verstand – sei es durch Engramme oder durch scientologische „Gehirnwäsche“ – dann ist der Mensch nur noch ein Teil der allgemeinen materiellen Objektwelt. Und dies wiederum begründet Herrschafts- oder Machtverhältnisse zwischen Menschen, genauer die Herrschaft von sich selbst bewussten, geistig gesunden Menschen (des öffentlichen Diskurses) über die nicht sich selbst bewussten Menschen (Scientologen). Keltsch formuliert direkt in Bezug auf Scientologen, es gehe darum: „[s]olchen Personen gewissermaßen gegen ihren Willen [zu] helfen“ (Keltsch 1999: 308, vgl. auch schon Haack 1981: 383ff).⁶⁵

Insofern gleicht die Forderung und das Bemühen, Scientologen aus der gesellschaftlichen Praxis und ihren Diskursen auszuschließen, einer psychohygienisch begründeten Forderung, die ihrerseits den Hubbardschen Vorstellungen einer Idealgesellschaft in der nur „ehrliche“ Menschen (Bürger-)Rechte haben sollen, entspricht – denn Hubbard meint damit stets den geistig gesunden Menschen. Die Interessen an sozialer Ausgrenzung werden also in beiden Fällen nicht auf der normativen Ebene des sozialen Handelns gerechtfertigt sondern auf der psychomedizinischen Unterscheidung zwischen (geistig gesundem) Mensch und (geisteskrankem) Nicht-Mensch.

Die kulturwertperspektivische Vermessung der geistigen Gesundheit

Angesichts der auch im öffentlichen Diskurs als immateriell vorgestellten Qualität des (Persönlichkeits-)Geistes, dessen Gesundheit sich nur in der Verfügung, *qua* rationaler Kontrolle, über die Realität beweisen kann, steht auch der öffentliche Diskurs vor dem Problem der positiven Indizierung der Merkmale der kognitiven Herrschaft über die Realität.

65 Obwohl das „deprogramming“ in Deutschland nie professionell betrieben wurde, so sind die Resozialisierungsvorstellungen des öffentlichen Diskurses in Bezug auf ehemalige Scientologen bis heute nicht unähnlich (vgl.: Mucha 1992: 197f; Potthoff 1997: 284ff). Auch hier geht es zunächst um eine Entsozialisierung (aus den scientologischen Kontexten) und eine anschließende kommunikative Resozialisierung in den Autonomiestatus, was eine Rückkehr zu den *kollektiven* Werten der Normalgesellschaft meint. Grundlegend: Shupe/Bromley 1980: 121ff. In der wissenschaftlichen Literatur geht man davon aus, dass die seitens der Anti-Kult-Bewegung durchgeföhrten teilweise gewaltsamen Deprogrammierungen oft schwerwiegender psychische Folgen für die Betroffenen zeigten, als die Mitgliedschaft in einem Kult (vgl. Melton 1992: 354, Barker 1989: 101ff, Appendix III, Shupe/Bromley 1980: 145ff).

Der erste Indikator für den Verlust geistiger Weltbeherrschung durch die scientologische Gehirnwäsche ist nicht sonderlich schlüssig. So werde vermittels der scientologischen Sprach- und Kommunikationstechniken – und unterstützt durch das Auditing – die natürliche, sinnhafte und bedeutungsvolle Sprache und damit der kognitive Zugang zur „normalen“ Welt zerstört. Das so entstandene Vakuum werde dann mit einer künstlichen und sinnentleerten, i.e. der „scientologischen“ Sprache wieder aufgefüllt. Konsequenz ist die Isolation und Entfremdung von der „normalen“ sozialen Wirklichkeit, weil das Individuum nur noch in einer analog strukturierten sozialen Umwelt (also in scientologischen Kontexten⁶⁶) kommunizieren könne, was den endgültigen Eintritt in die Organisation folgerichtig erscheinen lässt (vgl. Billerbeck/Nordhausen 1994: 118ff, 128ff; Potthoff 1995: 20; Zeisel 1999: 85: *passim*).

Diese Interpretation ist nicht falsch, aber sie übersieht dreierlei. Erstens ist der neue sprachliche Zugang zur sozialen Wirklichkeit – ganz im Gegensatz zum normalsprachlichen Zugang (vgl. Postman 1992: 135f) – ein dezidiert kognitiver Zugang, weil die neue Sprache und die damit verbundenen Bedeutungen rational, also mit den Mitteln des Verstandes erarbeitet werden müssen. Zweitens wird ignoriert, dass die mit neuer Sprache „programmierten“ Scientologen sich in der Mehrzahl und überwiegend unauffällig in normalen sozialen Kontexten bewegen, die neue Sprache also noch immer in beachtlichem Ausmaß auf Gegenstände, Sachverhalte und Vorgänge der normalen sozialen Wirklichkeit bezogen sein muss. Und dies wiederum bedeutet, drittens, dass die in die „künstliche“ Sprache eingelassenen Bedeutungen nicht so weit von den in die „natürliche“ Sprache eingelassenen sinnhaften Bedeutungen entfernt sein können. Die Beherrschung von „scientologisch“ mag als Beweis für eine Zugehörigkeit zur Scientology-Organisation genügen – als Beweis für den Verlust kognitiver Weltbeherrschung ist er indes ungenügend.⁶⁷

Mit Blick auf das anthropologische Axiom der autonomen Natur des Individuums und seiner Freiheit gilt als zweiter Beweis der Geisteskrankheit der Scientologen die formale oder emotionale Zugehörigkeit

66 Unbestreitbar dürfte sein, dass die interne Kommunikation von Scientologen in scientologischen Zusammenhängen in gewisser Weise einfacher ist, so wie jede Form spezialisierter Kommunikation in den entsprechenden Binnenzusammenhängen einfacher ist.

67 Mit diesem Argument kann zwar der mittlerweile auch innersoziologisch entbrannte Streit um „Gehirnwäsche“ oder „Konversion“ nicht beigelegt werden (vgl. allgemein Bromley 2001, Melton 1999, Zablocki 1998, Allen 1998), aber mit Bezug auf den notwendig rational zu bewältigenden Inhalt des scientologischen Wirklichkeitsmodells scheint das Konversionsmodell hier angebrachter.

zu einem sozialen Kollektiv, bzw. einer „Sekte“, als dem populären Sinnbild für Antiindividualismus, soziale Kontrolle und kollektiven Konformismus. Dieser Beweis ist freilich schon darin unlogisch, dass wenn für das autonome Individuum eine echte Selbstbestimmtheit angenommen werden würde, diese notwendig auch die selbstbestimmte Aufgabe der Selbstbestimmtheit, also die sogenannte „Freiheitswahl zweiten Grades“ einschließen müsste. Nicht anders aber als im scientologischen Wirklichkeitsmodell, folgt der gesunde Geist des öffentlichen Diskurses nur dem Axiom der individuellen Autonomie als Natur- und Idealzustand – weshalb ein natürliches und selbstbestimmtes Verhalten keine selbstbestimmte Entscheidung für einen nicht individuellen Lebensentwurf zulässt.

Diese, aus soziologischer Sicht ausgesprochen naive aber gesellschaftlich weit verbreitete Freiheitsvorstellung, die vom Glauben bestimmt wird, dass man außerhalb einer „Sekte“ frei von sozialen Zwängen (also selbstbestimmt) sei, korreliert mit der umgekehrten Annahme, dass man innerhalb der Sekte von sozialen Zwängen bestimmt ist, also unfrei (oder fremdbestimmt) ist. Eileen Barker hat dieses Missverständnis in ihrem Aufsatz *The Cage of Freedom, The Freedom of the Cage* auf den Punkt gebracht (Barker 1997a: passim, bes. 110f, 114f). So ist die Orientierung an Normen, an sozialen Vorgaben oder auch an einer „Wahrheit“ durchaus handlungsentlastend und kann subjektiv als Zugewinn an Freiheit verstanden werden. Dass die „Wahrheit frei macht“, ist nicht nur ein Diktum des Johannes-Evangeliums oder eine allgemeine philosophische Annahme von Sokrates bis Hegel, sie ist zugleich das „Erlösungsversprechen“ der psychoanalytischen Theorie (Küenzlen 1994: 211) – und insoweit auch Teil der scientologischen Programmatik. Auf der anderen Seite kann gerade ein erhöhtes Maß an Freiheit von festen Vorgaben als handlungsbelastend und freiheitsbeschränkend empfunden werden – dies ist ein durchgängiges Stereotyp nicht nur des gesellschaftspolitischen Konservatismus sondern auch vieler soziologischer Untersuchungen (Berger/Luckmann 1995: passim).

Es bleibt ein dritter Indikator für den Verlust der natürlichen Autonomie, der im öffentlichen Diskurs als wesentlicher Beweis gilt. Gleichwohl ist es ein paradoyer Beweis, denn die Beweisführung des Autonomieverlustes wird anhand von Merkmalen demonstriert, die, lösungslöst vom Gegenstand, als demonstrative Akte individueller Autonomie interpretiert werden könnten.

Die typischen Indizien für einen scientologisch verursachten Autonomieverlust reichen von „Idealismus“ und „mangelnder Selbstbezogenheit“ über „familiäre Indifferenz“ bis zum Ausstieg aus „normalen“ beruflichen oder sozialen Karrieren (vgl. Beckford 1982: 287; Har-

din/Kehrer 1982). Insoweit sind die sprachlichen Rationalisierungen des öffentlichen Diskurses paradox, weil der Ausstieg aus den Sachzwängen der gegebenen sozialen Wirklichkeit in eine scheinbar idealistische (weniger selbstzweckbezogene) „Scheinwirklichkeit“, die Aufkündigung einer familiären Beziehung, der Ausstieg aus den sozialen Sicherungssystemen oder das Aufgeben einer beruflichen Karriere zu Anzeichen eines Verlustes von Selbstbestimmtheit bzw. Anzeichen für Fremdbestimmtheit werden. Umgekehrt wird das vorbehaltlose Bekenntnis zu den Bedingungen der gegebenen sozialen und kulturellen Wirklichkeit und zu den je bestehenden sozialen und familiären Beziehungen ebenso wie die Anpassung an die informellen Gesetze der „normalen“ Arbeits- und Leistungsgesellschaft zum Ausweis „echter“ Selbstbestimmtheit.

Faktisch hat das moderne Autonomie-Ideal – jenseits der abstrakten Verfassungswirklichkeit – im informellen Bereich der sozialen Wirklichkeit keinen realen, sondern allenfalls einen appellativen Charakter. Es ist dem freien Individuen zwar formal offen gestellt, wie es seine private Freiheit begreift und gestaltet – was einen willentlichen Verzicht auf sie einschließt (Werner 2002: 41f) – aber diese Freiheit wird durch den informellen Bereich der soziokulturellen Werte und Normen, also einen Bereich gesellschaftlicher Erwartungshaltungen gegenüber einer „normalen“, also kollektiven Manifestation individueller Autonomie begrenzt. Und es ist dieser zuletzt genannte Bereich soziokulturell geprägter Erwartungshaltungen, in dem die Autonomie des Individuums nur über standardisierte Formen kollektiver Normentsprechungen bewiesen werden kann.

Die Metaperzeption der modernen als individualistischer oder freier Gesellschaft bedingt, dass der gesamte Bereich der den „normalen“ Kulturwerte inhärenten, sozialen und kollektiven Normierungen individualisiert wird. Das damit Gemeinte haben Gaylin/Jennings mit Blick auf die amerikanische Kulturwertperspektive bestätigt. So bedeute die amerikanische Selbsteinschätzung als „culture of autonomy“ in der soziokulturellen Praxis: „that a peculiarly individualistic interpretation is placed on nearly every social and moral value in American life today“ (1996: 52f). Deshalb ist das selbstbestimmte Individuum des öffentlichen Diskurses vom selbstbestimmten Individuum des scientologischen Wirklichkeitsmodells kaum unterscheidbar. Hier wie dort ist die Autonomie des Individuums ein apodiktisch gesetzter Wert, dem in der sozialen Wirklichkeit nur durch Konformität gegenüber den normativen Erwartungshaltungen generalisierter Dritter Rechnung getragen werden

kann.⁶⁸ Die im öffentlichen Diskurs konstruierte scientologische „Standardpersönlichkeit“⁶⁹ wird also nicht mit dem Ideal des einzigartigen und autonomen Individuums kontrastiert sondern anhand einer anderen, einer kulturwertperspektivisch angepassten und in eben dieser Konformität sich als autonom beweisenden Standardpersönlichkeit vermessen.

Ebenso wie in der Hubbardschen Freiheits-Konstruktion ist das selbstbestimmte Individuum des öffentlichen Diskurses eine mindestens missverständliche Versprachlichung, weil sich auch dessen Autonomie wesentlich in Anpassung und sozialer Konformität zu einem lediglich individualistisch denominierten sozialen Kontext beweist – ein sittlicher Rahmen also, in dem „Freiheit“ die normative Selbstbeschreibung eines Kollektivs ist, welches die Freiheit nur jenen zubilligt, die sie nicht in Anspruch nehmen.

Denn: Die Normalitätskonstruktion des öffentlichen Diskurses stellt sich nicht nur im metaphorischen Sinne als „natürliche“ soziale Ordnung dar. Die Gesellschaftsfähigkeit des autonomen Subjektes ist – so kann man es den Rationalisierungen des öffentlichen Diskurses entnehmen und so kann man es auch bei Hubbard nachlesen – ein anthropologischer Naturzustand geistiger Gesundheit, der keine Wahlmöglichkeit in Bezug auf die richtige soziale Ordnung beinhaltet. Die Reproduktion der „natürlichen“ sozialen Ordnung hängt nämlich weniger vom sozialen Lernen oder einem kulturellen Sinnverstehen ab. Das autonome – und nur das autonome – Individuum reproduziert die Kulturwerte der abendländischen Zivilisation (auch) aus biologischen Gründen. Diese sind zwar nicht, wie bei Scientology, „sozial-darwinistisch“ (Abel) begründet, gleichwohl aber nicht weniger „natürlich“. Dem scientologischen Kunden nämlich werde, während der Transformation zur „Mensch-Maschine“, (beispielsweise) die „natürliche Grundlage für humanes Handeln, das Mitleid, aberzogen“ (BSI 1998: 17; Herv.; G.W.).

68 Insofern ist es bezeichnend, dass ein Großteil der im öffentlichen Diskurs kursierenden „Betroffenheitsberichte“ nur von mittelbar betroffenen, also von Eltern, Freunden, Arbeitskollegen oder Sektenexperten stammt.

69 Kruchem 1999 (Dokumente IV, 8: 417). Der hier mit dem in stigmatisierender Absicht benutzten Begriff der „Standardpersönlichkeit“ ausgedrückte Sachverhalt war sinngemäß ein kulturelles Idealbild des aufgeklärten bürgerlichen Individualismus im 19ten Jahrhundert: „Der voll entwickelte freie Einzelne verhält sich im Idealfall so, wie sich auch ‚jedes andere‘ freie Individuum an seiner Stelle verhalten würde. Freiheit, Gleichheit und Sittlichkeit sind unauflösbar aneinander gebunden“; er bezeichnet also eine positiv konnotierte Standardpersönlichkeit, die Georg Simmel als Phänomen der „Einzelheit“ bezeichnet und die er in scharfem Gegensatz zu jener abgrenzenden „Einzigartigkeit“ setzt, die das Merkmal des modernen Menschen sei (vgl. Hennig 1989: 119).

An anderer Stelle heißt es, der Kampf gegen Scientology sei zugleich der Kampf um die Bewahrung der „menschlichen Verhaltensformen, die wir von *Mutter Natur* mitbekommen haben“ (Keltsch 1999: 321, Herv., G.W.). Der gerade zitierte Autor vermerkt aber schon eine Seite später, dass Scientology „genau die Gegenkultur zu unserer abendländisch-christlichen Kultur“ sei (Keltsch 1999: 322). Er konkretisiert damit den Horizont der kulturwertperspektivischen Rationalisierungen, in dem der sittlich-moralische Rahmen der abendländisch-christlichen Kultur den natürlichen menschlichen Verhaltensformen (geistig gesunder) Menschen entspricht.

4. Die normative Dimension: Legalität, Legitimität und die wahren gesellschaftlichen Interessen

Da sich der öffentliche Diskurs, ebenso wie die Scientology-Organisation, als Protagonist „normaler“ und mehrheitsgesellschaftlicher Interessen versteht, ist eine hohe verbale Affinität zum gesellschaftspolitischen Sinnssystem selbstverständlich. Dies meint einerseits den positiven Bezug zu dessen formaler Rechtsstruktur sowie andererseits zu den überlegenen Grundlagen demokratischer Herrschaftslegitimität. Die Folge ist eine Überfrachtung der (beider) Konstruktion mit Fragmenten aus Gesetzestexten, Rechtsgutachten, Gerichtsentscheidungen und Urteilsbegründungen. Auf der anderen Seite wird im impliziten Verweis auf die überpolitische Axiologie der „wahren“ gesellschaftlichen Interessen eine latente Ambivalenz konstruiert. Diese findet ihren Ausdruck fast immer dort, wo die Scientology-Konstruktion im Zusammenhang mit den formellen und informellen Letztwerten demokratischer Gesellschaften vollzogen und entsprechend als deren Negation thematisiert wird.

4.1 Legalität und Legitimität der Devianzkonstruktion

Die Legalisierung der Devianzkonstruktion

Eine sachgerechte und inhaltsbezogene Verknüpfung des öffentlichen mit dem formal-rechtlichen Diskurs ist nur in Bezug auf die Eigenschaft von Scientology als Religion zu beobachten. Vom Ergebnis her betrachtet, geht es um den formal-juristischen Sachverhalt, dass Scientology nicht als Religion bzw. Kirche im Sinne der Artikel 4 und 140 GG in Verbindung mit Art. 137 WRV anzusehen ist. Gestützt wird dieses Ergebnis aus christlich-theologischen und einigen juristischen Perspekti-