

Scientology

Gerald Willms (Dr. disc. pol.) ist selbständig als Dienstleister für private Bibliotheken. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter und Lehrbeauftragter an der Georg-August-Universität Göttingen und Promotions-Stipendiat der Heinrich-Böll-Stiftung (Berlin).

GERALD WILLMS

Scientology

Kulturbesobachtungen jenseits der Devianz

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Gerald Willms

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-330-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an
unter: info@transcript-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	11
1. Was ist Scientology oder: Die Problematik problemorientierter Perspektiven	11
2. Erkenntnisinteressen, Verlauf und Methoden	19
II. Ideelle Grundlagen des scientologischen Wirklichkeitsmodells	25
1. Die dianetische Verstandesmechanik	26
2. Die Spiritualisierung der Dianetik: Scientology	30
3. Die Entwicklung zur „applied religious philosophy“	33
III. Jenseits der Spekulation: L. Ron Hubbard und die Scientology-Organisation	41
1. L. Ron Hubbard	41
1.1 Der mythische Hubbard	42
1.2 Der reale Hubbard	47
2. Gegenöffentlichkeit und verschwörungstheoretischer bias	61
2.1 Gegenöffentlichkeit	61
2.2 Der doppelte verschwörungstheoretische bias	64
3. Die Organisation Scientology	73
3.1 Geschichte und Verbreitung	74
3.2 Organisationsstruktur	82
3.3 Größe	90
IV. Der religionssoziologische Diskurs: Scientology als Religion	95
1. Allgemeiner Teil: Interessen und Perspektiven	96
1.1 Das wissenschaftliche Objektivitätsinteresse	96
1.2 Religion als Betrachtungskategorie?	101

2. Scientology als Religion?	106
2.1 Religiöse Subtexte	107
2.2 Religiöse Metatexte	112
2.3 Institutionelle Aspekte	117
2.4 Die traditionelle Dimension	121
3. Scientology als moderne Religion.....	126
V. Exkurs: Überlegungen zum kulturwertperspektivischen	
Rationalitätsverständnis	131
1. Die (moderne) Kulturwertperspektive als soziologische	
Rahmentheorie.....	131
2. Der Gehalt der modernen Kulturwertperspektive	134
2.1 Die moderne Gesellschaft als rationale Gesellschaft.....	134
2.2 Die moderne Rationalitäts-Axiomatik	139
2.3 Ambivalenzen der okzidental	
Rationalisierungsbewegung	140
3. Die kulturwertperspektivische „Methode“	148
VI. Das scientologische Wirklichkeitsmodell	153
1. Allgemeiner Teil: Interessen und Perspektiven.....	153
1.1 Das subjektive Authentizitätsinteresse	153
1.2 Die utopische Idealgesellschaft als Betrachtungskategorie? ..	155
Teil A. Scientology als Ideologie:	
Die Naturgesetze der Kultur.....	157
2. Die formale Axiomatik des scientologischen	
Wirklichkeitsmodells.....	158
2.1 Die Axiome der Dianetik	159
2.2 Die Axiome der Scientology.....	163
3. Die abendländische Spezifik der scientologischen Axiomatik	163
3.1 Theta und Thetan: Die „res cogitans“	164
3.2 Die dynamischen Prinzipien des Lebens:	
Fortschritt und evolutionäres Überleben.....	165
3.3 Die mechanischen Gesetze der „res extensa“:	
Die Naturgesetze	168
3.4 Die universalen Gesetze des Lebens:	
Konflikt und Wettbewerb	169
4. Die Realität des fraglos Gegebenen: Die Dynamiken.....	174
4.1 Die materiell-ökonomischen Seins- und Handlungsmotive ...	175
4.2 Persönlichkeitsentwicklung und andere „objektive“	
Funktionen der sozialen Wirklichkeit.....	177
5. Die Phänomenologie des scientologischen	
Wirklichkeitsmodells.....	184
5.1 Scientology als Wissenschaft.....	184
5.2 Scientology als Technologie	187

5.3 Scientology als „Naturwissenschaft des Geistes“	190
6. Die Naturgesetze der amerikanischen Kultur	191
Teil B. Scientology als Produkt:	
Die Modernisierung des Bewusstseins	196
7. Die Begründung der Produktperspektive	197
7.1 Das Produkt als authentische Erscheinungsform der Idee	197
7.2 Scientologen als Produkt-Nutzer	198
7.3 Der dianetische Charakter der scientologischen Produktpalette	199
7.4 Die Produktziele: Kognitive Modernisierung und ökonomische Rationalisierung	201
8. Die Produktphilosophie: Die Vermessung der Wirklichkeit	203
8.1 Die psycho-medizinische Vermessung des Erfolges	204
8.2 Persönlichkeitswert und utilitaristische Glücksphilosophie ...	207
9. Die Leistungen des Produktes	211
9.1 Individualisierung durch Entsozialisierung	211
9.2 Kommunikative Kompetenz	215
9.3 Die sozialen Erfolgsindikatoren: Kontrolle und Macht	225
10. Aspekte der scientologischen Ethik: „character ethic“ und „buisness identity“	229
10.1 Die allgemeine Bestimmung der Ethik: „character ethic“	231
10.2 Die spezielle Bestimmung der Ethik: „buisness identity“ ..	234
10.3 Der ökonomische Zweck der Ethik	246
11. Scientology im Kontext der „american idea of success“	251
VII. Der öffentliche Diskurs: Die soziale Konstruktion	
kulturwertperspektivischer Devianz	255
1. Allgemeiner Teil: Interessen und Perspektiven	256
1.1 Das Bewertungs- und Stigmatisierungsinteresse	256
1.2 Die „Normalgesellschaft“ als perspektivischer Standort	260
1.3 Scientology als „Phänomenologie des Bösen“	262
2. Der szientistische Referenzrahmen:	
Wissenschaftliche Legitimität und technische Funktionalität	265
2.1 Das wissenschaftliche Referenzsystem	265
2.2 Die „Verifizierung“ der scientologischen Technologie	269
2.3 Die Inszenierung wissenschaftlicher Legitimität	279
3. Der informelle Referenzrahmen	284
3.1 Die demokratische Semantik	284
3.2 Die ökonomisch-ethische Dimension	285
3.3 Das Selbstbestimmtheitsaxiom: Individuelle Autonomie, geistige Gesundheit und soziale Konformität	295

4. Die normative Dimension: Legalität, Legitimität und die wahren gesellschaftlichen Interessen.....	301
4.1 Legalität und Legitimität der Devianzkonstruktion.....	301
4.2 Die Überlegalität der wahren gesellschaftlichen Interessen...	312
5. Die Ambivalenz der Devianzkonstruktion	315
VIII. Schlussdiskussion	319
1. Probleme und Möglichkeiten einer gesellschaftsdiagnostischen Religionssoziologie	321
2. „Normalität“ als positive Passungsqualität.	329
3. Über die Möglichkeiten der Gewinnung eines (Scientology-)kritischen Standpunktes.....	337
Literaturverzeichnis	343
A) Primärliteratur Scientology.....	344
B) Primärliteratur – Öffentlicher Diskurs	355
C) Sekundärliteratur – Religionssoziologischer Fachdiskurs	384
D) Sekundärliteratur – Allgemeine Literatur.....	400
Nachwort	419

„[...] Scientology's beliefs are (1) that one is a thetan, an immortal spirit with potentially limitless powers, (2) that one has a Bank (Reactive Mind), which suppresses one's ability to be ,at cause' over Matter, Energy, Space and Time (either ,real' or ,mental'), which exercises ,force and the power of command over one's awareness and purposes [...], and which cause one to act on a stimulus-response basis, and (3) that auditing can eliminate the Bank and restore thetans to their original powerful state.“

(HARIET WHITEHEAD, RELIGIONSSOZIOLOGIN)

Der Begriff ,Scientology' setzt sich zusammen aus den Wörtern ,scire' (lateinisch: ,wissen') und ,logos' (griechisch: ,die Lehre'). Damit bedeutet ,Scientology' also ,die Lehre vom Wissen' oder ,wissen, wie man weiß'. Die Scientology-Lehre umfaßt das Studium der Seele in Beziehung zu sich selbst, zu anderen Leben und zum Universum. Das Ziel ist geistige Freiheit. Die Ursprünge liegen in den östlichen Religionen, insbesondere im Buddhismus.

Scientology bietet einen Weg, auf dem der einzelne durch Studium und seelsorgerische Beratung für sich selbst zu Gott finden kann.

Es ist das Wissen über die geistige Seite des Menschen, über die Dinge, die den Menschen davon abhalten, seine eigenen Fähigkeiten voll zu entfalten und Unsterblichkeit zu erlangen.

Die Anwendung der Scientology-Prinzipien im täglichen Leben kann das Vertrauen der Person in sich selbst stark vergrößern, die Intelligenz erhöhen und ihre Selbstbestimmung vollständig wiederherstellen.“

(SCIENTOLOGY, SELBSTDARSTELLUNG)

„[D]as Wahnsystem, das sich der Gründer der Scientology, der amerikanische Science-fiction-Autor L. Ron Hubbard, aus einem Sechstel Psychoanalyse, einem Sechstel Okkultismus, einem Sechstel bei Hitler & Stalin abgekupferte Praxis und einer Hälfte Krieg-der-Sterne-Spinnerei zusammengebastelt hat, [ist] eine abstruse, großmäulige und leider auch ziemlich gemeine Ideenmixtur auf Groschenromanniveau, für die selbst das Wort Ideologie zu schade scheint.“

(DIETER E. ZIMMER, ÖFFENTLICHER DISKURS)

I. Einleitung

*If men define situations as real,
they are real in their consequences*

(W.J. THOMAS)

1. Was ist Scientology oder: Die Problematik problemorientierter Perspektiven

Kaum ein gesellschaftliches Phänomen in den 1990er Jahren hat den öffentlichen Diskurs in Deutschland so dauerhaft beherrscht wie Scientology oder, korrekter formuliert, wie das im öffentlichen Diskurs konstruierte Scientology-Problem. In den erfolgreichen Bemühungen der Scientology-Antagonisten, die gesamtgesellschaftliche Bedeutsamkeit des Themas, namentlich die Verdeutlichung potenzieller Gefährdungen für die Gesellschaft, ihrer Institutionen und jedes Einzelnen durch eben jene Kulturerscheinung darzulegen, schien der begriffsbildenden Phantasie des Diskurses keine Grenze gesetzt. Ob „Machtmaschine“ (Bartels 1997: 44), „Psychokult“ (Zimmer 1997: 41), „kriminogenes System“ (Beckstein 1998a: 56), „Sozialterrorismus“ (Pothhoff/Kemming 1998: 284) oder „Luzifer-Trust“ (Haack 1991: 149): Die Reihe klangvoller Stigmatisierungen ließe sich beliebig verlängern. Die treffendste Beschreibung dieses Sachverhaltes bietet jene ironische Kommentierung, dass die öffentliche Berichterstattung um die Mitte der 1990er Jahre den Eindruck erwecke, „das ganze Abendland stünde kurz vor dem Untergang – und verantwortlich dafür seien die Machenschaften der Scientology-Organisation“ (Albert 1997: 810).

Dieses virtuelle Szenario hat eine erhebliche gesellschaftliche Wirkung entfaltet. Während der konjunkturellen Hochphase um die Mitte der 1990er Jahre erschienen beinahe täglich Artikel, Berichte und Essays in der lokalen und überregionalen Tagespresse sowie in den Wochenzeitsungen und Unterhaltungsjournalen. Sachbücher mit mehr oder weniger gut recherchiertem journalistischen Hintergrund, Experten- und Aussteigerliteratur, Informationsbroschüren und Ratgeber wurden in hohen Auflagen gedruckt, um dem diskursiv erzeugten und medial perpetuierten Aufklärungsbedarf der Bevölkerung zu begegnen. Kein Reportagemagazin und kaum eine Talkshow des deutschen Fernsehens ließ sich die quotenträchtige Chance entgehen, die Öffentlichkeit über Scientology aufzuklären und selbst in Fernsehspielen und Krimis fand man die Scientology-Problematik fiktional umgesetzt.

Aufgrund der Allgegenwärtigkeit des Bedrohungsszenarios währte man schließlich auch an höchster staatlicher Stelle die Ziele der Scientology-Organisation in der weltweiten Machtergreifung (Nolte 1997; BSI 1998: 13), sah Deutschland als scientologisches Pilotprojekt auserkoren und schlug entsprechend militärische Töne an. Angesichts einer rücksichtslosen „Mission mit allen Mitteln“ (Herrmann) wurde vom „Krieg“ gegen die Persönlichkeit des Menschen, der von einer „imperialistische[n] Organisation“ ausgeübt werde, gesprochen und von den „weltweiten Feldzüge[n]“ einer „verbrecherischen Geldwäscheorganisation“ (Blüm 1995). Im gleichen Tonfall wurden scientologische Reaktionen darauf als „Propaganda“ und damit als „Kampfansage“ betrachtet, der sich staatlicherseits in „vorderster Front“ entgegenzustellen sei (Beckstein 1998a: 55).

Angesichts einer mutmaßlich rasant anwachsenden Zahl von Scientology-Anhängern in Deutschland – die zumindest im öffentlichen Diskurs binnen zweier Jahre von 30.000 über 150.000 und 300.000 bis auf 500.000 answoll – wurden staatliche Ressourcen in beträchtlichem Umfang mobilisiert. Der Deutsche Bundestag hat 1996 eine der bis dahin kostspieligsten Enquete-Kommissionen in seiner Geschichte eingesetzt, deren Zustandekommen durch die vermuteten oder tatsächlichen Aktivitäten der Scientology-Organisation maßgeblich befördert wurde. Die Ministerkonferenz der Länder hat im selben Jahr die bundesweite Beobachtung der Scientology-Organisation durch den Verfassungsschutz beschlossen. Einige Bundesländer haben Loyalitätskontrollen zur Scientology-Prävention im Öffentlichen Dienst eingerichtet und auch viele Privatunternehmen bedienen sich seither verschiedener Abfrage-Instrumente gegenüber Mitarbeitern, Kunden und Geschäftspartnern, um sich vor einer scientologischen „Unterwanderung“ zu schützen. Etliche Politiker, hochrangige Ministerialbeamte und Juristen haben sich an die

Spitze der traditionellen Sekten-Gegner gesetzt und verleihen dem Bedrohungsszenario Seriosität und politische Glaubwürdigkeit. Und zuletzt haben politische Parteien, Vereine, Wirtschafts- und Berufsverbände öffentliche Unvereinbarkeitserklärungen verfasst.¹ Spätestens als es wegen Scientology, bzw. des staatlichen Umgangs mit der Organisation, zu kurzfristigen, aber durchaus ernsthaften außenpolitischen Verstimmungen zwischen den USA und Deutschland kam,² wurde deutlich, dass Scientology keineswegs mehr nur ein Gegenstand subalternen Diskurse war.

Bemerkenswert an diesem Szenario ist die Tatsache, dass das gesellschaftliche Handeln – welches, wie angedeutet, in beträchtlichem Umfang stattfand – fast ausschließlich auf Grundlage der virtuellen Scientology-Konstruktion des öffentlichen Diskurses beruhte. Selbst die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages hat – „Forschungslücken“ und „erhebliche Forschungsdefizite“ immerhin eingestehend (Schätzle 1998c: 5f) – im Zusammenhang mit Scientology weder nach den Inhalten ihrer Weltanschauung noch nach Gründen für eine Mitgliedschaft oder nach Ursachen der vermeintlichen Ausbreitung gefragt. Sie hat statt dessen an der präjudizierten Devianz des Phänomens und des hierin liegenden Bedrohungspotentials für die Gesellschaft angesetzt und damit die für eine gegenstandsbezogene Auseinandersetzung notwendigen Bedingungen, nämlich den empirischen Gegenstand, weitgehend ignoriert (vgl. Enquete 1998: 356).³

Es ist die problemorientierte Sichtweise der öffentlichen und versozialwissenschaftlichten Diskurse, die wörtlich als eine am Problem – und gerade *nicht* am Gegenstand – orientierte Sichtweise zu verstehen ist, die die eigentliche Problematik an ganz anderer Stelle auf den Punkt bringt, nämlich die weitgehende Irrelevanz des Gegenstandes bzw. die offensichtliche Unnötigkeit gegenstandsbezogener Kenntnisse. Es scheint, als löse die problemorientierte Sichtweise einen Rationalisie-

1 Vgl. die Übersicht unter: <http://www.agpf.de/Unvereinbarkeit.htm> vom 29. 04.2003.

2 Hierzu besonders: Leggewie/Lagallé 1997 (passim) und Schön 2001 (passim).

3 Vgl. die als Arbeitsgrundlage fungierende Auswahlbibliographie der Enquetekommission, die unter dem Abschnitt „Scientology“ keine einschlägige Fachliteratur enthält (WDB 1996: 15ff). Insoweit bleibt es über den Abschlussbericht der Enquete-Kommission hinaus zutreffend, wenn in Deutschland in Bezug auf Scientology durchgängig von Forschungsdefiziten die Rede ist, vgl. Eiben 1996 (passim), Jaschke 1996 (14) und Hemminger 1996a (75). Von internationaler Seite wird diese Einschätzung dahingehend geteilt, als dass dort auf die Abwesenheit wissenschaftlicher Perspektiven speziell in der deutschen Forschungslandschaft aufmerksam gemacht wird (vgl.: Hexham 1998b und REMID 1998).

rungskreisel aus, aus dessen zentrifugaler Bewegung der Gegenstand schließlich herausgeschleudert wird. Wenn zugunsten der präjudizierenden Problemwahrnehmung auf empirische Kenntnisse oder gegenstandsbezogene Analysen weitgehend verzichtet wird, dann können die Wissenslücken virtuell erschlossen, meint: beliebig konstruiert werden. Und zwar unter Anlegung der paradigmatischen Problemschablone. Dies wiederum verschärft die problemorientierte Sichtweise als vordringlich, was zu einer weiteren Vernachlässigung des Gegenstandes führt und zwar so lange, bis das Problem zum Synonym des Gegenstandes – oder umgekehrt – geworden ist.

Obwohl das Thema „neue Religiosität“, und damit auch Scientology, seit den frühen 1970er Jahren in verschiedenen gesellschaftlichen Sub-Diskursen virulent ist und zeitweise auch mit einigem publizistischen Aufwand begleitet wurde, unterblieben gegenstandsbezogene Einzelstudien bis Mitte der 1990er Jahre.⁴ Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre erschienen vereinzelte sozialpsychologisch und sozialwissenschaftlich inspirierte Studien zum allgemeinen Feld „neuer Religionen“, die unter anderem auch Scientology thematisierten (z.B. Clark 1979; Siegert 1981; Berger/Hexel 1981). Allerdings gelangte kaum eine Studie im Ergebnis über den vorwiegend apologetisch gerierten Meinungsstand zur „Problematik“ der neuen religiösen Bewegungen hinaus. Dieser hatte sich schon im Zuge der Auseinandersetzung um die „68er Religionen“ gebildet und fand seinen ersten Niederschlag in der christlich-apologetischen Literatur (z.B. Haack 1974; Zinke 1977; Aichelin 1978). In dieser wurden, ebenso wie in der im Anschluss daran erscheinenden pädagogischen oder allgemeinen dem „Jugendschutz“ verpflichteten Literatur (z.B.: Löffelmann 1979; Fuchs 1981; Braun 1980), Sozialisationsproblematiken im Zusammenhang mit jugendlicher Adoleszenz als wesentlich für das „Sektenproblem“ erachtet. In den Begriffen „neue Jugendreligionen“, „Jugendsekten“ o.ä. (z.B.: Haack 1974; Bergner 1977; Müller-Küppers/Spocht 1979; Haack 1981) spiegelte sich diese Sichtweise adäquat wider.⁵ Auch für die Scientology-Organisation – die seinerzeit gegenüber anderen religiösen Gruppierungen vergleichsweise selten im Mittelpunkt der Kritiken stand – galten die allgemeinen Sektenklischees und damit die Klassifizierung als Jugendsekte.

4 Ausnahme ist „das Standardwerk“ (Thiede) über Scientology des Theologen Haack aus dem Jahr 1982; ein überaus materialreiches Werk, das allerdings teilweise absurde Interpretationswege einschlägt.

5 Vgl. hierzu die ausführliche und umfangreiche Literaturliste über „Jugendreligionen“ in Haack (1981: 490 – 519).

In den Sektenklischees⁶ wurde davon ausgegangen, dass Sektenanhänger prinzipiell als entsubjektivierte „Opfer“ zu betrachten seien, während die „Sekte“ in Form einer zumeist personifizierten Ideologie als handelndes Kollektiv-Subjekt galt. „Sekten“ wenden sich – so der Tenor – an labile und sozial orientierungslose, also vor allem junge Menschen; sie sind stets „falsche“, i.e. gar keine Religionen, machen ihre Anhänger vermittels „Gehirnwäsche“ zu willenlosen „Robotern“ und dienen einzig dem Zweck der materiellen Bereicherung ihrer „Führer“. Die durch persönliche Krisensituationen prädestinierten „Opfer“ seien nie freiwillig oder aus rationalen Beweggründen, sondern durch Täuschung in die „Fänge der Sekte“ geraten und ein selbstbestimmtes Verlassen der Gruppe sei wegen der in „Sekten“ *qua definitionem* durchgeführten „Programmierung“ unmöglich (vgl. statt vieler anderer: Singer/Lailich 1997: passim). Die Rationalisierung der Opfertheorie ließ schließlich die klassischen Klischees über die Subversität neureligiöser Techniken entstehen: Gruppenzwang und ständige Kontrolle, zwanghafte Konditionierung auf die Gruppenziele, unterstützt durch Psychotechniken und Sprachmanipulation, Aufgabe der Privatsphäre, Nahrungs-, Vitamin- und Schlafentzug sowie zuletzt die Abrichtung auf die gruppentypische Ideologie, meint: Die umfassende Verdammung der etablierten gesellschaftlichen Strukturen (Melton 1992: 353, Shupe/Bromley 1983: 77ff).⁷

In Anlehnung an diese subjektiv gerietenen Wissensbestände aus den Rationalisierungen der amerikanischen *anti-* und/oder *counter-cult-movements*, die überwiegend aus der Auseinandersetzung mit der so genannten „Mun-Sekte“ resultierten, wurden die Sektenklischees von Beginn an und mehr oder weniger wortgleich in den deutschen Kontext übernommen (vgl. Haack 1981: 47ff, 67ff, 384)⁸ – und nicht selten auch zur Grundlage der oben genannten, vereinzelt sozialwissenschaftlichen Studien. So wurden, dem Krisenaxiom folgend, und damit adoles-

6 Die „klassischen“ Klischees der „Sektenpersönlichkeit“ sind, zusammengefasst, dass diese gehirngewaschen, selbstschädigend, fremdkontrolliert, adolescent, schwankend, fanatisch, künstlich überzeugt und familiär indifferent ist (Beckford 1982a: 287).

7 Vgl. die systematische Anwendung dieser Klischees auf Scientology bei Kent (2000b: 25ff). In formaler Hinsicht gibt es seit frühester Zeit interne scientologische Vorschriften, die solche „Foltermaßnahmen“ ausdrücklich verbieten (vgl. Hubbard 1951f: 19f).

8 Die sinngemäße Synonymisierung des amerikanischen „cult-“ und des deutschen „Sekten-“ Begriffes der 1970er und 1980er Jahre ist weniger darin zu sehen, dass sich beide auf die gleichen Gruppierungen bezogen – denn das ist nur partiell der Fall – sondern weil sie sich auf Phänomene bezogen, deren gemeinsames Merkmal in der „Devianz“ von der „normalen Gesellschaft“ gesehen wurde. Freilich wurde jener archimedische Punkt der „Normalität“ nie expliziert.

zenzbedingte, psychosoziale Labilität voraussetzend, Kinder und Jugendliche in den Mittelpunkt von Untersuchungen gestellt. Nach deren empirischer Relevanz für die Sekten-Problematik im Allgemeinen oder der Scientology-Problematik im Besonderen wurde nicht gefragt.⁹

Auch die Opfertheoreme wurden ansatzweise bestätigt, da sich vor allem die psychiatrisch orientierten Perspektiven an pathologischen Fällen abarbeiteten. Auch hier gab es keine Bemühungen, die Relevanz des Forschungsdesigns im Hinblick auf die Gesamtprobatik zu überprüfen oder die Problematik unabhängig von Pathologien zu erfassen. Besonders für die Informationsverwerter dieser Studien, vornehmlich die Selbsthilfe-/Betroffenenorganisationen und die Weltanschauungs- und Sektenbeauftragten der (christlichen) Kirchen, galt ein im Einzelfall belegter Aspekt stets als allgemeines Merkmal aller „Sekten“ und im Rückschluss galt jedes allgemeine Merkmal der „Sekten“ für jede einzelne Gruppierung und für jeden Anhänger, woraus ein immenses Stigmatisierungspotential erwuchs. Mit Irving Goffman lässt sich dazu Themen übergreifend formulieren, dass es „bemerkenswert“ ist, „daß jene, die rings um die Sozialwissenschaften angesiedelt sind, sich so schnell mit dem Gebrauch des Terminus ‚deviant‘ eingerichtet haben, als ob jene, auf die der Terminus angewandt wird, genug gemein hätten, so daß signifikante Dinge über sie als eine Ganzheit gesagt werden können“ (Goffman 1990: 172, Fn.1).

Das devianzparadigmatische Schema einer vermeintlich sozialwissenschaftlich abgesicherten Sektentheorie, bestehend aus „Sektenklichs“ (mikrosoziologische Funktionsmechanismen qua Manipulationstechniken des handelnden Kollektivsubjektes „Sekte“), „Opfertheorem“ (entsubjektivte und handlungsunfähige Manipulationsobjekte der Sekte und entindividualisierte Bestandteile des Kollektivsubjektes)

9 Abgesehen von der grundsätzlichen Schwierigkeit sehr unterschiedliche Phänomene wissenschaftlich begründet unter einen einzigen Oberbegriff zu subsumieren, erwies sich gerade der wesentliche Aspekt der postulierten Gemeinsamkeit, der Bezug zur vermeintlichen Problematik der „Adoleszenz als transitorische[r] Krisenperiode“ (Siegert 1981: 406), als empirisch nicht haltbar (Klosinski 1996b: 101f). Noch unzutreffender war das Adoleszenztheorem seit jeher für Scientology. Selbst wenn die Datenlage in Bezug auf die genaue Altersstruktur von Scientology-Mitgliedern, Anhängern und Kursbesuchern unzureichend ist, so gibt es doch eine Reihe anderer Indizien, mit denen die Adoleszenzthese hier als widerlegt gelten werden kann (Voltz 1997: 252; Träger 1997: 108; Caberta 1997a: 188). Tatsächlich vertreten gegenwärtig nur noch dezidiert unwissenschaftliche „Aufklärungsbücher“ im Zusammenhang mit Scientology die Adoleszenzthese (z.B. Mandau 1995). In gleicher Weise müsste damit auch ein Großteil der Argumentationsfiguren verschwinden, da die Bedingungen der Anwendung solcher Theorien nicht vorliegen – dies aber ist nicht der Fall.

und „Krisenaxiom“ (individuelle oder soziale Lebensumstände, die psychische Labilität und/oder soziale Orientierungslosigkeit als individuelle Opfer-Prädisposition begründen) gilt noch immer als allgemein gültiger Interpretationsrahmen, der im öffentlichen Diskurs nachweislich – wenn auch in unterschiedlichen Gewichtungen – immer wieder auf Scientology angewendet wird (zuletzt: Potthoff/Kemming 1998).

Gerade in Deutschland, wo im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern keine nennenswerte sozialwissenschaftliche Forschung zu Scientology betrieben wird und der internationale Forschungsstand entweder ignoriert oder sogar ausdrücklich ablehnt wird, ist augenfällig, wie sehr das über die amerikanische in die deutsche „Antiszene“ (Caberta) transportierte devianzparadigmatische Schema den öffentlichen Diskurs dominiert und speziellere oder gegenstandsbezogene Erklärungsansätze überlagert. In der präjudizierenden Konstruktionslogik dieses Rahmens liegt es begründet, dass alle Formen des individuellen oder sozialen Handelns im Zusammenhang mit Sekten bzw. Scientology immer deviant sein müssen. Kurz gesagt: Im devianzparadigmatischen Rahmen sind auch die Unterschiede zwischen wissenschaftlicher Analyse und populärwissenschaftlicher Aufarbeitung, zwischen empirischen Tatsachen und wilden Spekulationen weitgehend eingegeben (vgl. z.B.: Nordhausen/Billerbeck 1999).

Während dem 1998 erschienenen Untersuchungsbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages zugestanden werden kann, dass er hinsichtlich der allgemeinen Gültigkeit der Sektenklischees, der Opfer- und Krisentheoreme, vorsichtig mit dem populären Meinungsstand bricht und somit eine Annäherung an den angelsächsischen Forschungsstand ermöglicht, so wird dies für Scientology unter Vorbehalt gestellt; denn Scientology sei „weder repräsentativ noch typisch für neue religiöse und weltanschauliche Bewegungen und ‚Psychogruppen‘ [...], sondern im Gegenteil höchst untypisch“ (Enquete 1998: 371f). Wenn man diese Aussage mit dem Tenor der Untersuchung abgleicht, welcher besagt, dass zwischen allen untersuchten Gruppierungen die Unterschiede „erheblich größer als die Gemeinsamkeiten“ seien (Hemminger 1998: 2), dann wird das ohnehin kaum greifbare Ergebnis für Scientology, nämlich „untypisch“ im Vergleich zu diesen unterschiedlichen Gruppen zu sein, endgültig konterkariert.

Dabei wäre die Anwendung der allgemeiner formulierten Erkenntnis, dass es eine jeweils unterschiedliche „Qualität der Passung zwischen der Erwartung der Suchenden und den Angeboten und dem Milieu der Gemeinschaften“ gibt, welche über „Einstieg in die Gemeinschaft, Verbleib

oder Ausstieg“ entscheide,¹⁰ gerade in Bezug auf Scientology besonders interessant, weil Scientology über ein ausgesprochen zeitgenössisch anmutendes Angebot verfügt. Aber eine solche Möglichkeit sperrt sich gegen die problemorientierten und devianzparadigmatischen Sichtweisen und deshalb hat die politische Kommentierung diese „Passung“ erneut im Sinne pathologischer Paradigmen ausgedeutet. Nur geht sie nun von soziokulturell erzeugter, i.e. modernisierungsbedingter Orientierungslosigkeit und einer daraus folgenden Affinität zu den feste Orientierung versprechenden „Sekten“ aus (Adler 1998a: 1; Schätzle 1998a: 3) – obwohl sich dies dem Bericht so nicht entnehmen lässt.

Vielmehr regt der Bericht eine verstehende, teilweise sogar gesellschaftskritische Perspektive an, in der nicht unbedingt von Orientierungslosigkeit, sondern von kulturwertperspektivisch rationalen Orientierungen einer potenziellen Klientel und einem entsprechend konfigurierten Sektenangebot ausgegangen werden muss (Enquete 1998: 106ff). Damit rückt die „normale“ Gesellschaft als definierende Erzeugerin der Kulturwertperspektive und damit von „rationalen“ Orientierungen und Interessen in das Blickfeld einer Scientology-Analyse. Zumindest wird mit einer möglichen Passungsqualität angedeutet, dass die Möglichkeit bestehen könnte, dass in modernen Gesellschaften Weltbilder, Einstellungen und Sichtweisen (individuelle Dispositionen oder Handlungsorientierungen) erzeugt werden, die mit der scientologischen Weltanschauung oder dem scientologischen Produkt positiv korrelieren. Forschungstheoretisch ergibt sich daraus die Möglichkeit, die „individuelle Sekten-Disposition“ nicht als psycho-pathologische Nicht-Orientierung, sondern als kognitive Orientierung zu interpretieren. Nicht mehr allein Sinnverlust, kulturelle Orientierungslosigkeit oder psycho-soziale Labilität, sondern bewusstes Interesse, Zielgerichtetheit und gesinnungsethische Konvergenz könnten ebenso als gesellschaftlich erzeugte, individuelle Dispositionen interpretiert werden.

Die „Qualität der Passung“ deutet zumindest auf die Zulässigkeit eines sozialwissenschaftlichen Forschungsdesigns hin, in dem über die Kongruenzen eines modernen „Sekten-Angebotes“ und einer individuellen Nachfrage nach (kognitiven) Modernisierungsgütern nachgedacht werden kann. Im Gegensatz zu den pathologischen Dispositionen, aus denen die kulturelle Faktizität Scientologys (aller „Sekten“) letztlich nur als Zufall gefolgert werden kann,¹¹ könnte auf Basis der „Passungsquali-

10 So formuliert in einem Vorabdruck der Ergebnisse der Enquete-Kommission (Kopie im Archiv Christiansen): sinngemäßer Fundstellen nachweis in Enquete 1998: 106ff.

11 Aus der Orientierungslosigkeit folgt zwangsläufig eine zufällige Auswahl auf eine beliebige Orientierung, der Verlust von (Lebens-)Sinn kann durch

tät“ eine überprüfbare Theorie entwickelt werden. Denn individuelle Interessen, Zielgerichtetheiten und wertbezogenes Denken können nur durch spezifische Angebote erfüllt werden. Auch lassen sich Interessen, Ziele und Werte – wiederum im Gegensatz zu Nicht-Interessen, Nicht-Zielen und beliebigen Werten – positivieren. Und dies bietet vielleicht die Chance, eine verstehende Perspektive auf die subjektive Seite der kulturwertperspektivischen Axiomatik und der der „okzidental“ Rationalisierungsbewegung inhärenten Logik zu werfen.

2. Erkenntnisinteressen, Verlauf und Methoden

Mit den einleitenden Bemerkungen über die Problematik problemorientierter Perspektiven ist zugleich der Rahmen des Erkenntnisinteresses dieser Arbeit grob umrissen. Forschungsleitend für die Anlegung einer verstehenden Perspektive auf den gemeinhin als „Problem/Scientology“ thematisierten Sachverhalt, kann es nicht sein, die in Bezug auf neue religiöse Bewegungen seit nunmehr fast 30 Jahren ausgetretenen Stigmatisierungspfade zu vertiefen (vgl. dazu Usarski 1988: passim). Im Gegensatz zu den bisher im deutschsprachigen Raum veröffentlichten „Aufklärungsschriften“ über Scientology – deren gemeinsames Anliegen es war (und ist), aufzuzeigen, was Scientology aus „normalgesellschaftlicher“ Sicht alles *nicht* ist (keine Religion, keine Wissenschaft, keine Psychotherapie usw.) – soll hier über die Frage verhandelt werden, was Scientology aus ideologiekritischer (wissenssoziologischer) und soziologisch verstehender Perspektive ist.

Von entscheidender Bedeutung für diesen Versuch der Positivbestimmung wird der Begriff der (modernen) Kulturwertperspektive sein. Dieser, sehr weit gefasste und bewusst nicht trennscharfe Begriff kann als Synonym für den Rationalitätsrahmen der „hiesigen Werte- und Normalgesellschaft“ (Mucha 1992: 191) betrachtet werden. Die moderne Kulturwertperspektive bezeichnet eine allgemeine und milieuspezifische, also eine konsens- oder mehrheitsfähige Rationalitätsform. Sie ist weder mit einer milieuspezifischen oder individuellen Rationalität noch mit einer differenzierbaren, quasi-objektiven Bereichsrationalität (etwa der wissenschaftlichen Rationalität) zu verwechseln –

einen beliebigen Sinn kompensiert werden und die psychische Labilität produziert potentielle Opfer für jeden Zweck. Diese stereotype Sichtweise rechtfertigt auch die beliebige Anwendung des Devianzparadigmas auf alle „Sekten“ (vgl. z.B. Haack 1981; Singer/Lailich 1997). Auch in anderen Devianzforschungen, wie zum Beispiel der Extremismusforschung, sind solche Rationalisierungen weit verbreitet.

denn sie beansprucht deren integrativer Nomos zu sein. Man könnte sie auch als „demokratische Ideologie normativ-ethischer Konsense“ betrachten, die durch eine „konsensualistische Sprache“ eine „umfassende Einigkeit“ suggeriert, die so nicht existiert (Becker 1992: 158).

Im Rahmen dieser, die individuellen, subjektiven und lokalen Rationalitäten übergreifenden und die Bereichsrationalitäten integrierenden, modernen Kulturwertperspektive wird ein sozialer „Raum“ aufgespannt, „in dem das Gemeinsame inszeniert, bestritten und bestätigt werden kann“ (Eder 1998: 56). Wohlgemerkt: „Inszeniert“, denn die spezifisch unspezifische Rationalitätsform der modernen Kulturwertperspektive zeichnet sich dadurch aus, dass sie alle spezifizierbaren Rationalitätsgehalte durch normative Integration auf ein subjektiv plausibilisierbares Minimum abgesenkt hat (Loo/Reijen 1992: 157f).

Mit der Verwendung dieses, bewusst unscharf gefassten, Begriffes soll der Anforderung maximaler soziologischer Positivierungsmöglichkeiten des Gegenstandes bei gleichzeitig minimaler devianzparadigmatischer Präjudizierung Rechnung getragen werden. Gleichwohl gilt auch für einen „schwachen“ theoretischen Rahmen, dass seine Anwendung auf einen Gegenstand diesen im Sinne der Rahmenbedingungen „verbiegt“. Die Darstellung und Analysen der Scientology-Konstruktionen in den Kapiteln VI und VII stehen also weniger nur im Zeichen einer wissenssoziologischen Bestandsaufnahme als vielmehr auch einer idealisierenden Verdichtung von Wesensmerkmalen in Bezug auf den Rahmen.

Wie der Titel andeutet, unterliegt dieser Studie die These, dass Scientology als eine kulturelle Erscheinung betrachtet werden kann, die „jenseits der Devianz“ zu verorten ist; also als ein wesentlich „normalgesellschaftlich“ konturiertes Phänomen, dessen Substanz in der modernen Kulturwertperspektive bzw. in der okzidentalen Rationalisierungsbewegung angelegt ist. Anders formuliert: Da Scientology auf normative Funktionalisierung und Rationalisierung lebensweltlicher Prozesse dringt und als ideelle Sinnkonstante materiellen Erfolg, Individualitäts- und Machtgewinne in Aussicht stellt, knüpft sie an weit verbreitete Plausibilitäts- und gesellschaftlich erzeugte Nachfragestrukturen an. Insofern wäre Scientology kein Gegenentwurf zur modernen Gesellschaft und das scientologische Produkt bietet keine kulturwertperspektivische Alternative sondern Anpassungsoptionen. Um diese These zu verfolgen, ist es erforderlich, das scientologische Wirklichkeitsmodell nicht in hypothetischen Maximalabständen, sondern in seinen Kongruenzen zur „Normalgesellschaft“ zu erfassen und zu beschreiben.

Was als mutige These erscheint, muss angesichts der Qualität des vorherrschenden Wissensstandes über Scientology und die begrenzten

Ressourcen einer Dissertation relativiert werden. Vieles ist lediglich deskriptiver Natur, das meiste Differenzierungsarbeit und gegenstandsbezogene Aufarbeitung von Sachverhalten, die jeder Anwendung problemorientierter Perspektiven hätten voran gehen müssen, aber bisher weitgehend unterblieben sind. So dient ein großer Teil dieser Arbeit der Entzerrung der vielfach „verzopften“ (Spinner) Diskursstränge bzw. der Unterscheidung von Wissen und Meinung, von Information und Spekulation. Der erste Zweck dieser Arbeit ist, wie gesagt, die Positivierung des Gegenstandes, was zunächst eine Trennung von Gegenstand und Problem erfordert.

Dem vorläufigen Trennungsgebot folgend, beginnt die Studie mit einer kurzen Darlegung der grundlegenden Idee des scientologischen Wirklichkeitsmodells, die im wesentlichen eine psycho-medizinische Theorie über die Funktionsweise des menschlichen Verstandes ist. Das scientologische Wissen über die Verstandesmechanik ist bis heute von kardinaler Bedeutung für das scientologische Produkt. Aber auch die „spirituelle“ Scientology und die schließlich daraus geformte *applied religious philosophy* sind, wie zu zeigen sein wird, ohne diese Grundlegung nicht zu verstehen.

Das dritte Kapitel verfolgt den Zweck einer Entmystifizierung des Gegenstandes und zeichnet die sozialhistorische Entstehungsgeschichte der Scientology-Organisation von biographiespezifischen Aspekten der Idee über die wachsende Gegenöffentlichkeit bis hin zur institutionellen Gegenwart nach. Dabei folgt das Kapitel in groben Zügen einer kontextbezogenen Bedeutsamkeitslogik, in der zunächst die Person L. Ron Hubbard als individueller Ursprungs-kontext der Idee thematisiert wird. Von dort aus wird die Geschichte der Entwicklung und Institutionalisierung der Idee über den sukzessiven Bedeutungszuwachs anderer gesellschaftlicher Kontexte bis hin zur manifesten Organisationsstruktur der Gegenwart nachvollzogen. Zur Erstellung dieses Einstiegskapitels über den empirischen Gegenstand werden authentische scientologische Quellen, Forschungsergebnisse der angelsächsischen Religionssoziologie und empirisches (Zahlen-)Material benutzt, also drei Quellen, die aus unterschiedlichen und im Verlaufe der Arbeit zu thematisierenden, Gründen im öffentlichen Diskurs weitgehend unberücksichtigt bleiben.

Das vierte Kapitel ist der Versuch, sich dem substanziellen Wesen bzw. dem ideologischen Kern des scientologischen Wirklichkeitsmodells zu nähern. Diese Näherung erfolgt über die allen Gegenwartsdiskursen scheinbar gemeinsame Frage, ob oder inwieweit Scientology zu Recht oder zu Unrecht als Religion betrachtet wird oder werden kann. Neben dem vertieften Blick auf die religiösen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodell, bzw. des Hubbardschen Schrifttums, ist hier

der Fachdiskurs der angelsächsischen Religionssoziologie von besonderer, weil zweifacher Bedeutung. Zum einen ist er gegenwärtig der einzige Diskurs, der überhaupt einer im engeren Sinne wissenschaftlichen Betrachtungsweise genügt. Zum anderen offenbart die Analyse dieses Diskurses in seiner bereichsrationalen Fixierung auf spezifisch religiöse Aspekte eine grundlegende Problematik vieler soziologischer (Re-)Konstruktionen. Abgesehen nämlich von einem kleinen wissenschaftsimmanenten Fachdiskurs hat diese Konstruktion keine nennenswerte gesellschaftliche Bedeutung.

Wenn Soziologie aber eine empirische Handlungswissenschaft im Weberschen Sinne sein will, dann hat sie der Frage nachzugehen, auf welche subjektiven Wissensbestände oder Wirklichkeitskonstruktionen hin tatsächliches soziales Handeln stattfindet bzw. welches jene „Eigenart der Umstände“ ist, mit denen einem bestimmten Gegenstand eine bestimmte Kulturbedeutung zuwächst (vgl. Weber 1964: 212). Und was dies betrifft, so ist schon mit Blick auf diese Einleitung festzuhalten, dass das gesellschaftliche Handeln entweder in Bezug auf die Scientology-Konstruktion des öffentlichen Diskurses stattfindet oder aber – was die Scientology-Anhänger betrifft – in Bezug auf die authentische Konstruktion Hubbards.

Deswegen wird eine dezidiert religionssoziologische Perspektive in den weiteren Kapiteln keine Rolle mehr spielen. Vielmehr wird sie mit Blick auf die Aspekte der kulturellen Kontextualität, des sozialen Handelns einerseits sowie auf den Konstruktcharakter des Gegenstandes andererseits, durch die allgemeinen Perspektiven der verstehenden Soziologie und der Wissenssoziologie ersetzt. Ziel ist gewissermaßen eine soziologisch-sozialwissenschaftliche Erfolgsanalyse dieser beiden handlungstheoretisch bedeutsamen Konstruktionen vor dem Hintergrund der modernen Gegenwartsgesellschaft.

Den ausführlichen Analysen der authentischen Scientology-Konstruktion (Kap. VI) sowie der Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses (Kap. VII) ist ein kurzes fünftes Kapitel vorangestellt, in dem einige theoretische Verdichtungen in Bezug auf die moderne Kulturwertperspektive als Ideologie moderner Gesellschaften unternommen werden, weil sie jene gesellschaftliche Rahmenbedingung abbildet, in dem beide Konstruktionen sozial bedeutsam werden. Mit dem Bezug zur Axiomatik der modernen Kulturwertperspektive und der okzidentalen Rationalisierungsbewegung, so wie sie in den modernen Gesellschaften „geschichtsmächtig“ (Weber) geworden ist, ist ein gleichsam subjektiv-sozialer und ein soziologisch relevanter Standort benannt, der die Interpretationen vor einem Ableiten in die Beliebigkeit bewahrt. Die Präzisierung dieses gemeinsamen Standortes bzw. vor allem die Präzisierung

der Unterschiede, die sich zwischen einem normativen und einem wissenssoziologischen Bezug zur modernen Kulturwertperspektive ergeben, werden aus naheliegenden Gründen allerdings erst am Ende des fünften Kapitels unternommen.

Vor dem Hintergrund gemeinsamer kulturwertperspektivischer Rahmenbedingungen werden sowohl die Hubbardsche Scientology-Konstruktion (Kap. VI) als auch die Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses (Kap. VII) als subjektive Wirklichkeitsmodelle und damit als Widerspiegelungen dieser Rahmenbedingungen betrachtet.¹²

Das authentische scientologische Wirklichkeitsmodell – die Hubbardsche Konstruktion – ist der Inhalt des zweigeteilten Kapitels VI. Darin soll zunächst dessen ideologischer Kerngehalt im Zusammenhang mit der kulturwertperspektivischen Axiomatik moderner Gesellschaften dargestellt und analysiert werden (Teil A). Ziel ist es zu überprüfen, ob die dem scientologischen Wirklichkeitsmodell zugrunde liegenden basalen „Wahrheiten“ tatsächlich in nennenswerter Abweichung oder sogar im Gegensatz zur kulturwertperspektivischen Axiomatik der modernen Gesellschaft zu verorten sind. Daran anschließend (Teil B) soll der Blick auf das scientologische Produkt gerichtet werden, weil dies die handlungstheoretisch bedeutsame Schnittstelle ist, über die das scientologische Wirklichkeitsmodell mit der „Normalgesellschaft“ verbunden ist. Dabei geht es vor allem darum, zu überprüfen, welche empirische Gestalt der scientologische Glaube annimmt und ob er überhaupt im Sinne der eigenen Grundannahmen praktisch wird.¹³

In beide Teile des VI Kapitels werden unsystematisch kulturwertperspektivische „Beobachtungen“ über vergleichbare Aspekte in normalgesellschaftlichen Zusammenhängen eingeflochten. In der Summe ergeben die beiden Abschnitte eine Antwort darauf, ob es sich bei Scientology um einen kulturwertperspektivisch rationalisierten Irrationalismus handelt, oder aber ob es nicht angemessener ist, hier von einer irrationali-

12 Natürlich kann keines der beiden Wirklichkeitsmodelle die Komplexität der sozialen Wirklichkeit auch nur annähernd abbilden. Die Untersuchung von subjektiven Wirklichkeitsmodellen ist lediglich der „Versuch, sich analytisch an die subjektive Repräsentation der Realität anzunähern“ (Schulze 1993: 226)..

13 Irrelevant ist dabei die Frage nach den konkreten Wirkungen oder den Folgen der Anwendung der wesentlich psychotherapeutisch fundierten Verfahren. Eine soziologische Arbeit hat weder die Aufgabe noch die Möglichkeit „ein wissenschaftliches Urteil über den praktischen Wert“ oder den Nutzen „psychotherapeutischer Maßnahmen abzugeben“ und es ist auch nicht ihre Aufgabe, die „wissenschaftliche Validität“ psychologischer Modelle zu überprüfen (Berger 1972: 159). Ihr Thema kann allein die Feststellung der gesellschaftlichen Bedeutung solcher Verfahren und Modelle sein.

sierten Form des Rationalismus, i.e. der modernen Kulturwertperspektive auszugehen.

Das VII. Kapitel befasst sich mit der handlungstheoretisch bedeutsamsten aller Scientology-Konstruktion: der Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses. In wissenssoziologischer Perspektive macht es keinen Sinn, die im öffentlichen Diskurs verbreitete Scientology-Konstruktion auf ihren empirischen Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen; allein schon deshalb, weil die dort kursierenden Wissensfragmente zu meist subjektiv geriert worden sind und sich kaum im Rahmen eines theoretisch fundierten oder wenigstens begrifflich kohärenten Analysemodells präsentieren. In den wenigen Fällen, in denen ein nachvollziehbarer begrifflicher Analyserahmen Anwendung findet – etwa die „Werte- und Rechtsordnung des Grundgesetzes“ (Abel 1996b, Werner 2002, Diring 2003) oder das extremismustheoretische Demokratiemodell (Jaschke 1996) – ist in Bezug auf den Gegenstand kein Erkenntnisnutzen zu erwarten, da sich Scientology weder im Zusammenhang mit deutschen Justiziabilitätskriterien noch unter Gesichtspunkten extremismustheoretischer Demokratie-Eignung konstituiert hat. Zudem gilt die wissenssoziologische Binsenwahrheit, dass sich Ideen oder subjektive Wirklichkeitskonstruktionen nicht deswegen durchsetzen weil sie „wahr“ sind, sondern weil sie zu „gewissen sozialen Prozessen in einer bestimmten Beziehung stehen“ (Berger 1972: 159).

Einer Analyse zugänglich ist die Devianz-Konstruktion lediglich als „Phänomenologie des Bösen“, also als subjektive Wirklichkeitskonstruktion des öffentlichen Diskurses. Auch hier ist das Erkenntnisinteresse vornehmlich auf jenen normalgesellschaftlichen Rationalisierungsrahmen gerichtet, in dem die Konstruktion gesellschaftlich bedeutsam wird (hier: die moderne Kulturwertperspektive) sowie auf die bedeutsamsten Konstruktionselemente, mit denen der Gegenstand seinen spezifischen Charakter (hier: als Erscheinungsform maximaler gesellschaftlicher Devianz) gewinnt.

In der Schlussdiskussion schließlich sollen, in gebotener Kürze, jene intellektuellen Fäden (wieder) aufgenommen werden, die im Verlaufe der Arbeit aus praktischen Gründen fallen gelassen werden mussten oder aus methodischen Gründen keine Rolle spielen durften. Kern der Schlussdiskussion ist der Versuch, die „Gretchenfrage“ aller Scientology-Diskurse – nämlich warum „vernünftige“ Menschen Scientologen werden – unabhängig von devianzparadigmatischen Annahmen und auch unabhängig von möglicherweise falschen Selbsteinschätzungen ehemaliger Scientology-Anhänger, zu beantworten.

II. Ideelle Grundlagen des scientologischen Wirklichkeitsmodells

*„[E]ven the laws of Newton
can be found operative in thought“*

(L. RON HUBBARD)

Im Verlauf dieser Arbeit wird unübersehbar sein, dass dem scientologischen Wirklichkeitsmodell in ideeller Hinsicht (und damit notwendig auch in manch praktischer Konsequenz) eine ganze Reihe von unauflösbaren Widersprüchen unterliegen, die auch durch wohlmeinende Interpretation nicht wegrationalisiert werden können. Die Grundlage der meisten Widersprüche liegt in der kardinalen Bedeutung der „mechanischen“ Dianetik für das „spirituelle“ scientologische Wirklichkeitsmodell. Zwar gilt auch schon für die Dianetik, dass die in ihr entfaltete Logik, aller Freudschen Anteile zum Trotz (oder gerade deswegen), „alles andere als streng“ ist (Evans 1979: 111), aber die meisten Probleme erwachsen erst im Zusammenspiel mit den spirituellen Dimensionen der scientologischen Idee. Oft wird der Eindruck von Logik, von systematischer und inhaltlicher Kohärenz eher durch semantische Extravaganz suggeriert, und die Argumentationen münden nicht selten in Tautologien und Zirkel. Eine widerspruchsfreie Darstellung der scientologischen Idee bzw. des scientologischen Wirklichkeitsmodells wäre am Ende eine Fehlbeschreibung – denn so kohärent ist das scientologische Wirklichkeitsmodell nicht.

Falsch ist dagegen die Annahme, der Hubbardsche Entwurf sei ohne jede intellektuelle Substanz. Im Gegenteil: Die synkretistische Verquickung philosophiegeschichtlicher und religiöser Metathemen mit natur-

wissenschaftlichen Propädeutiken, Alltagsbeobachtungen und freudianischer Psychologie, die Verknüpfung von biographiespezifischem Wissen (Hubbards) und Jedermann-Wissen, die plakative Illustration der Kausalgesetze des Weltgeschehens anhand der Verstandesmechanik sowie die Diskussion historischer und aktueller (teilweise auch fiktiver) Ereignisse im Zusammenhang mit universalen Vernunft-Erwägungen und ur-amerikanischen Grundwerten sind nicht nur auf merkwürdige Weise kunstvoll, sondern bis zu einem gewissen Grad auch plausibel. In diesem komplexen Zusammenspiel vieler einzelner Komponenten und ihrer Verknüpfung zu einer anthropozentrischen Kosmologie einerseits sowie eines Produktes zur individuellen Bewältigung der gegebenen Wirklichkeit andererseits, unterscheidet sich das scientologische Wirklichkeitsmodell zumindest in seiner Anfangszeit deutlich von der intellektuellen Schlichtheit manch anderer religiöser (und säkularer) Wirklichkeitsmodelle. Gleichwohl ist es weit entfernt davon, eine hohe Attraktivität für intellektuelle Eliten zu bieten, wie Bainbridge meint (1987: 75).¹

1. Die dianetische Verstandesmechanik

Ungeachtet der theoretischen Möglichkeit, dass Hubbards Forschungsarbeiten über den menschlichen Verstand tatsächlich bereits in der 1930er Jahren ihren Anfang genommen haben könnten oder der von ihm aufgestellten Behauptung, dass bereits 1938 ein druckreifes Manuskript über Scientology existierte (vgl. CSI 1998a: 90),² beginnt die sichtbare

1 Weder in den scientologischen Schriften noch in der zahlreichen Aussteigerliteratur der 1990er findet man Anhaltspunkte dafür, dass Scientology tatsächlich eine „Intellektuellen-Religion“ sein könnte. In ihr bestätigt sich eher das abwägende Urteil von Evans, der über das Scientology-Klientel der 1970er Jahre vermerkte: „Es sind vielmehr die mit einer mittleren Intelligenz ausgestatteten, einigermaßen belesenen und an ihrer Persönlichkeit interessierten Menschen, denen aus irgendeinem Grund keine Möglichkeit geboten wurde, eine vertiefte Bildung zu erlangen, oder die aufgrund ihres Naturells nicht dafür prädestiniert sind, auf die die Scientology die größte Faszination ausübt (Evans 1979: 148). Und vom Inhalt einiger neuerer Scientology-Schriften, etwa die universalen Moralregeln aus „Der Weg zum Glückseligkeit“ (Hubbard 1981) oder die religiösen „Gruppenprozesse“ (vgl. LRH-L 1999: 511ff), dürfte selbst schon eine „einigermaßen belesene“ Klientel abgeschreckt werden.

2 Hubbard selbst hat den Beginn seiner Forschungen kontinuierlich zurückdatiert. Je nach benutzter Quelle finden sich auch in den aktuelleren Scientology-Schriften und den Neuauflagen der Hubbardschen Werke stets andere Daten, wobei der Terminus: „zu Beginn 30er Jahre“ am häufigsten genannt wird. In einem neueren Werk findet man sogar noch immer die Nennung

Geschichte Scientology im Mai 1950. In diesem Monat erscheint in dem amerikanischen Science-Fiction Magazin „*Astounding Science Fiction*“ ein gut vierzig Seiten langer Aufsatz mit dem Titel „*Dianetics: A New Science of Mind*“, der im selben Monat durch die gut 400 Seiten umfassende Buchpublikation „*Dianetics: The Modern Science of Mental Health*“ (Hubbard 1950a)* ergänzt wird.³

Die Dianetik kann als Fundament oder auch erster Teil der Idee Scientology begriffen werden, wobei das heutige Verständnis von Scientology die Inhalte der Dianetik einschließt. Der Anspruch der Dianetik besteht darin, eine präzise Wissenschaft über die Beschaffenheit und die Funktionsweise des menschlichen Verstandes (*mind*) zu sein (vgl. Hubbard 1950a: 213). Dabei gilt der Verstand als mechanisch determiniert und seine Funktionsweise wird analog zur Funktionsweise des frühen Computers, also im Sinne einer Datenverarbeitungsmaschine der 1950er Jahre, abgehandelt.⁴ Hubbard vermerkt dazu, dass er erkannt habe, dass „der menschliche Verstand ein Problem der Ingenieurwissenschaften sei, und daß sich alles Wissen schließlich herausfinden ließe, wenn man mit dem Ansatz der Ingenieurwissenschaften an die Sache heranginge“ (Hubbard 1950b: 11). Soweit der Dianetik also eine mechanische Funktionstheorie des Verstandes unterliegt, ist die Selbstperzeption als „Ingenieurwissenschaft“ (Hubbard 1950a: 281) durchaus anschaulich.

Da der Verstand als kardinale Steuerungseinheit des menschlichen Körpers und seiner Funktionen aufgefasst wird, lassen sich Dysfunktionalitäten des Letzteren wesentlich durch Beeinträchtigungen der Funkti-

des Jahres 1923 – ein Zeitpunkt, zu dem Hubbard 12 Jahre alt war (vgl. CSI 1993b: 541). Faktisch gibt es keinen Nachweis für irgendeine forschende Tätigkeit Hubbards „auf dem Gebiet des menschlichen Geistes“ vor dem Erscheinen der Dianetik und – unter Grundlegung eines akademischen Forschungsbegriffs – auch danach nicht.

* Die hier genannten Jahreszahlen der Werke „Hubbard 1950“ bis „Hubbard 1973“ entspricht nicht den Daten der tatsächlich benutzten Ausgaben. Die korrekten Angaben der benutzten Ausgaben sowie die Begründung für diese Vorgehensweise finden sich im Literaturverzeichnis (A: Primärliteratur Scientology).

3 Dieses erste Buch – von Hubbard und den Scientologen auch „Buch eins“ (*book one*) genannt – ist bis heute der Klassiker und zugleich der noch immer (bzw. wieder) meistbeworbene Bestseller im Verkaufsprogramm der Scientology-Organisation. Obwohl keine eindeutigen Zahlen über die tatsächliche Auflagenstärke erhältlich sind, variieren auch seriöse Schätzungen zwischen 12 und 15 Millionen bis heute verkaufter Exemplare (vgl. Patterson 2000). Unbestritten ist in jedem Falle der offizielle Bestseller-Status zur Zeit des ersten Erscheinens des Buches (Newsweek 1950).

4 Die Analog-Betrachtung des Gehirns als „Computer“ ist vor allem in der Psychologie weit verbreitet (vgl. Schmidbauer 1998: 357)

onsfähigkeit des Ersteren verstehen.⁵ Weil aber der (gesunde) Verstand eine perfekte, jeden Irrtums unfähige Datenverarbeitungsmaschine ist, können alle Fehler auf die Verarbeitung „falscher“ Daten zurück geführt werden (ebd.: 30f, 64). Diese falschen Daten werden in Situationen physischen oder seelischen Schmerzes, eines bewussten Erlebens, durch einen besonderen Teil des Verstandes, den reaktiven Verstand, aufgezeichnet und als materielles Bild (*picture*) der Gesamtsituation gespeichert.

Im Gegensatz zum analytischen Verstand (*analytical mind*), der alle Daten „bewusst“ und damit differenziert aufzeichnet, speichert der reaktive Verstand (*reactive mind*)⁶ alle Daten als undifferenzierten Datensatz in einer (Daten-)Bank (*bank*). Diesen falschen Datensatz nennt Hubbard Engramm (*engram*). Alle spezifischen, sinnlichen Umstände im Moment der erfahrenen Bewusstlosigkeit,⁷ sind in den Engrammen mit der Erfahrung von Schmerz (*pain*) gleichgesetzt. Im Falle einer erneuten Konfrontation mit einem oder mehreren Aspekten der gespeicherten Bilder wird das Engramm als ganzes restimuliert, und auf Seiten des Individuums setzen unbewusste Verdrängungsmechanismen ein, um den scheinbar drohenden Schmerz zu vermeiden. Auf diese Art werden dem analytischen Verstand „falsche“ Daten zur Verarbeitung vorgelegt, die jener zwar korrekt (i.e. mechanisch) verarbeitet, die aber in der Konsequenz notwendig zu irrationalen Handeln oder Denken führen. Ein in dieser Weise fehlgeleitetes Denken oder Handeln bezeichnet Hubbard als „Aberration“ (*aberration*), was „im Wesentlichen“ bedeutet, „sich zu irren, Fehler zu machen oder fixe Ideen zu haben, die nicht wahr sind“ (Hubbard 1950a: 513). Auf der Basis dieses Funktionswissens über den menschlichen Verstand wird in der Dianetik ein praktisches Therapieverfahren entfaltet (*Auditing*), mit dem das Ziel der Auslöschung der Engramme durch „Bewusstmachung“ im Sinne einer psychotherapeutischen Erinnerungsarbeit verfolgt wird.. Wesentliches Hilfsmittel ist dabei seit Ende der 1950er Jahre das Hubbard-E-Meter,⁸ das die materialistische Logik der Dianetik, i.e. des Auditing unterstreicht.⁹

5 Das intellektuelle Substrat der Hubbardschen Verstandestheorie findet in sich in Kurzform in seinem Artikel „The Analytical Mind.“ *Astounding Science Fiction*, Oktober 1950 (TB 1979, Vol. I: 37ff). Sofern nicht ausdrücklich anders vermerkt, sind alle in den Fußnoten genannten Aufsatztitel von L. Ron Hubbard verfasst.

6 „[...] once called the ‘unconscious’ mind“ (Hubbard 1951b: I, 9).

7 Mit Bewusstlosigkeit werden alle Momente der Verminderung des Bewusstseins bzw. der „Schwächung der Funktionskraft des analytischen mind“ bezeichnet (Hubbard 1950a: 514).

8 Dabei handelt es sich – vereinfacht gesagt – um ein Gerät zur Messung des Hautwiderstandes, das, insoweit es bestimmte Emotionen als physische

Da die Engramme von Hubbard als „einzige Ursache aller Geisteskrankheiten“¹⁰ angesehen wurden und die Dianetik eine „systematisch aufgebaute Wissenschaft vom Denken“ sei, deren Erkenntnisse „Grundnatur und [...] Wirkungsweise des menschlichen Geistes“ umfassen und dadurch eine „therapeutische Technik“ begründet werde, mit der „alle nicht organischen Geistesstörungen und alle organischen psychosomatischen Leiden mit der Gewissheit völliger Heilung in beliebigen Fällen behandelt werden können“ (Hubbard 1950a: 18ff, Hervorhebungen, G.W), sind bereits 1950 Reichweite und Anwendungsbereich der Dianetik als näherungsweise universal proklamiert. Soweit durch Anwendung des Auditing, der Verstand durch Auslöschung (*clearing*) aller Engramme im reaktiven Verstand von „falschen Daten“ befreit werden kann, ist er in einen natürlichen Funktionszustand zurückgesetzt – und ein auf den Überlebensbefehl reduziertes biologisches Evolutionsprogramm kann entsprechend störungsfrei ablaufen. Der Zustand des „optimalen Individuum[s]“, des funktionierenden Menschen, des *Clear*, ist erreicht (Hubbard 1951c: 62; 1950a: 21). Dieser Zustand ist jener der geistigen Gesundheit, ein auch hier schon „Vernunft“ (*reason*) genannter Zustand funktionaler Verhaltensrationalität mit Blick auf ein optimiertes biosoziales „Überleben“ (den Selbsterhaltungszweck), das seinerseits das einzige Ziel des Menschen sowie des Lebens überhaupt ist (vgl. Hubbard 1950a: 33ff).

(elektrische) Reaktionen misst – analog zur Funktionsweise eines Lügendetektors verwendet wird (Whitehead 1987: 142ff; Tournetzy/Carter o.J: passim). Das „E-Meter“ wird als Oberbegriff über die verschiedenen Varianten des Gerätes verwendet, das zwar schon 1951 als scientologisches Hilfsmittel präsentiert wird (vgl. TM 1952), aber erst Ende der 1950er/Anfang der 1960er Jahre seine überragende Bedeutung gewinnt (Whitehead 1987: 143f; anderer Ansicht: Frenschkowski 1999a) – und erst zu dieser Zeit werden offizielle Gebrauchsanleitungen veröffentlicht (Hubbard 1961, ders. 1965b; ders. 1966).

- 9 Da alle Daten im reaktiven Verstand als *materielle* Bilder in Form von elektrischen Ladungen gespeichert sind und der Abruf der Engramme messbare körperliche Reaktionen (Unruhe, Nervosität, Angst usw.) hervorruft, werden die Therapieverfahren so lange durchgeführt, bis die Messnadel des E-Meter keine Reaktion mehr aufweist, bzw. gleichbleibende Stellung erreicht hat (*end phenomena*). Dies ist der Punkt, in dem die „Entladung“ der Spannung, als bewiesen gilt. Der zu therapierende Sachverhalt (das Engramm) gilt als gelöscht und löst keine „irrationalen“ (schwankenden) körperlichen Reaktion mehr aus. Allgemein zu den Auditing-Verfahren Kin 1992 (passim) sowie Whitehead 1987 (125ff, 194ff). Speziell zu den E-Meter-Verfahren des Auditings, Hubbard 1961; ders. 1965b sowie Kin 1992 (81ff).
- 10 Worunter die von Hubbard sehr weit gefassten „psychosomatischen“ Krankheiten fallen, die – wie bis heute behauptet wird – „70 Prozent der bekannten Krankheiten des Menschen ausmachen“ (Hubbard 1950a: 18).

Dies ist in kurzen Worten der Kern der Dianetik und die ideelle Grundlage der scientologischen Weltanschauung und der meisten der bis heute gültigen Therapie-Techniken im Bezug auf psychosomatische oder körperliche Probleme des Menschen. Durch die erfolgreiche Anwendung dianetischer Methoden werden die Intelligenz, die Reaktionsfähigkeit, das Sehvermögen (usw.) erhöht, weil die Daten im Verstand schneller, besser, direkter und vor allem störungsfrei und deswegen richtig verarbeitet werden. Die weltanschauliche Wissensdimension bezieht sich nur auf die Akzeptanz eines material-psychologischen Funktionsmodells des Verstandes, in stark freudianisch geprägter Sichtweise (vgl. HDRF 1951: 8f).

Auch wenn die Dianetik über die „Standard-Dianetik“ (1974) bis zur „Dianetik der neuen Ära“ („*New Era Dianetics*“ – vgl. Hubbard 1979a) weiterentwickelt wurde, so lässt sich doch alles Spätere als Variation dieser prinzipiellen Idee ausdeuten, wobei es allerdings zur nachhaltigen Durchdringung/Komplementierung dieser Idee mit den Prinzipien der Idee „Scientology“ gekommen ist. Völlig zu Recht vermerkt Hubbard: „Dianetics was the basic discovery which led to and was the reason for Scientology“ (1975a: iii).

2. Die Spiritualisierung der Dianetik: Scientology

Die Frage nach den zentralen Unterschieden zwischen der Dianetik und der Scientology sind schwierig zu bestimmen, da sie sowohl zeitlich als auch inhaltlich fließend sind.¹¹ Bei genauerer Betrachtung findet man kaum ein eigenständiges scientologisches Thema, das nicht auch schon in der Dianetik zumindest angesprochen wäre.

Der von Hubbard zwischenzeitlich konstruierte fundamentale Unterschied zwischen einer psychotherapeutisch-materiell orientierten Dianetik und der „spirituellen“ Scientology ist so klar nicht.¹² So finden sich

11 Zwischen September und November 1952 erscheint der Begriff Scientology erstmals im Titel dreier Monographien.

12 Vgl. „Dianetics vs. Scientology“ (HCO B v. 22.4.1969 in TB 1979, Vol. VI: 338). Noch 1954 behauptete Hubbard sogar die Synonymität der Begriffe. „Scientology“ (i.e. die Wissenschaft Scientology) sei bereits im Jahre 1938 von ihm so benannt worden. Im Jahre 1947 (sic!) habe er – Hubbard – dann aus „Sicherheitsgründen“ und zu „Testzwecken“ den Namen Scientology durch Dianetik ersetzt und habe dann die „*Original Thesis*“, die im noch früheren Manuskript den Titel „*Scientology: A New Science*“ trug, veröffentlicht. Diese sei bis auf die Auswechslung der Wörter Dianetics/Scientology identisch. Erst 1952 habe er sich entschlossen, der Diane-

der spirituelle Überbau, die verschiedenen „Wahrheiten“ über das Leben und seine Gesetze zum größten Teil schon Ende 1950 und Anfang 1951 als Thema verschiedener Hubbard-Vorträge über die Dianetik (vgl. CSI 1993b: 709f). Umgekehrt gelten die universalen Wahrheiten über das Leben notwendig auch für die ältere Dianetik, die ihrerseits bis heute den Kernbestand des Produktes Scientology bildet.¹³

Man könnte den wesentlichsten Unterschied in der Spiritualisierung der Verstandesmechanik sehen. Mit dem so genannten Thetan (*thetan*) wird eine der dianetischen Verstandesmechanik übergeordnete, nicht-mechanische Bewusstseinsstufe eingeführt (*awareness of the awareness-unit*). Der „sich seines Bewusstseins bewusste“ Thetan wird als synonymem Begriff des spirituellen Lebewesens Mensch, als Identität und Persönlichkeit im eigentlichen Sinne definiert (vgl. Hubbard 1952b: 68; ders. 1952a: 20): „One does not speak of MY thetan. [...] One would speak of ME (Hubbard 1952b: 68). Etwas vereinfacht ausgedrückt, ist der Thetan jene menschliche Einheit, die in ihrer personalisierten Erscheinung als freies und autonomes Individuum den Verstand bedient oder über den Gebrauch des Verstandes den Körper benutzt.“¹⁴

Ebenso wie die Dianetik ist auch Scientology als „Ingenieurwissenschaft“ konzeptualisiert, in der auf Grundlage des dianetischen Funktionswissens vorwiegend Techniken entworfen werden. Diese richten sich nun nicht mehr auf Körper und Verstand sondern auf den Thetan, also die Persönlichkeit (vgl. Hubbard 1956a: 11). Das Ziel der auf den The-

tik ihren ursprünglichen Namen „Scientology“ zurückzugeben (vgl.: JoS, Issue 28-G, 1954, TB 1979, Vol. II: 46). Als Randbemerkung sei hier angefügt, dass nichts dafür spricht, dass die „*Original Thesis*“ (Hubbard 1951h) tatsächlich zeitlich vor der Dianetik verfasst worden ist, da sie schon eine ganze Reihe bedeutsamer scientologischer Spezifika enthält (z.B. acht statt vier Dynamiken), die in der Dianetik (Hubbard 1950a) nicht einmal erwähnt werden.

- 13 Insoweit macht es nur begrenzt Sinn, zwischen Scientology und Dianetik zu unterscheiden, weshalb im Folgenden allgemein der Begriff Scientology verwendet wird. Andererseits sind – und dies wird im Laufe der Arbeit zu zeigen sein – die Grundlegungen aus Hubbards erstem Dianetik-Buch noch immer von überragender Bedeutung. Deshalb werden die Begriffe „Dianetik“ und „dianetisch“ überall dort verwendet, wo ein direkter Bezug zum Inhalt des „book one“ (Hubbard 1975b: 52) gegeben ist.
- 14 Die Annahme, dass das Denken funktionalen Charakter in Bezug auf psychische Instanzen hat, gehört zu den Grundannahmen der Psychologie. Rohrer betont in seinem Standardwerk als „gesicherte“ Feststellung: [D]as Denken hat *funktionalen* Charakter, es ist ein Hilfsmittel im Dienste anderer psychischer Vorgänge. Neben dem Wahrnehmen und dem Gedächtnis ist das Denken die wichtigste und leistungsfähigste Methode zur Erreichung der Ziele, die von den Trieben, Interessen und Willenserlebnissen gesetzt werden“ (Rohrer 1988: 350).

tan gerichteten Prozeduren, der Therapieformen oder Techniken ist, analog zum dianetischen Ziel, im Suchen, Finden und Beseitigen von Störungsquellen hinsichtlich optimaler Funktionalität zur Erfüllung des, nun weniger biologisch-gesundheitlichen als vielmehr spiritueller, persönlich gefassten, Überlebensbefehls zu sehen. Der Zustand optimaler menschlicher Geistesfunktionalität, im Sinne einer „*computational accuracy*“, ist und bleibt als Rationalität (*rationality*) oder Vernunft (*reason*) versprochen.¹⁵ Und auch hier trägt der Idealtyp zunächst den Titel des Clear, der jetzt aber nicht mehr nur den funktionierenden Verstand sondern auch das zum sich-selbst-bewussten Subjekt befreite Individuum meint, welches zur Verfolgung seines Überlebensziels willentlich und vollständig über seinen Verstand verfügen kann.

Mit der Spiritualisierung, qua Scientologisierung, des dianetischen Grundwissens verändert sich also nicht unbedingt der Grundcharakter des dianetisch-mechanischen Weltbildes, sondern es ändert sich das dieses Weltbild legitimierende Wissen, welches jetzt zunehmend als universal-anthropologische Theorie über das Leben und seine Gesetze entfaltet wird. Mit der Einführung einer immateriellen geistigen Lebensursache (*theta*), bzw. des Thetanen als anthropologisierte Variante des *theta*, wird die mechanische Umsetzung des Überlebensbefehls durch den Verstand zur bewussten Willensäußerung des Lebensprinzips erklärt.

Aus soziologischer Sicht könnte man über diesen Sachverhalt befinden, dass damit die dianetische Verhaltenstheorie durch eine scientologische Handlungstheorie ergänzt (nicht ersetzt) wird. Sinngemäß tragen die Mitte der 1960er Jahre neu eingeführten formalen Graduierungsstufen über dem dianetischen Clear die Bezeichnung des „*Operating Thetan*“, also der aktiv handelnden Persönlichkeit (Hubbard 1957b: 20f).¹⁶ Allerdings bleibt letztlich offen, worin sich richtiges Verhalten (des dianetischen Clear) vom bewussten Handeln (des operierenden Thetanen)

15 Der bestmögliche Zustand im Sinne eines geronnenen Rationalitäts- oder Vernunftzustandes, sowie die ihn anzeigenden Indikatoren, bleiben inhaltlich stets unverändert – selbst in der jüngsten Fassung des Clear als „erleuchtete Persönlichkeit“ (CSI 1998a: 16). Vgl. „Dianometrie: Your Ability and the State of Mind. *Astounding Science Fiction*, January 1951 in TB 1979, Vol. I: 69; vgl. auch DAB, Vol. 2, No. 3 (September 1951) in TB 1979, Vol. I: 149.

16 Zeitweise hatte Hubbard den *Operating Thetan* als eigenständige dritte Stufe über dem *MEST-Clear* der Dianetik und einem nicht genau bestimmten *Theta-Clear* der frühen scientologischen Lehre eingeführt (vgl. Hubbard 1957b: 17ff). Im „*Technical Dictionary*“ von Dianetik und Scientology werden insgesamt 12 Definitionen für den Clear gegeben (Hubbard 1975b: 75f; vgl. dazu auch den Artikel *Operating Thetan*, ebd.: 279f).

in der sozialen Wirklichkeit unterscheidet, wenn für beide die Verfolgung der gleichen „objektiven“ Ziele unter den gleichen äußeren Bedingungen gelten. Der Unterschied wäre allein darin zu sehen, dass ein Verhalten nicht rational begründet werden kann, während das bewusste Handeln unter Verweis auf den zwingenden Charakter der objektiven Ziele und die Kenntnis der gegebenen Bedingungen rational gerechtfertigt werden kann. Mit anderen Worten: Es ist die reflektierende Bezugnahme zu einem Begründungswissen, mit dem ein Verhalten zum begründbaren und sinnhaften, also zum rationalen und vernünftigen Handeln wird.¹⁷

Dieses von Hubbard vorwiegend in Form von Axiomen entfaltete Begründungswissen ist der eigentliche Kern dessen, was die ideologische Spezifik Scientologys ausmacht. Während der dianetische Clear eher einem *tabula-rasa*-Menschen gleicht (vgl. Kaufman 1972: 44), körperlich und geistig gesund, i.e. voll funktionstüchtig, so war seine Umsetzung des evolutionären Überlebensbefehls in gewisser Weise arational, da es ihm an Wissen über diesen Sachverhalt (den Überlebensbefehl) sowie an rationalen Techniken zu seiner Umsetzung mangelt. Indem das dianetische Original-Produkt (das Wissen über die Verstandesmechanik und die Therapietechniken) von einem weltanschaulichen Rechtfertigungs- oder Begründungswissen ergänzt wird, erhält das scientologische Produkt seine charakteristische Zweigleisigkeit als therapeutische Technik (Auditing) und als Weltanschauung (Ausbildung). Man könnte sagen, durch den scientologischen Überbau erhält die dianetische Praxis eine handlungstheoretische Richtung.

3. Die Entwicklung zur „applied religious philosophy“

Im gegenwärtigen Selbstverständnis firmiert das scientologische Wirklichkeitsmodell unter dem kosmologisch-religiösen Bezüge andeutenden Begriff der „anwendbaren religiösen Philosophie“ (*applied religious philosophy*). Über diese wurde mit Recht vermerkt:

„Attempts to describe its contents easily deteriorate into a chaos of minor concepts since Scientology lore covers everything from an explanation of the origins of the physical universe to a system for organising one's business activi-

17 Tatsächlich analogisiert Hubbard den Unterschied zwischen „reaktivem Verhalten“ und „aktivem Handeln“ als Unterschied zwischen irrational und rational (vgl. Hubbard 1975b: 334, 335).

ties; and both the lofty and the trivial notions always turn out to be, on some level, inextricably connected“ (Whitehead 1974: 549).

Dies trifft den Charakter des scientologischen Wirklichkeitsmodells der Gegenwart recht genau, denn dessen markantestes Merkmal ist eine komplexitätsbedingte Unübersichtlichkeit, die zuallererst der unüberschaubaren Größe des Hubbardschen Gesamtwerkes geschuldet ist. Allein zwischen 1950 und 1968 (der Formations- und Institutionalisierungsphase der Organisation, s.u. Kap. III, 3.1) erscheinen über 70 Publikationen unter dem Namen L. Ron Hubbards und bis zu seinem Tod 1986 waren es über 100 (vgl. CSI 1993b: 708ff). Wenn man aus den Veröffentlichungszahlen von 1993 einen Trend extrapolieren kann – denn mit Hubbards Tod endeten die Publikationen keineswegs – dann dürfte es gegenwärtig (im Jahre 2003) weit mehr als 150 Buchpublikationen und längere Broschüren geben, die direkt oder indirekt auf L. Ron Hubbard zurückgeführt werden.¹⁸

Zwischen 1950 und 1965 hielt Hubbard unzählige öffentliche und halböffentliche Vorträge, viele auf mehrtägigen und oft von ihm selbst oder einer seiner zahlreichen Stiftungen und Institute organisierten Konferenzen, von denen nach Aussagen der Organisation ca. 3000 auf Tonband aufgezeichnet wurden.¹⁹ Dazu kommen einige aufgezeichnete ältere Filmdokumente. Der komprimierteste und insgesamt authentischste Einblick in das komplexe Werk Hubbards dürfte sich aus den 12 bzw. 8 Bände starken Sammelbänden: „(The) *Technical Bulletins of Dianetics and Scientology*“ (TB 1979) und „(The) *Organisation Executive Course. An Encyclopedia of Scientology Policy*“ (OEC 1976) gewinnen lassen. Beide Sammelbände enthalten unter anderem eine Vielzahl von kurzen

18 Die Nennung von genauen Zahlen ist unmöglich, denn von Beginn an zeichnet sich ein Trend ab, der seit Mitte der 1980er Jahre zur gängigen Praxis geworden ist. Gemeint ist die Neuzusammenstellung von älteren Materialien unter neuen Titeln, der Druck von einzelnen Kapiteln oder Abschnitten aus größeren Monographien oder Sammelwerken in Form von Broschüren, Sonderausgaben und Sonderauflagen. Verschiedene Monographien erscheinen als Neuauflagen, sind aber inhaltlich ergänzt oder verkürzt worden, ohne dass dies vermerkt worden wäre. Mittlerweile erscheinen die meisten Schriften auch nicht mehr als Hubbardsche Originale, sondern sie werden von der Organisation herausgegeben mit dem Zusatz: „based on the works of L. Ron Hubbard“. Die Organisation nannte zuletzt 38 Monographien als originale (und auf Scientology bezogene) Monographien Hubbards (vgl. CSI 1998a: 244; dazu auch Frenschkowski 1999b: 6ff u. ders. 1999a).

19 Vgl.: http://profile.lronhubbard.de/p_jpg/mat.htm vom 21.05.2004. Allerdings finden sich im Überblick der „vollständigen“ Materialien aus dem Jahre 1993 nur etwa 150 aufgezeichnete Vorträge (vgl. CSI 1993b: 708ff).

Aufsätzen und Artikeln, die Hubbard in der scientologischen Frühzeit für verschiedene dianetische und scientologische Periodika²⁰ geschrieben hat. Hier spiegeln sich auch die Inhalte der parallel erscheinenden Monographien, oft in wesentlich präziserer Form. Der Hauptbestandteil der Sammelbände sind mehr oder weniger kurze Anweisungen und Richtlinien in Bezug auf das Produkt und die Organisation Scientology, die vor allem in der Zeit zwischen 1954 (bes. ab 1959) und 1979 erschienen sind. Diese als „*HCO Bulletins*“ (HCO B)²¹ und „*HCO Policy Letters*“ (HCO PL)²² erschienenen Schriftstücke sind schließlich zu den genannten Sammelwerken mit insgesamt weit über 10.000 Seiten Inhalt zusammengestellt worden. Mit Blick auf die „vollständige Liste“ der scientologischen „Bücher und Materialien“ (CSI 1993b: 708ff) ist es also gut möglich, dass Hubbards Werk in quantitativer Hinsicht tatsächlich „das größte Gesamtwerk über den menschlichen Verstand und Geist“ repräsentiert (CSI 1995b:89). Insoweit muss jede Darstellung oder Analyse dieses Werkes stark reduzierend sein.

Andererseits muss betont werden, dass sich auch kaum ein thematisches Gesamtwerk mit mehr Wiederholungen Redundanzen finden lassen dürfte. So kann zum Beispiel für die Zeit zwischen 1968 und 1986, in der über 40 Publikationen unter dem Namen Hubbards veröffentlicht wurden, festgestellt werden, dass es sich dabei ganz überwiegend um

20 Vgl. zu den scientologischen Periodika die ausführlichen Anmerkungen im Literaturverzeichnis (A: Primärliteratur Scientology → Zeitschriften).

21 Die „*Bulletins*“ des HCO (*Hubbard Communications Office*), die ca. seit 1955 und in zunehmender Häufigkeit ab 1959 erscheinen, sind die Nachfolger der in loser Folge bis ca. 1958 erschienenen „*Dianetic Auditor's Bulletins*“ (DAB) und der „*Professional Auditor's Bulletins*“ (PAB). Die Inhalte der, im Vergleich zu den DAB und PAB zumeist deutlich kürzeren, *HCO Bulletins* (HCO B) beziehen sich auf die Gestaltung und die Ausführung der scientologischen Therapie-Techniken. Zusammengefasst sind sie in 12 Bänden unter dem besagten Titel „*The Technical Bulletins of Dianetic and Scientology*“ (TB 1979). Die ab 1980 erschienen *Bulletins* sind entweder revidierte Wiederausgaben älterer Anweisungen, die sich – ebenso wie vereinzelte neue Anweisungen – teilweise sprachlich stark von den Originalen unterscheiden. Insofern sind die Spekulationen, dass diese nicht mehr von Hubbard selbst verfasst wurden, berechtigt (vgl. dazu HCO B 1979; HCO B 1980, HCO B 1981; HCO B 1982/83; HCO B 1984).

22 Die „*Policy Letters*“ des HCO sind Anweisungen Hubbards in Bezug auf alle innerorganisatorischen (Verwaltung-)Angelegenheiten. Als *Policy Letters* erscheinen sie ebenso wie die *HCO-Bulletins* vorwiegend in der East-Grinstead-Zeit, also ab etwa 1958/59. Zusammengefasst erscheinen sie mittlerweile in Form von acht großvolumigen Bänden als „*The Organization Executive Course. An Encyclopedia of Scientology Policy*“ (OEC 1976). Vgl. zu *Bulletins* und *Policy Letters*: „Policy: Source of“, HCO PL v. 5.5.1965 in OEC-0: 336f.

Zusammenstellungen alten Materials durch Dritte handelt, sei es in der Form, dass Inhalte aus früheren Werken unter neuen Überschriften zusammengestellt wurden, oder dass Inhalte der HCO B und der HCO PL oder Abschriften aufgezeichneter Vorträge herausgegeben wurden (vgl. CSI 1993b: 757ff). Nach 1986 hat sich die Publikationsrate von Büchern und Broschüren sogar noch weiter erhöht, obwohl es sich jetzt – nach Hubbards Tod – notwendigerweise ausschließlich um die Wiederverwertung alten Materials handelte (ebd.: 776ff).

Tatsächlich hatte Hubbard schon seit „*Mission into Time*“ (1973), die eher wie ein literarisch-romantischer Rückblick auf seine eigenen „Entdeckungsreisen“ zu lesen ist und in ihrem wenig technischen und eher belletristischen Tonfall an das ebenso untechnische Werk „*Have You Lived Before this Life?*“ (Hubbard 1960) anknüpft keine Monographie mehr veröffentlicht sondern sich überwiegend in Form von *Bulletins* und *Policy Letters* geäußert. Einzig die „*Hymn of Asia*“ (Hubbard 1974) – eine merkwürdige Dichtung, die schwerlich als normales Buch bezeichnet werden kann – könnte ein Originaltext der späteren Jahre sein. Zumindest ist es keine von Mitarbeitern der Organisation zusammengestellte Sammlung früherer Texte oder interner Anweisungen, sondern ein eigenständiges Werk. Dessen Entstehung wird allerdings vom Herausgeber auf die Jahre 1955/56 zurückdatiert (vgl. ebd.: Vorwort, o.S.).

Bei noch schärferer Betrachtung, die freilich spekulativen Charakter haben muss, gibt es seit Hubbards „*Book of Case Remedies*“ von 1964, die eine kurze 24-seitige Erläuterung zu den neuen Graduierungsstufe des *Operating Thetan* enthält, sonst aber aus einer Sammlung von *Bulletins* besteht, keine wirklich inhaltlich eigenständige neue Veröffentlichung. Möglicherweise kann man die kleineren und sehr technischen Bücher über den Gebrauch des E-Meter („*E-Meter-Essentials*“, „*The book of E-Meter Drills*“, „*The Book Introducing the E-Meter*“ von 1961, 1965 und 1966) als thematisch eigenständigen Komplex betrachten. Andererseits war das E-Meter schon in der frühen 1950er Jahren im Gebrauch und mit Blick auf den rein technisch-formalen Inhalt enthalten diese Schriften keinerlei ideelle Neuorientierung. Abgesehen von den *E-Meter-Essentials* erscheinen die beiden späteren Schriften ohnehin als „Zusammenstellungen“ aus Hubbards „Vorträgen und Demonstrationen“.

„*Scientology. A New Slant of Life*“ (Hubbard 1965a) ist eines der populärsten scientologischen Bücher. Aber es ist lediglich eine Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte der Lehre der 1950er Jahre. Die 1968 erschienenen „*Phoenix Lectures*“ sind Abschriften einer Vortragsreihe von 1954 und „*Scientology 0-8*“ von 1970 ist ebenfalls nur eine Sammlung älterer Fragmente (die später mehrfach ergänzt wurden). Und auch

die zwei für das scientologische Selbstverständnis hochrelevanten Monographien – die „Ethik“ (s.u.) und das „Handbook“ (s.u.) – sind in weiten Teilen Zusammenstellungen aus den *Bulletins* und den *Policy Letters* oder kleinerer Artikel aus dem großen Zeitraum der Jahre 1963 – 1975.

Abgesehen von dem Material mit eher internem Charakter (wozu zunächst auch die später noch ausführlich zu behandelnde „Ethik“ zu zählen ist), also dem direkt auf das Produkt und die Organisation bezogene Material der 1960er und der frühen 1970er Jahre, scheint die ideelle Grundlegung des scientologischen Wirklichkeitsmodells weit vor 1960 beendet zu sein. Vielleicht kann man sogar noch präziser behaupten, dass schon bis Ende 1952 die wesentlichen ideellen Bestandteile Scientology – je nach Lesart – „entdeckt“ oder „erfunden“ sind. Ab 1953 enthalten fast nur noch die anwendungsorientierten „technischen“ Schriften nennenswerte Neuerungen, die durch ein stetiges Entdecken „neuer“, „besserer“ und „wirksamerer“ Verfahren sowie der beständigen Weiterentwicklung und der Ausdifferenzierung der Techniken und Prozesse für verschiedene Anwendungsbereiche gekennzeichnet sind. Jenseits der Weiterentwicklung der „Techniken“, also den verschiedenen Formen der Produktdifferenzierung und der Produktdiversifizierung (zu der auch die Entdeckung der OT-Stufen Mitte der 1960er Jahre zu zählen ist),²³ stagniert die Idee weitgehend.

Hubbard selbst hat seine Idee nicht unähnlich gewichtet. Mit „*Dianetics*“, „*Science of Survival*“, „*Advanced Procedures and Axioms*“ und „*Scientology 8-8008*“ sind vier der sieben Werke der von ihm so benannten „*Basic Scientology Library*“ (vgl. Hubbard 1976c: 43) in den Jahren 1950-52 entstanden.²⁴ Daneben nennt Hubbard drei Werke aus den Jahren 1955/56 („*The Creation of Human Ability*“, „*Dianetik 55!*“ und „*Scientology: The Fundamentals of Thought*“). Letzteres ist eine vereinfachte und systematisierte Zusammenfassung des scientologischen Wirklichkeitsmodells und enthält größtenteils Zusammenfassungen der Theoreme der frühen 1950er Jahre (vgl. Hubbard 1956a). Auch „*The Creation of Human Ability*“ (Hubbard 1955a) ist nicht neu sondern nur eine systematische und ausgebaut Darstellung, einerseits der scientologischen Glaubensgrundlagen, i.e. der „Axiome“, der „Logiken“ und der „Faktoren“ aus den frühen 1950er Jahren, und andererseits der aktuellen

23 Die Produktdiversifizierung erhält in den 1980er Jahren eine erkennbar neue Dimension in Form von zunehmend verpflichtenden Curricula und Rundowns (vgl. KSW 1980: passim, auch Kin 1991: 69f).

24 Wobei es bemerkenswert ist, dass keines dieser „basalen“ Bücher die mytisch-irrationale Thetanentheorie enthält (vgl. dazu ausführlich Kap. IV, 2.1).

Prozesse und Techniken, wobei das Gesamtwerk von der Zielsetzung her als Leitfaden zur internen Auditorenausbildung gedacht ist.

Nur *Dianetik 55!* (Hubbard 1955b) enthält eine neue und bedeutsame Grundlegung der scientologischen Kommunikationstheorie.²⁵ Über diese sieben Werke vermerkt Hubbard: „[...] they fully embrace all aspects of Sen [Scientology, G.W.] data“ (Hubbard 1976c: 43f). Damit kann die ideelle Konstitutionsphase des scientologischen Wirklichkeitsmodells in jedem Falle Mitte der 1950er Jahre als abgeschlossen betrachtet werden – wobei der Großteil dieser Entwicklung in den Jahren 1950 – 1952 stattfand. Für die spätere Zeit, und über die Hubbardsche Einschätzung hinaus, müssen noch fünf weitere Werke genannt werden, die Neuerungen, Konkretionen oder bedeutsame Systematisierungen enthalten.

In „*How to live though an Executive*“ (Hubbard 1953b) und in „*Problems of Work*“ (Hubbard 1956b) finden sich die Anlagen der scientologischen Managementlehre entfaltet.²⁶ Auch die Ansätze einer allgemeinen Funktionstheorie sozialer Organisationen finden hier ihre ersten systematischen Ausführungen. Zusammen mit den Elementen der Kommunikationstheorie aus *Dianetik 55!* bilden sie die intellektuellen Bausteine der scientologischen Administrationslehre, die ihrerseits nicht nur die Grundlage der Struktur und Funktion der Scientology-Organisation ist sondern auch als universale Organisationslehre einen wesentlichen Bestandteil des scientologischen Produktes bildet (vgl. Kap. VI, Teil B).

Auch „*All About Radiation*“ (Hubbard 1957a) ist von durchaus originärer Bedeutung. Obwohl es in systematischer Hinsicht wenig bedeutsam ist, so ist es doch, trotz des unspektakulären Sachbuchtitels, das vergleichsweise politisch brisanteste Buch Hubbards. Zum einen ist es das einzige Buch, in dem Hubbard ausführlich über das Überleben der „vierten Dynamik“ (der Menschheit) angesichts der atomaren Bedrohung spricht und die scientologische Rolle zur Lösung des Problems bekannt gibt.²⁷ Zum anderen finden sich hier eine ganze Reihe verschwö-

25 Vgl. aber auch schon: „The Theory of Communication“, JoS, Issue 21-G (Oktober 1953) in TB 1979, Vol I: 464ff.

26 Gleichwohl sind auch diese schon teilweise früheren Überlegungen Hubbards über „Gruppen-Dianetik“ zu entnehmen. Vgl.: „The Credo of a True Group Member“ und „The Credo of a Good and Skilled Manager“ (Janury 1951, ohne weitere Angaben in: TB 1979, Vol. I: 94f, 96f). Auch: „An Essay on Management“ (DAB, Vol. 2, No. 2, August 1951 in TB 1979, Vol I: 131ff).

27 Die Anlage dieses Buches ist deswegen interessant, weil es wie kein anderes Werk Hubbards einen konkreten zeitgeschichtlich-politischen Diskurs spiegelt und überdies eine klare politisch-konservative Positionierung enthält. Faktisch handelt das Buch nämlich weniger von radioaktiver Strah-

lungstheoretischer Anmerkungen zu den seinerzeit tagesaktuellen Themen der „kommunistischen Verschwörung“ und der „Gehirnwäsche“ (vgl. Kap. III, 2.2).

Viertens ist die „*Introduction to Scientology Ethics*“ (Hubbard 1968) zu nennen, in der eine universelle Ethik postuliert wird, die sich zwar schon in den verschiedenen Verhaltens-Kodizes (vgl. z.B. Hubbards 1955a: 1-8) und an anderen Stellen früherer Werke andeutete (z.B. Hubbard 1951b: I, 128ff; ders. 1953a: 15, 70f; ders. 1953b: 95, 100; ders. 1955b: 78), in dieser komprimierten Fassung aber von eigenständiger Bedeutung ist. Die „Ethik“ ist, soweit ersichtlich, die letzte (scheinbar) thematisch zentrierte und direkt auf das scientologische Wirklichkeitsmodell bezogene Monographie Hubbards; der Großteil ihres Inhaltes ist allerdings zwischen 1965 und 1968 in verschiedenen „*Policy Letters*“ erschienen (vgl. OEC 1976 0: 153ff; OEC 1976 I: 361ff). Neben der Funktionstheorie sozialer Organisation und der Kommunikationstheorie ist die „Ethik“ der dritte systematische Baustein der heutigen Administrationslehre, die vor allem auch wegen ihrer Schlüsselrolle in den scientologischen Einrichtungen bedeutsame Konsequenzen für das soziale Handeln der Klientel hat.

Zuletzt muss das „*Volunteer Minister's Handbook*“ (Hubbard 1976a) genannt werden, das eine erste Gesamtdarstellung des auch heute noch aktuellen scientologischen Wirklichkeitsmodells enthält (vgl. CSI 1994). Neu sind in diesem gut 700 Seiten starken Gesamtwerk lediglich die Kapitel („Hefte“) über „Umfragen“ und über „Öffentlichkeitsarbeit“. Der Inhalt der zuletzt genannten Kapitel – der im öffentlichen Diskurs kaum weniger zur Zielscheibe der Kritik geworden ist als der Inhalt der Ethik – ist ebenso aus den *Policy Letters* zu Anfang der 1970er Jahre zusammengestellt worden und kann als vergleichsweise radikale PR- und Marketingtheorie gelesen werden (vgl. Kap. VI, 10.2).²⁸

lung als vielmehr von den gesellschaftlichen Reaktionen angesichts der atomaren Bedrohung – sowie deren Behandlung durch Scientology. Denn die atomare Strahlung erzeugt laut Hubbard vor allem gesellschaftliche und individuelle „Hysterie“. Sie versetze Menschen also in schlechteren geistigen Gesundheitszustand und eben dieser könne durch scientologische Techniken rehabilitiert werden (vgl.: „The Radiation Picture and Scientology“, Ability, Issue 47, May 1957 in TB 1979, Vol. III: 44ff).

- 28 Vgl. schon Hubbards Artikel: The Communication Lines of Scientology“, PAB, No. 37 v. 15.10.1954 in TB 1979, Vol. II: 92ff und „The Scientologist. A Manual on the Dissemination of Material“, Ability, Major 1, March 1955 in TB 1979, Vol. II: 151ff (bes. 155ff).

III. Jenseits der Spekulation:

L. Ron Hubbard und die Scientology-Organisation

*[O]rganizations never do anything
Only people ever act.*

(RODNEY STARK)

Wenn zwischen der Scientology-Organisation, ihren schärfsten Kritikern und den eher neutralen Beobachtern eine gemeinsame Ansicht auszumachen ist, dann ist es die überragende Bedeutung, die der Person L. Ron Hubbard für die Gestalt und das Wesen der Scientology-Organisation sowie für das Handeln ihrer Protagonisten zugesprochen wird (vgl. Evans 1979: 133f). Und dies zu Recht, denn der komplette Entwurf von Scientology als Idee, als Produkt und als Organisation geht auf die alleinige Tätigkeit ihres Gründers zurück (vgl. Wallis 1979: 34; CSI 1998a: 45). Deshalb ist es angemessen, seiner Person einige Aufmerksamkeit zu widmen.

1. L. Ron Hubbard

Mit der genannten formalen Übereinstimmung der überragenden Bedeutung Hubbards in Bezug auf ein wie auch immer geartetes Verstehen des scientologischen Wirklichkeitsmodells enden allerdings die Gemeinsamkeiten. Schon der Lebenslauf des 1911 in Tilden/Nebraska (USA) geborenen Lafayette Ronald Hubbard könnte kaum unterschiedlicher

dargestellt und interpretiert werden als von Anhängern und Gegnern der Organisation.

Interessanter als die eher profane Tatsache, dass Hubbard im Hinblick auf seine eigene Schöpfung von überragender Bedeutung ist, ist indes die Frage, in welcher Form sich tatsächlich biographiespezifische Aspekte in seinem Werk niedergeschlagen haben. In Anbetracht der Ausmaße des Hubbardschen Gesamtwerkes, der Vielfalt behandelter Themen, des Anekdotenreichtums, der oft metaphernreichen Rhetorik sowie der Fülle mündlich überlieferter Narrationen lassen sich im Zweifelsfall alle tatsächlichen und fiktionalen Erfahrungshorizonte mit Verweis auf das geschriebene Wort mehr oder weniger gut belegen. Es scheint also zunächst notwendig, auf Spekulationen zu verzichten und die Biographie auf reale soziokulturelle Erfahrungshorizonte hin einzuschränken. Dies meint dezidiert eine Entmystifizierung der Biographie. Vor allem die Rekonstruktionen von Hubbards vorscientologischer Lebenswelt (der Zeit vor 1950) zeichnen sich durch das Bemühen aus, gleichsam Leben und Person zu mythologisieren, wodurch sie sich eher als Konstruktionen ausweisen. Der mythische Zug, der die frühe Biographie Hubbards umweht, ist aber keineswegs ausschließlich seiner „kultischen“ Verehrung durch Scientology-Anhänger oder die Organisation geschuldet sondern in gleichem Maße ein zweifelhafter Verdienst der „Aufklärer“.

1.1 Der mythische Hubbard

In scientologischen Biographien wird Hubbards vorscientologischer Lebenslauf vor allem als Abfolge exklusiver Erfahrungen in ebenso exklusiven historischen und sozialen Umgebungen geschildert. Dies beginnt mit seiner Blutsbrüderschaft mit den Schwarzfußindianern im frühesten Kindesalter, dem speziellen Flair früher sozialer Kontakte mit Verwandten oder engen Vertrauten wichtiger Persönlichkeiten und dem jugendlichen Studium fremder Kulturen.¹ Es setzt sich fort über eine einzigartige Karriere als Schriftsteller, seine Teilnahme an den ersten wissenschaftlichen Seminaren über Kernphysik, seine Kriegserlebnisse gleichsam als Geheimdienstkoodinator, Kapitän von Kriegsschiffen und U-Booten. Hubbard erscheint im Kontext des Zweiten Weltkrieges als kämpfender

1 In der Exklusivität dieser Selbstverortung, den Schilderungen über den Reichtum seiner Großeltern, der Karriere seines Vaters und den behaupteten Kontakten zu wichtigen Persönlichkeiten fällt Hubbards Biographie aus den „normalen“ Biographie-Mustern der amerikanischen Erfolgs-Schriftsteller heraus. So steht er schon deutlich im Zeichen einer Generation, die von den traditionellen Wurzeln der protestantischen „self-made-man-Mythologie“ weitgehend unabhängig ist (vgl. Huber 1971: 236).

Held, aber auch als Schwerstverwundeter; eine Erfahrung, die ihn nach eigenen Schilderungen zweimal klinisch tot sein ließ, später aber die Möglichkeit der Selbstheilung eröffnete. Daneben ist Hubbard der jüngste Elite-Pfadfinder der Vereinigten Staaten, Leiter und Organisator verschiedenster Forschungsexpeditionen, gilt als einer der besten Segelflieger des Landes, tollkühner Kunstflieger und Erforscher der Luftfahrtgeschichte. Im Rahmen seiner Studienzeit ist er in einer Fülle von Gremien in leitender Stellung beschäftigt, gibt Universitätszeitschriften heraus, erhält Literaturpreise, ist anerkannter Photograph, bedeutsamer Drehbuchautor in Hollywood und einer der maßgeblichen Wegbereiter des modernen und anspruchsvollen Science-Fiction Genres. Dies alles und eine Fülle weiterer Ereignisse von ähnlicher Qualität sind biographische Ereignisse der vorscientologischen Periode (vgl. zu allem CSI 1995b: 102ff), über die ein Kritiker zu Recht vermerkt: „Although Hubbard wrote many imaginative stories, his own past became his most elaborate work of fiction“ (Atack 1990: 45).

Aus dieser Mythologisierung entspringt das vermeintliche Aufklärungsprogramm der Scientology-Gegner, das sich im Regelfall zu einer Gegenmythologisierung mit durchaus vergleichbarem Ausmaß auswächst (vgl. z.B. Haack 1991: 17ff). Natürlich kann aus heutiger Sicht der konsensuellen Übereinstimmung der Scientology-Kritiker, Hubbard sei ein „pathologischer Lügner“ (Behar 1991: 51) gewesen, kaum widersprochen werden. So hat Hubbard zwar militärische und wissenschaftliche Erfahrungen gemacht, aber von „Karrieren“ im engeren Sinne kann kaum gesprochen werden. Seine Kindheits- und Jugenderlebnisse als „Abenteurer“ und „Erforscher fremder Kulturen“ sind Urlaubserfahrungen und ebenso profan wie der Verlauf seiner gesamten Biographie bis Ende der 1930er Jahre. Sein familiäres und engeres soziales Umfeld entspricht – soweit nachprüfbar – einem typischen ländlich-konservativen Umfeld des mittleren Westens der USA in den 1920er und 30er Jahren. Sein zwei- oder dreisemestriges und wegen mangelnder Leistungen abgebrochenes Universitätsstudium ist ebenso wenig außergewöhnlich wie seine aktive Militärzeit, in der Hubbard zu keiner Zeit mit irgendeiner leitenden oder bedeutsamen Aufgabe betraut wurde, nie nennenswert in Kampfhandlungen verwickelt war und infolgedessen auch keine direkt darauf zurückzuführenden Kriegsverletzungen davon trug (vgl. zu allem: Miller 1987: passim).² Und dass L. Ron Hubbard kein Genie war

2 Die wissenschaftlich korrekteste Hubbard-Biographie bietet Frenschkowski (1999a). Aus der Fülle der Biographien und Autobiographien und sonstigen Publikationen, die sich narrativ mit dem Leben Hubbards befassen, sticht die Biographie des amerikanischen Journalisten Russel Miller (1987) heraus. Millers Biographie basiert – trotz des ebenfalls narrativen Stils und ei-

(gleichwohl durchaus gebildet), lässt sich ohne Kenntnis der entmythologisierenden Sekundärliteratur aus der Qualität der von ihm verfassten „wissenschaftlichen“ Abhandlungen herauslesen.

Dennoch neigt man von Kritikerseite dazu, Hubbards Lebenswerk als eine „gewaltige Außenprojektion“ biographiespezifischer Momente seines eigenen Lebens zu betrachten (Steiden/Hamernik 1992: 192). Aber dies meint nicht jene von ihm selbst oder von der Organisation hervorgehobenen Erlebnisse als „Abenteurer, Forscher und Philosoph“ (vgl. CSI 1995b: 102ff) sondern einen durchweg deviant-pathologischen Erfahrungshorizont, in dem einzig Schulversagen, berufliche und zwischenmenschliche Minderwertigkeitskomplexe, unbefriedigter Geltungsdrang und „zermürbende Todesängste“ eine Rolle spielen (Steiden/Hamernik: 1992: 192). In dekonstruktivistischer Absicht wird Hubbards tatsächliche Lebens- und Erfahrungswelt ignoriert und von Spekulationen über „satanische“ Hintergründe (Haack 1991:33ff, Corydon 1992: 50ff, 275ff, 380ff) oder den Einfluss des „völkisch-rassistischen Konservatismus“ (Haack 1991.: 65ff) ergänzt. Es sind Biographieschreibungen dieser Art, die zu einer weiteren Mythologisierung der Person beitragen. Wenn Haack ironisch vom „rothaarigen Messias“ spricht (ebd.: 290), dann zeigt schon die Wahl der Metapher, wie sehr auch die Scientology-Kritiker an der Konstruktion des mythischen Hubbard beteiligt sind.

In der Darstellung der Scientology-Gegner ergänzen sich die frühe, vorscientologische (Nicht-)Biographie Hubbards und das spätere Lebenswerk zu einer Gesamtpathologie von bemerkenswertem Ausmaß. Paradigmatisch für die allgemeine Sicht der Kritiker befand ein US-Richter Ende der 1970er Jahre:

niger Überzeichnungen – auf vergleichsweise gut recherchierten Quellen. Obwohl Miller selbst nicht den Anspruch erhebt, der Wissenschaft hiermit einen Dienst erwiesen zu haben, ist die von ihm abgefasste Biographie als eine der wichtigsten Quellen über Scientology bzw. Hubbards Leben zu betrachten. So ist Millers Hubbard-Biographie nicht ausschließlich der Dekonstruktion verpflichtet (wie z.B. Atack 1990: 45ff oder Haack 1991: passim – anderer Meinung über Haack: Frenschkowski 1999b: 15), sondern er rekonstruiert Hubbards Lebensgeschichte vor dem Hintergrund konkreter Lebenswelten und tatsächlicher Ereignisse. Mit dieser Vorgehensweise hat er als einziger das postulierte Ziel aller kritischen Biographen, nämlich der „Entmystifizierung“ (Haack 1991: 17ff) der Person Hubbards erreicht. Nur in dieser Biographie wird der Bezug zu einer konkreten Lebenswelt hergestellt, an der gerade Hubbard zumindest bis Mitte der 1960er Jahre auffallend aktiv teilgenommen hat. Und nur aus diesem konkreten Lebensweltbezug lassen sich Anhaltspunkte für biographiespezifische Besonderheiten der scientologischen Idee entnehmen.

„The organization clearly is schizophrenic and paranoid, and this bizarre combination seems to be a reflection of its founder LRH [...]. The writings and documents in evidence additionally reflect his egoism, greed, avarice, lust for power, and vindictiveness and aggressiveness against persons perceived by him to be disloyal or hostile. Obviously, he is and has been a very complex person, and that complexity is further reflected in his alter ego, the Church of Scientology“ (zit. nach Corydon 1992: 255).³

Es scheint, als würden die speziellen Probleme der sozialwissenschaftlichen Biographieforschung, die in erster Linie methodologische Interpretationsprobleme im Hinblick auf das „Spannungsfeld zwischen Ereignis, Deutung und Erzählung“ darstellen (Klein 1994: 79), in Bezug auf die Biographie Hubbards und dessen Lebenswerk um bisher kaum betrachtete Aspekte bereichert. So legt die frühe Biographie Hubbards, so wie sie von der Scientology-Organisation reproduziert wird, nahe, ein nicht unwesentlicher Bestandteil der Legitimität der scientologischen Lehre zu sein, aber sie beruht zu einem Großteil auf Ereignissen, die entweder gar nicht oder zumindest in wesentlich anderer Form stattgefunden haben. Dies gilt analog für die kritischen Biographien, die sich gleichsam als abhängig von fiktionalen Darstellungen zeigen, weil nur diese eine substanzielle Irrationalisierung oder Pathologisierung des scientologischen Wirklichkeitsmodells erlauben.

Allenfalls die theologische Forschung scheint im Bereich der Hagiographie einer ähnlichen Problematik ausgesetzt, wobei allerdings ein bedeutsamer Unterschied ins Auge fällt. Im Unterschied zu den biographischen Rekonstruktion der Viten der Heiligen und Märtyrer in der christlichen Geschichtsschreibung, ist Hubbard Biograph und Autobiograph in einer Person.⁴ Das heißt, der ursprüngliche Sinn einer bewussten und

3 Auch ohne hier medizinische Maßstäbe anlegen zu wollen, kann Hubbard zweifellos als eine narzisstische Persönlichkeit betrachtet werden. In Anlehnung an eine fiktionale Figur aus Hubbards Romanen trifft Frenschkowski wohl am besten dessen Selbstbild, wenn er schreibt, dieser sehe sich als „man of action, very sure of his decisions, cruel but willing to sacrifice himself for greater good, not understood by contemporary but almost adored by later generations who have at last realized for which goals he worked“ (1999b: 4). Weniger literarisch könnte man Hubbards wissenschaftliche Selbstdarstellung auch im Zusammenhang mit der Bacon-Biographie von Durant lesen (1928: 119f, 134, 139).

4 Wilson kommt dagegen zur Ansicht, dass Hubbards mythische Biographie von seinen „Jüngern“ erschaffen worden sei (1998b: 131f) – wofür mit Blick auf die von Hubbard selbst gemachten Äußerungen nichts spricht. Angesichts der Fülle der selbst zugeschriebenen Lebenserfahrungen scheint er gemerkt zu haben, dass er leicht mit einem „Gott“ verwechselt werden könnte. So schreibt er 1955, im Vorwort zu einem seiner wichtigsten Werke, dass „Studenten“ [der Scientology] unbedingt davon in Kenntnis gesetzt

gewollten Heiligenstilisierung, die von tatsächlichen Geschehensbeschreibungen oftmals absah, um beispielhaft auf ein normatives Idealbild des Glaubens und seiner Konsequenzen hinzuweisen (vgl. Klein 1994: 101f), ist im Falle Hubbards wesentlich eine reine Selbstdarstellung, die zudem keine erkennbare Vorbildfunktionen beinhaltet.

Die scientologische Adaption der Hubbardschen Selbstdarstellung scheint einzig dahingehend von Bedeutung zu sein, dass sie auf die Besonderheit der Person aufmerksam macht. Es ist schlichtweg nicht plausibel, Scientology als das Werk eines durchschnittlich begabten „Jedermann“ zu begreifen. Zwar ließe sich die Entwicklung der Idee Scientology als Konsequenz seiner außergewöhnlichen Lebenserfahrungen betrachten, tatsächlich aber wird Scientology wesentlich als davon unabhängige Arbeits- und Forschungsleistung dargestellt. Jenseits des fiktionalen Erfahrungshorizontes bestätigt selbst ein ausgewiesener Kritiker, dass man Hubbards Biographie als „neuzeitliche wissenschaftliche Biographie“ verstehen müsse (Hemminger 1997: 62).

Dies bestätigt sich in der Gesamtschau seines Werkes. Jenseits der an keiner Stelle des Hubbardschen Werkes nachzuweisenden Vorwürfe, die scientologische Lehre beruhe auf Hubbards Erfahrungen mit dem Satanismus oder ihr lägen völkisch-rassistische Elemente zu Grunde, spielen die „fiktionalen Erfahrungen“ in der Formulierung der scientologischen Idee, der organisatorischen Programmatik oder den Techniken keine nennenswerte Rolle. Sie finden sich – wenn überhaupt – wesentlich in den Vorworten und den Einleitungen. In nur sehr geringerem Maße sind sie in den Haupttexten zu finden, wo sie zumeist in Form von Anekdoten oder Exkursen auftauchen. Eine um Vorworte, Einleitungen und Anekdoten bereinigte Lesart der Hubbardschen Schriften spiegelt einen Wissenshorizont Hubbards wider, der sich durchaus als subjektive Rationalisierung „normaler“, i.e. seiner tatsächlich lebensweltlich gewonnenen Erfahrungen beschreiben lässt. Dies meint Widerspiegelungen einer offensichtlich durch und durch „amerikanischen“ Lebenswelt, eine unbestreitbare Karriere als Schriftsteller, eine kurze akademische Laufbahn als Student der Ingenieurwissenschaften, die Militärzeit und – von überragender Wichtigkeit – seine Erfahrungen mit und durch die Organisation Scientology, die mehr als die Hälfte seines erwachsenen Lebens bestimmt. Da diese Merkmale die gesamte scientologische Idee auf die ei-

werden müssen, dass L. Ron Hubbard ein menschliches Wesen sei (1955a: xii). Letztlich werden die biographischen „Lügen“ erst nach Hubbards Tod langsam reduziert, bis sie schließlich ungefähr der realen Biographie entsprechen (vgl. CSI 1998a: 87ff). Allerdings vermisst man bis heute die Erwähnung von Hubbard als dreimal verheiratetem Ehemann und vierfachem Vater.

ne oder andere Art durchziehen, lohnt es sich diese Aspekte unter dem komparativen Gesichtspunkt von Biographie und Idee etwas näher zu erläutern.

1.2 Der reale Hubbard

Der „White-Anglo-Saxon-Protestant“

Die bedeutsamste und augenfälligste Tatsache ist, dass die Idee Scientology ausgesprochen kleinbürgerlich-konservative Züge aufweist. Vor allem der das gesamte scientologische Wirklichkeitsmodell durchziehende Widerspruch zwischen den verbalisierten, theoretisch unbegrenzten Möglichkeiten eines durch völlige geistige Autonomie und totale Handlungsfreiheit gekennzeichneten Individuums auf der einen Seite und der bemerkenswerten Einfallslosigkeit und Gleichförmigkeit der durch diese Individuen hervorgebrachten Idealgesellschaft auf der anderen Seite, weist starke Reminiszenzen zur Gesellschaftskonstruktion der „White-Anglo-Saxon-Protestants“ aus – jener amerikanischen Kulturklasse, der auch L. Ron Hubbard entstammte.⁵

Soweit Scientology in ihrer Auswirkung auf den gesellschaftlich-normativen Bereich thematisiert und auf „Moral“ abgehoben wird, findet man stets eine Lebenswelt widerspiegelt, die selbst in den Begrifflichkeiten der 1950er Jahre als konservativ betrachtet werden kann. Beginnend mit dem ersten Buch Hubbards finden sich die traditionellen Geschlechterrollen,⁶ eine prude Sexualmoral, die überragende gesellschaftliche Bedeutung von Ehe und Familie sowie ein relativ einfach strukturiertes und apolitisches „law-and-order-Denken“ als grundlegende Wesensmerkmale des scientologischen Wirklichkeitsmodells. Insofern kann man Hubbards moralische Vorstellungen am ehesten als einer Normalbiographie, innerhalb einer Durchschnittsfamilie in der ländlich geprägten Umgebung einer amerikanischen Kleinstadt des mittleren Westens im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts entsprungen sehen. In

5 Da die totale (Willens-)Freiheit bei Hubbard durch den funktionalen Wahrheitsgehalt der Dynamiken (der „Realität“) begrenzt ist, bzw. der freie Wille – wenn „gesund“ – immer zu einem vorhersehbaren sozialen Handeln führt, ist die Auffassung, dass das scientologische Wirklichkeitsmodell als „Arminianisms final triumph over Calvinism“ (Lippy 2000: 101) zu betrachten sei, nur bedingt richtig.

6 In dem von Hubbards dritter Frau Mary Sue verfassten Werk „Marriage Hats“ (Hubbard, MS 1974) werden die Geschlechterrollen derart traditionell expliziert, dass Mary Bednarowski vermerkt, es sei geradezu „erschreckend“ diese vom jetzigen Zeitpunkt der Geschichte aus zu lesen (1989: 112).

Millers Biographie finden sich keine Hinweise auf prinzipiell andere Sozialisationsformen oder einen davon stark abweichenden soziokulturellen Erfahrungshorizont (vgl.: 1987: 7-90).

Hubbards weitgehend unreflektierte und dezidiert positive Haltung zu den Kulturwerten der „*White-Anglo-Saxon-Protestants*“ ist eines der hervorstechendsten Merkmale seines gesamten Schrifttums. Und diese Haltung erschöpft sich keineswegs in einem sittlich-moralischen Kanon, sondern sie findet sich auch im weiteren Horizont allgemeiner Gesellschaftsvorstellungen. So ist auch explizite Axiomatik des scientologischen Wirklichkeitsmodells, die Freiheit des Individuums und dessen radikale Eigenverantwortlichkeit, unverkennbar an die Logik puritanisch-protestantischer Geschichtsbildung gebunden, und sie spiegelt in der Summe jene spezifisch amerikanische Ausprägung eines konservativen Liberalismus, der in Deutschland mangels historischer Entsprechungen schlecht mit einem Begriff zu belegen ist. So zeichnet sich der Liberalismus uramerikanischer Herkunft durch seine prinzipielle Skepsis gegenüber jeder abstrakt-kollektiven Organisationsform aus.

Der ideale Staat der Hubbardschen Sichtweise ist der (wirtschafts-) liberale Staat des 19ten Jahrhunderts, also der klassische „Nachwächterstaat“, dessen Aufgaben wesentlich in der Sicherung der Freiheitsbedingungen nach außen (nationale Selbstbestimmtheit) und der Selbstbestimmung der Einzelnen liegen, wobei die letztgenannte Funktion letztlich auf den Schutz des Privateigentum abzielt – und folglich immer von einem strengen Antikommunismus begleitet wird.⁷ Gleichsam findet sich in Hubbards Anekdoten eine gewisse Geringschätzung für „primitive“ Kulturen wider, die im Vergleich zur modernen amerikanischen Gesellschaft aber nicht als minderwertiger, sondern nur als weniger entwickelt bzw. weniger zivilisiert thematisiert werden. Argumentative Verknüpfungen von individueller und/oder gesellschaftlicher Entwicklung und biologischen Rassemerkmalen sind an keiner Stelle zu finden.⁸ Zivilisation – und damit auch der Anspruch kultur-evolutionär begründeter Überlegenheit – bemisst sich an den typischen Modernitätsindikatoren, also am Stand der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung, des

7 Vgl. z.B. : Hubbard 1968: 107ff; auch: „How to Handle Personell und Ethic Matters“, HCO PL v. 63.1966 in OEC-O: 177ff (178f).

8 Allerdings sind die Hubbardschen Schriften allesamt vor der *political correctness* entstanden, und Hubbard benutzt das Wort „Rasse“ im neutralen angelsächsischen Sprachgebrauch. Überwiegend spricht er von der Menschenrasse (*human race*), mal auch von der amerikanischen oder der chinesischen Rasse, ohne allerdings an irgendeiner Stelle biologische oder völkische Argumente zu verwenden. Aus der heutigen Perspektive ist seine Sprache – nicht nur im Falle des Rassebegriffs – politisch nicht opportun, der Vorwurf des Rassismus ist indes haltlos.

wissenschaftlichen Fortschritts sowie des Individualisierungsgrades der gesellschaftspolitischen Ordnung. Typischerweise findet sich die Demokratie nur als die zweitbeste Gesellschaftsform hinter dem Liberalismus eingeordnet,⁹ während sich am unteren Ende der politischen Ordnungen Faschismus, Kommunismus und „Terror“ – synonymisiert als „Hitler-Deutschland“, „Russland“ und „Subversion“ – befinden (vgl. Hubbard 1951b: I, 123f, 124 (Fn)).

Der Wissenschaftler

Ebenfalls vom ersten bis zum letzten Buch findet man das Bemühen Hubbards, Scientology als echte Wissenschaft, i.e. als naturwissenschaftlich fundierte Geistes- und/oder Sozialwissenschaft (*humanities*) zu kennzeichnen. Alle wesentlichen Aspekte der dianetischen und scientologischen Lehre verfügen über technomorphe Analogien aus der Propädeutik technischer Wissenschaften, sprich: der mathematischen Logik, den Grundlagen der Mechanik, der Elektrizitätslehre und dem Grundlagenwissen über stoffliche Beschaffenheiten (worin seine Lehre im Übrigen durchaus eine weitere Parallele zu Freud aufweist, vgl. Davidson 1999: 212). So beschreibt Hubbard den Menschen als eine „carbon-oxygen engine which runs at a temperature of 98,6° F on low combustion fuel, generally derived from other life-forms“ (Hubbard 1953a: 8, vgl. auch Hubbard 1951g: 31), die von einem „perfekten Computer“ (dem Verstand) bedient werde, der wie eine „EDV-Anlage“ funktioniere (Hubbard 1950a: 63, 64) und den „Körperschaltkreis“ (ebd. 83) kontrolliere. Das Leben selbst wird als „Statik“ (*static*), als absoluter Nullpunkt im Sinne eines mathematischen Axioms bezeichnet, das als absolute Antithese zu allen physikalischen Erscheinungen von Materie, Energie, Raum und Zeit verstanden werden kann – und im Übrigen starke Ähnlichkeit mit Aristoteles „unbewegtem Beweger“ aufweist.¹⁰ Alles in al-

9 Natürlich ist der Liberalismus aus politikwissenschaftlicher Sicht keine Staatsform, sondern eine Philosophie, deren anthropologische Freiheitsaxiomatik den modernen, i.e. demokratischen Staatsformen unterliegt. Eine Hierarchisierung ist also – soweit auch der Demokratiebegriff an dieser Stelle nicht erläutert wird – ziemlich unsinnig. In einem Bulletin von 1969 findet sich die Reihenfolge anders versprochen. Auf der Tonstufe des nun nicht mehr erwähnten Liberalismus steht nun „Republic“, gefolgt von „Democracy“ und als Neuerung an dritter Stelle steht „Social Democracy“ (bevor auch hier Faschismus, Kommunismus und – statt Terror/Subversion – Anarchie folgen). Interessant ist dabei Hubbards Bemerkung, dass gegenwärtig (1969) keine bedeutende Regierung über dem Level einer Sozialdemokratie stehe („Politics“, HCO B v. 17.3.1969 in TB 1979 Vol. VI: 317).

10 Vgl. Hubbard 1955b (52ff) und Durant 1928 (81f).

lem verweisen diese Beschreibungen auf ein ingenieurwissenschaftlich-funktionales Weltverständnis – auch und gerade da, wo sie auf den Bereich des menschlich-sozialen Handelns bezogen sind.

Auch hier kann man auf einen realen biographischen Hintergrund verweisen. Hubbards kurzes – wenn auch erfolgloses – Studium des Maschinenbaus, Ende der 1920er und Anfang der 1930er Jahre, hat ihn zweifelsohne mit dem Grundlagenwissen der Ingenieurwissenschaften, mit Logik, Mathematik und Physik konfrontiert. Und das propädeutisch-naturwissenschaftliche Wissen durchzieht die Formulierung der gesamten scientologischen Idee. Vor allem die spezifische Abgrenzung der „anwendbaren“ scientologischen Wissenschaft gegen die nicht anwendbaren Wissenschaften sowie die ständigen Verweise auf die experimentell überprüfbareren „Wahrheiten“ der scientologischen Idee und die Funktionalität des scientologischen Produktes deuten auf eine – unkritische – Adaption dieses intellektuellen Hintergrundes durch Hubbard hin.

Der Soldat

Zwischen 1941 und 1946 hat Hubbard, gleichermaßen seinen Wünschen entsprechend und dem Vorbild des Vaters folgend, im Dienst der US-Marine gestanden. Jenseits der behaupteten militärischen Karriere,¹¹ hat Hubbard in dieser Zeit fraglos Erfahrungen mit der Institution Militär gesammelt, die sich zudem seinerzeit im Ausnahmezustand des Zweiten Weltkrieges befand. Dies spiegelt sich in einer überproportionalen Verwendung von expliziten Beispielen und Anekdoten aus dem näheren und weiteren Umfeld militärisch geprägter Sinnstiftung wider. Der Krieg erweist sich nicht nur als immer wiederkehrendes Thema der Hubbardschen Anekdoten sondern der aktive Kampf gegen dieses Symbol menschlicher Unvernunft ist von Beginn an eines der drei Leitwörter der ideellen scientologischen Programmatik.

Ebenso geläufig ist die Tatsache, dass sich der spätere Hubbard zwischen 1967 und 1975 nahezu ständig an Bord eines eigenen Schiffes befand, sich dort mit dem Titel eines admiralsgleichen Kapitäns zur See (*Commodore*) bedacht hat und sowohl Uniformen als auch Dienstbezeichnungen nach dem Vorbild der US-Marine gestaltet hat. Auch Teile seiner allgemeinen Organisations- und Administrationslehre stehen in mehr oder weniger offensichtlichem Bezug zu Vorbildern aus militärischen Erfahrungszusammenhängen.

Ob die Begründungen der internen Kontrolleinrichtungen der Scientology-Organisation, die seit Mitte der 1960er Jahre von zunehmender

11 Vgl. die Aufzeichnungen der US-Navy unter: <http://www.xs4all.nl/~kspaink/cos/LRH-bio/servrerd.htm> vom 03.05.2003.

Bedeutung sind, tatsächlich militärischen Vorbildern nachempfunden, oder – wie die Kritiker glauben – Anzeichen für einen persönlichen Verfolgungswahn Hubbards sind, kann nicht letztgültig geklärt werden. Aber die Organisationsform und die funktionale Aufgabenzuteilung entspricht durchaus den nachrichtendienstlichen Einrichtungen, im Sinne einer für die eigene Funktionalität notwendig erachteten Informationsbeschaffung über „Gegenabsichten“. Weniger auffällig als diese organisatorischen Äußerlichkeiten ist, dass die schon früher entstandene Kommunikationstheorie (vgl. Hubbard 1955b: 109ff) – die ein zentraler Bestandteil des scientologischen Produktes ist – von Hubbard bewusst an die Kommunikationsverfahren moderner militärischer Organisation angelehnt wurden (vgl. Hubbard 1953b: vii-ix). Besonders auffällig ist dabei die Konstruktion des Kommunikationszyklus, in dem die Inhalte der Kommunikation grundsätzlich keine Rolle spielen und der erst durch ein formales Bestätigen abgeschlossen werden kann, (vgl. Hubbard 1955b: 115f) – ein Zyklus, der dem militärischen Kommunikationszyklus von Befehl und Befehlsbestätigung mehr als ähnlich ist.

Da Hubbard während seiner Militärzeit einige Zeit in amerikanischen Militärkrankenhäusern zugebracht hat, spricht zudem einiges dafür, dass er im Zusammenhang mit den dort angewendeten psychotherapeutischen Abreaktionsverfahren – mit denen traumatische Kriegerfahrungen von Soldaten behandelt wurden – erste praktische Anregungen zu den teilweise sehr analogen dianetischen Verfahren bekommen haben könnte (vgl. Kaufmann 1991).

Der Schriftsteller

Selbst bei Abzug aller Redundanzen lässt sich nicht bestreiten, dass Hubbards Wortproduktion gewaltig war. Auch wenn seine Metaphorik, sein bodenständiger Humor und seine kraftvolle Ausdrucksweise – die ihm gleichsam für seine mündlichen Vorträge bescheinigt wurden – sicherlich nicht jeden Geschmack treffen, so verfügte er unbestreitbar über rhetorische und erzählerische Fähigkeiten. Hubbards Scientology-Prosa ist überwiegend leserfreundlich strukturiert, die Argumentationen sind – trotz einiger Abschweifungen – insgesamt zielgerichtet, relativ logisch und dahingehend gut zu verfolgen.¹² Der Satzbau ist meistens kurz, die

12 Ein Großteil des scientologischen Aus- und Weiterbildungssystems, die Studier- und Lernhilfen sowie die jedem Buch vorangestellte „Leseanleitung“, wozu das „richtige“ Verstehen von Wörtern (das „Wortklären“) sowie die definitorische Genauigkeit bei ihrer sprachlichen und/oder schriftlichen Verwendung gehört, kann als aus dem Handwerkswissen eines Schriftstellers entsprungen gesehen werden.

Beispiele sind anschaulich, die Anekdoten passend gewählt und nicht selten ist sogar ein echter „Spannungsaufbau“ zu erkennen. Der literarische Wert seiner Metaphern ist sicherlich zweifelhaft,¹³ aber sein sprachlicher Ausdruck ist oft zwingend, teilweise sogar aggressiv, stark bildhaft und zumeist jovial humorvoll. Soweit es die weniger technischen und zusammenfassenden Schriften betrifft, so steht deren Stil in der Tradition des in Amerika erfolgreichsten Sachbuchgenres des gesamten 20ten Jahrhunderts, der *success books*. Am Beispiel von Carnegies „How to Win Friends and Influence People“ führt Huber für diese stellvertretend aus: „Always practical [...], fast-paced, almost abrupt in style of writing, making a point, rounding it out, and then hammering the point home with a concluding statement in bold letters [...] (1971: 235f).

Nicht zu Unrecht wurde Hubbards Tätigkeit als Schriftsteller als seine „Berufung“ verstanden (vgl. Evans 1979: 134; Miller 1987: 76ff) – sowohl die vorscientologische als auch die spätere Zeit betreffend. Schon zwischen 1933 und 1941 schrieb Hubbard etwa 160 Kurzgeschichten und kleinere Erzählungen für die in jener Zeit sehr populären „pulp-magazines“¹⁴ (Miller 1987: 59). Ende der Dreißiger Jahre begann seine Karriere als regelmäßiger Autor der Zeitschrift *Astounding Science Fiction*, ein durchaus anspruchsvolleres Magazin, welches sich bemühte, den reinen „trash-Charakter“ der Science-Fiction Literatur im ersten Drittel des 20ten Jahrhunderts zu überwinden. Obwohl Hubbards Erzählungen im Kontext von *Astounding Science Fiction* nicht zu den avantgardistischen oder experimentellen Schriften gerechnet werden können (vgl. Bainbridge 1987: 66f; Frenschkowski 1999b: 3ff, 11f), so finden sich in der späteren scientologischen Literatur doch eine ganze Reihe von Konzepten und Begriffen wieder, die vermutlich ihren Ursprung in den Texten anderer Autoren von *Astounding Science-Fiction* hatten.¹⁵

Mit dem szientistischen Milieu der Science-Fiction-Welt ist ein wenig personalisierbares intellektuelles Umfeld benannt, das zumindest für

13 Jenseits von Geschmacksfragen sind die früheren Übersetzungen von Hubbards Metaphorik ins Deutsche von sehr unterschiedlicher Qualität und erst seit Beginn der 1990er Jahre sind die meisten im professionellsprachlichen Sinne vereinheitlicht worden. So verfehlt (zum Beispiel) die Übersetzung der Trauungszeremonie aus den „Ceremonies“ (CSC-WW 1973) in SKD 1974c (23ff) den Hubbardschen Pathos erheblich und wirkt schlicht lächerlich. In LRH-L 1999 (70ff) liest sich der gleiche Sachverhalt erheblich „nüchterner“.

14 In etwa zu übersetzen mit „Groschenhefte“, also relativ unaufwendig produzierter und billig verkaufter Unterhaltungslektüre.

15 Dazu gehören Begriffe wie „clear-status“, „status of release“, „engramme“ oder die Konzepte des „Leben-als-Spiel“ und des „superhuman being“, die sich in Texten anderer Autoren dieses Schriftstellermilieus und unabhängig von Hubbard finden (Bainbridge 1987: 60, 65).

die Begrifflichkeiten des mythisch-irrationalen Subtextes des scientologischen Produktes (vgl. Kap IV, 2.1) relativ bedeutsam ist. In diesem Milieu fließen aber auch „normale“ gesellschaftliche und intellektuelle Trends zusammen, die von konstitutiver Bedeutung für das scientologische Wirklichkeitsmodell sind. So verfügt die Literaturgattung Science-Fiction über eine Tradition, die immer in unmittelbarer Nähe zu wissenschaftlich-technischen Spekulationen stand. Hier verschwimmen die Grenzen zwischen wissenschaftlicher und spekulativer Erkenntnis, technischer Realität und technischer Potenzialität mit Blick auf den neuen Menschen und eine zukünftige Gesellschaft.

Zu diesen neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen gehörte in der ersten Hälfte des 20ten Jahrhunderts fraglos die Freudsche Psychologie, samt ihrer technisch-therapeutischen Möglichkeiten. Hubbards Schriften stehen also nicht nur im allgemeinen Kontext des technischen Enthusiasmus des beginnenden 20ten Jahrhunderts sondern auch deutlich im Zeichen „freudianischer Psychologisierung“, die das gesamte Genre zu dieser Zeit ergreift (Clareson 1990: 14ff, 25ff und 73f). Mit der für dieses Genre typischen Transzendierung des Menschen in einen zukünftigen Menschen (oder der Gesellschaft in eine zukünftige Gesellschaft) in Zusammenhang mit wissenschaftlichen und technischen Spekulationen, ergeben sich hier Näherungen an szientistische Utopien,¹⁶ die sich in diesem Fall aber als nicht allzu futuristische Visionen erweisen.

Insgesamt wäre es nämlich unzutreffend, die futuristisch gewendeten „psychologistischen“ Gesellschaftsszenarien in allzu großem Abstand von der urbanen Lebenswelt der amerikanischen Normalgesellschaft der 1950er Jahre zu betrachten. Selbst wenn man die drastischen Schilderungen von Huber (1971), Packard (1958) und Gross (1984) von einer hochgradig psychologisierten amerikanischen Gesellschaft als überzogen ansieht, so waren zumindest die klinischen Teile der Freudschen Psychologie und die „Abreaktionstherapien“ in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg ausgesprochen populär (vgl. Walis 1976: 31ff, Townsend 1985: 5, Hemminger 1992a: 37f). Dies gilt auch für andere zentrale E-

16 Vgl. Clareson 1990: 6ff. Entgegen der Ansicht von Clareson steht Science-Fiction aber kaum oder nur selten in der Tradition klassischer, i.e. politischer Utopien der Neuzeit. Unter mehreren Gründen sei hier vor allem genannt, dass Wissenschaft und Technik in der gewöhnlichen Science Fiction zumeist absolut stehen und die Gesellschaft lediglich auf der Folie spekulativer Technikentwicklung abgebildet wird. In den klassischen Utopien verhält es sich dagegen umgekehrt: Ausgangs- und Endpunkt ist die Gesellschaft, die entweder mit instrumenteller Hilfe von Wissenschaft und Technik entwickelt wird oder, in den „schwarzen“ Utopien jüngeren Datums, durch Wissenschaft und Technik pervertiert wird (vgl. Saage 1999: 144ff, bes. 148ff).

lemente der dianetischen Theorie, wie etwa die Identifikationstheorie, das Modell der Engramme und die Restimulationsverfahren, auch diese seien – so Wallis „[...] ideas which were available elsewhere“ (1976a: 38). Deshalb sind weite Teile der scientologischen Theorie und Praxis bei weitem nicht so revolutionär und neu wie Hubbard vermeint, aber damit auch weit weniger kulturwertperspektivisch absurd, als im öffentlichen Diskurs behauptet wird.

Der Intellektuelle

Hubbard hat sich unbestreitbar gerne und oft als Philosoph und Intellektueller gesehen, der das Wissen von „50.000 Jahren“ Welt und Menschheitsgeschichte im scientologischen Wirklichkeitsmodell vereint hat (vgl. Hubbard 1956a: 2; CSI 1993b: 1, 141). Insofern hat er einen gewissen Synkretismus seiner Idee nie bestritten. Schon über die ideellen Dimensionen der Dianetik schrieb er: „Almost any of its parts can be found somewhere in history, even when they were independently evolved by the writer. There are no principal sources, and where a practise or a principle is borrowed from some past school the connection is usually accidental [...]“ (Hubbard 1951h: 13). Hubbards Danksagungen an die ideellen Wegbereiter von Scientology lesen sich (beispielsweise) so:

„Anaxagoras, Aristotle, Roger Bacon, Bhudda, Charcot, Confucius, René Descartes, Will Durant, Euclid, Michael Faraday, William James, Thomas Jefferson, Jesus of Nazareth, Count Alfred Korzybski, James Clark Maxwell, Mohammed, Lao Tsze, van Leeuwenhoek, Lucretius, Isaac Newton, Thomas Paine, Plato, Socrates, Herbert Spencer, The Vedic Hymns, Voltaire“ (Hubbard 1953a: vii; vgl. auch CSI 1993b: 7ff).

Allerdings lässt sich an keiner Stelle seines Werkes ein Nachweis, geschweige denn eine Fußnote finden, die belegen würde, dass er sich mit diesen Persönlichkeiten oder ihren Werken intensiver auseinander gesetzt hat. Eine Ausnahme, die das gerade Vermerkte aber bestätigt, lässt sich für Will Durant vermuten, denn aus dessen klassischem Werk „The Story of Philosophy“ (1928 [1926]) – eine sekundärwissenschaftliche Abhandlung über eine Auswahl bedeutender Philosophen und ihre wesentlichen Theoreme – scheint Hubbard eine ganze Reihe grundlegender philosophisch-anthropologischer Fragmente entnommen zu haben.¹⁷

17 Leider gehört es zum persönlichen Stil Hubbards, dass er keine Quellen angibt, weshalb man über deren Herkunft immer nur mutmaßen kann. Soweit im Folgenden verschiedene Aspekte überdeutliche Parallelen mit dem

Dies gilt schon für den ideellen Überbau des Dianetik-Buches, das Hubbard besagtem Will Durant gewidmet hat. Aber auch in anderen Werken, in denen Hubbard sich in Randbemerkungen mit philosophischen Groß-Theoremen befasst, lassen sich die Parallelen zum Inhalt von Durants „amerikanischer“¹⁸ Nachzeichnung der Philosophiegeschichte kaum übersehen. Hubbard scheint sich hier einer vergleichsweise populären Sekundärquelle bedient zu haben. So schreibt Hans Driesch im Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe von 1927 und mit Blick auf den Erfolg des Buches in den USA: „Es bildete den Tagesgesprächsstoff, sowohl im Universitätsklub wie auch bei gesellschaftlichen Veranstaltungen und bei Unterhaltungen mit Studenten. Auch Leute, die sich noch nie mit der in Amerika im allgemeinen nicht sehr volkstümlichen Philosophie befasst hatten, lasen es; [...]“ (Durant 1945: 11). Und Ernst Howald vermerkt im Geleitwort zur siebten deutschen Auflage von Durants Klassiker, dass der pragmatische Stil des Buches angesichts der „phantastischen Auflagenziffern“ dem „angelsächsischen Empfinden“ im „höchsten Maße entsprechen“ müsse (Durant 1945: 7). All das spricht dafür, dass dies die wesentliche Quelle der Hubbardschen Philosophiekenntnisse ist, die sich dann – fragmentarisch, synkretisiert und selten in ihren widersprüchlichen Konsequenzen durchdacht – im scientologischen Wirklichkeitsmodell spiegelt.

De facto oszillieren Hubbards intellektuellen Positionen zwischen den verschiedensten erkenntnistheoretischen Leitsätzen von Aristoteles und Protagoras über Descartes und Spinoza und Kant bis hin zu Spencer, James und Dewey – ohne allerdings, dass ein konkreter Bezug oder eine Reflexion dieser klassischen Positionen erkenntlich wäre. Insoweit sind Versuche, die „Wurzeln des Hubbardschen Gedankengebäudes“ auf die spätantike Gnosis und die abendländische Philosophie Schopenhauers, Nietzsches und Bergsons festzulegen (Thiede 1992b: 65f) eher eine sophistische Spekulation.¹⁹ Allein Hubbards abschätzige Äußerungen ge-

Inhalt der Durantschen „Story“ zu finden sind, wird dies in Fußnoten vermerkt.

- 18 In den deutschen Ausgaben wurde in Vor- und Geleitworten auf die „uneuropäische“, i.e. amerikanische Art von Durants „Story“ hingewiesen (allerdings durchweg lobend; vgl. Durant 1945: 7ff, 11ff). Sowohl was die Auswahl der Philosophen, die Behandlung ihrer Theoreme sowie auch deren praktische Einschätzung und Bewertung betrifft, ist der amerikanische *bias* unverkennbar – und es ist eben jener interpretativ-praktische Stil, durch den sich auch Hubbards philosophische Randbemerkungen auszeichnen.
- 19 Gleichwohl gibt es fragmentarische Übereinstimmungen zu einigen Aspekten von deren Lehren, denn sie sind drei von Durant ausführlich behandelte Philosophen. Nietzsche betreffend ist es die Durantsche Interpretation der Grunderkenntnis des Menschenwissens aller Zeiten: „that in this

genüber den „unbewiesenen Philosophien“ [von Schopenhauer und Nietzsche; G.W.], die den Menschen „besessen“ gemacht hätten und sogar „ganze Gesellschaften gefährden können“ (Hubbard 1952b: 17) lassen eine intensivere Befassung mit komplexeren Philosophien der europäischen Geistesgeschichte kaum vermuten. Überhaupt verbleibt deren Erwähnung zumeist im anekdotischen Bereich, bzw. sie beschränkt sich auf *bonmots*, deren Herkunft auch im nicht genauer einzugrenzenden Bereich gehobener schulischer oder kulturell vermittelter Allgemeinbildung vermutet werden kann.²⁰

Fast alle Hubbardschen Theoreme sind philosophiegeschichtliche Allgemeinplätze²¹ und man kann das Überlebensmotiv als Universalmo-

battle we called life, what we need is not goodness but strength, not humility but pride, not altruism but resolute intelligence; that equality and democracy are against the grain of of selection and survival; that not masses but geniuses are the goal of evolution“ (Durant 1928: 436). Von Schopenhauer sind es allgemeiner die Theoreme der Welt als Idee und die Hervorbringung der Welt durch den Willen (ebd. 335ff). Auch hier ein kurzes Zitat, das man sinngemäß bei Hubbard finden kann: „Character lies in the will, and not in the intellect; character too is continuity of purpose and attitude“ (ebd.: 340). In Bezug auf Bergson findet sich bei Hubbard fast alles wieder, was Durant diesem zuschreibt: vor allem der zentrale Gedanke der kreativen Evolution, bzw. des Lebens als Hervorbringer allen Seins. Explizit: den Gedanken des *Elan Vital*, der Beharrlichkeit der endlosen Kreation durch das Leben sowie die unbegrenzten Möglichkeiten des Lebens, mit denen in der Zukunft auch der Tod überwunden werden könne (ebd. 497ff).

- 20 Was zum Beispiel Hubbards Anmerkungen zu Marx (Hubbard 1955a: 157) oder auch zu Nietzsche betrifft (ders. 1952b: 17), so erhellt sich darin eine nachgerade profunde Unkenntnis über den Inhalt ihrer Werke. Ähnliches gilt auch für die Nennung anderer exponierter Persönlichkeiten der Weltgeschichte, von Cäsar über Hitler und Stalin bis zu Bismarck (...“the greatest of German military fascists“ ders. 1975a: vi), die Hubbard kurssorisch streift. Und selbst Shakespeare wird mit der jedem Schulkind bekannten klassischen Frage zitiert und in ideeller Beziehung zum scientologischen Wirklichkeitsmodell gesetzt (vgl. Hubbard 1951g: 17). Insofern trifft wohl am ehesten die von seiner ersten Frau kolportierten Aussage zu: „He [Hubbard, G.W.] was too neurotic to sit down and study. He never went into anything in any depth“ (Sara Northrup Zitiert nach: Corydon 1992: 310).
- 21 Dazu kann man auch Hubbards Entdeckung der „guten“ Natur des Menschen zählen (1950a: 32); eine Erkenntnis, die sich in der europäischen Geistesgeschichte von Rousseau über Helvétius bis Condorcet nachweisen lässt. Dass Hubbard sich diese Erkenntnis selbst als revolutionäre und weltgeschichtlich neue Erkenntnis zuschreibt, ist ein weiteres Indiz dafür, dass seine Philosophiekenntnisse wesentlich von Durant stammen. Dort nämlich ist das Kapitel über die französische Aufklärungsphilosophie sehr bescheiden gestaltet und wesentlich auf Voltaire beschränkt. Gleichsam könnte es als ein Indiz für Hubbards kulturelle Wissensbeschränkung be-

tiv aller Lebensformen nicht nur bei Darwin, sondern auch bei Hobbes oder Spinoza finden; ebenso wie man die Evolution des absoluten Geistes in Anlehnung an das Hegelsche Denken interpretieren kann. Solche Annahmen führen aber zu einer Überintellektualisierung des scientologischen Wirklichkeitsmodells. Evans vermerkt zu Recht, dass von der scientologischen Logik „nichts“ übrig bliebe, „sobald man den Versuch macht, dieses System zu anderen philosophischen und technischen Systemen in Beziehung zu setzen“ (1979: 111).²²

Dies gilt analog für die oben genannten Religionsstifter und die großen Religionen. Zwar hat Hubbard hier zumindest in seinen *Phoenix Lectures* einige Ausführungen gemacht (1954: 12ff, 24ff), aber eine systematische Auseinandersetzung lässt sich auch hier nicht erkennen (vgl. Kap. IV, 2.2).

Soweit es Grundlagentheoretiker der Physik, wie etwa Newton, Maxwell oder Faraday betrifft, so hat sich Hubbard wahrscheinlich im Rahmen der Propädeutik seines Studiums mit den von ihnen entdeckten Gesetzen befassen müssen. Dieser Wissenskontext spiegelt sich unmittelbar in der vornehmlich in naturwissenschaftlich-propädeutischer Fachsprache abgefassten Kosmologie des scientologischen Wirklichkeitsmodells wider (vgl. bes.: Hubbard 1952b). Aber gerade im Hubbardschen Mix verschiedenster Elemente der naturwissenschaftlichen Propädeutik – Mathematik, Mechanik, Elektrizitätslehre, Chemie und Logik – erhellt sich, dass es vermutlich die naturwissenschaftliche Propädeutik selbst ist, die als wesentliche intellektuelle Grundlage des scientologischen Wirklichkeitsmodells ausgemacht werden kann.²³

trachtet werden. Denn dem angelsächsischen Kulturkontext unterliegen überwiegend bürgerlich-liberale, also protestantische oder hobbesianische Menschenbilder, die, den menschlichen Charakter betreffend, bekanntermaßen eher pessimistisch sind.

- 22 Insofern irren die Journalisten Müller/Minhoff, wenn sie meinen, dass man, um „die Grundlagen der Lehre der Scientology“ durchschauen zu können, „umfangreiche Kenntnisse der Science-Fiction-Literatur, der Riten und Ziele satanischer Magie, der Freudschen Psychoanalyse, der Jungschen Archetypus-Theorie, der Semantik des Sprachphilosophen Alfred Habdank Korzybski, dazu Wissen über die Theorien bekannter und weniger bekannter Philosophen, östlicher Religionsstifter und westlicher Psychologen“ benötige (1997: 99). Die Anlegung solcher Maßstäbe verhindert gerade jedes Verstehen des scientologischen Wirklichkeitsmodells, weil es zu völlig abwegigen Interpretationen führt.
- 23 Nicht nur Hubbards sehr kurze Studienzeit spricht für die Annahme, dass er über ein propädeutisches naturwissenschaftliches Wissen nicht hinausgekommen ist. So werden die seinerzeit aktuellen naturwissenschaften Entwicklungen, wie zum Beispiel die Quantenmechanik, nicht erwähnt.

Der wohl einschlägigste Grund aber, weshalb man für Hubbard im Hinblick auf alle genannten ideellen Wegbereiter Scientologys eine eher oberflächliche Kenntnis unterstellen kann, ist sein sich in jeder Hinsicht als einfach und holzschnittartig offenbarendes Geschichts-, Welt- und Gesellschaftsbild, welches in diametralem Gegensatz zu seinen vermeintlichen intellektuellen Kenntnissen steht. Seine formelhaften Gleichsetzungen wie etwa: (materialistische) Psychologie = Wilhelm Wundt = Marxismus = politische Ideologie (1956a: 9) sind kaum als intellektuelle Glanzleistung anzusehen. Gleiches gilt für analoge Variationen, wie etwa: materialistische Psychologie = Reiz-Reaktionsmechanismus = Ivan Pawlow = Russe = Kommunist (1956a: 67; 1975a: v, CSI 1993b: 7f, 66) oder die in anderen Zusammenhängen implizit erscheinende Folgerung: materialistische Psychologie = Wilhelm Wundt = deutsch = Nazipsychologie. Kurz gesagt: Hubbard bedient nahezu jedes (amerikanische?) volkstümliche Kulturklischee bis hin zur anekdotischen Annahme, dass die afrikanischen Zulus Missionare essen (1951b: I, 110).

Einer der wenigen expliziten intellektuellen Einflüsse auf Hubbard, und damit auf das scientologische Wirklichkeitsmodell, ist die populärwissenschaftliche Freud-Rezeption der 1930er und 40er Jahre, deren Grundannahmen das dianetische Therapiewissen (das Auditing) maßgeblich geprägt haben. Auch die basalen Elemente der Verstandeslehre, der analytische und der reaktive Verstand, sind in so enger Anlehnung an die Konzepte des Bewussten und des Unbewussten formuliert, dass man von einem expliziten und bedeutsamen Einfluss auf das scientologische Wirklichkeitsmodell ausgehen muss (Wallis 1976a: 31ff; Whitehead 1987: 21) – auch wenn Hubbard mit der dianetischen Praxis die Freudschen Intentionen der Psychotherapie in ihr Gegenteil verkehrt.²⁴ Zumindest in seinen früheren Werken hat sich Hubbard ausdrücklich und positiv zu Freud bekannt: „[...] no praise can be great enough to give such a man, and the credit I give him for my own inspiration and work is entirely without reservation or bounds“.²⁵ Davon bleibt der im sciento-

24 Freud ging es letztlich darum, mit dem Unbewussten einen Zugang zur Komplexität des menschlichen Seins zu eröffnen, während es in der dianetischen Praxis um die schlichte Auslöschung des Unbewussten geht (vgl. allgemein zu den Hubbardschen Missverständnissen in Bezug auf Freud, Fromm 1950: 7).

25 Hubbard 1955a (216). Vgl. auch: „A Brief History of Psychotherapy“, DAB 1951, Vol. 2, No. 59, November 1951 in TB 1979, Vol. I: 181ff sowie „The Hope of Man“, Ability, Minor 5, June 1955 in TB 1979, Vol. II: 209. Auch der ständige Verweis auf seine persönliche und enge Freundschaft zu einem ausgewiesenen Freud-Schüler und -Experten

logischen Wirklichkeitsmodell verschwörungstheoretisch verankerte Abwehrmechanismus gegen jede Art gesellschaftlich institutionalisierter Psychologie nur deswegen unberührt, weil die psychologisch-anthropologischen Grundannahmen im scientologischen Wirklichkeitsmodell nicht als psychologisch, sondern als unabhängig von Hubbard erforschte Grundlagen der scientologischen „Geisteswissenschaft“ gelten, mithin also eine ganz andere Legitimität haben.

Einen zweiten nachweisbaren intellektuellen Einfluss auf das scientologische Wirklichkeitsmodell kann man für die Ideen der „*General Semantics*“ von Alfred Korzybski annehmen – vor allem für dessen Werk *Science and Sanity*. Dies erschien erstmals 1933 und wurde trotz (oder wegen) seiner Unverständlichkeit breit diskutiert. Ein zentraler Bestandteil dieses Werkes ist unter anderem der Versuch einer Reduzierung des sozialen Geschehens auf eine sprach-logische Ursache-Wirkung-Struktur (*cause-effect*).²⁶ Für die Kenntnis des kausalistischen Denk-Sprach-Modells spricht auch Hubbards (zunächst freundschaftliche) Beziehung zu E. van Vogt – einem namhaften Autorenkollegen bei *Astounding Science Fiction*.²⁷ Dieser war ein ausgewiesener Kenner von Korzybskis' Werk, und die Begründung einer mehrwertigen- oder „*Non-Aristotelian-Logik*“ (Null-A) ist nicht nur scientologisches Basiswissen, sondern auch die Grundidee zweier vielgelesener Science-Fiction-Romane von van Vogt: „*The word of NULL-A*“ (1945) und „*The Players of NULL-A*“ (1948). Das Konzept einer hierin entfalteten „mehrwertigen“ Logik (nicht-aristotelisch oder eben „Null-A“), das eine Welt-Wahrnehmung gleichsam in „Graustufen“ propagiert und sich damit vom „Schwarz-Weiß-Denken“ oder der zweiwertigen Logik (aristotelisch) unterscheiden will, findet sich mit Bezug auf die „geschickten Wendungen der symbolischen Logik“ schon in der Dianetik.²⁸ Und was dort zur Erklärung der Funktionsweise des reaktiven Verstandes noch ohne Quelle angeführt wird, wird später direkt auf *Science and Sanity* zurückgeführt (Hubbard 1953a: 44). Die intellektuellen Parallelen, vor

(Commander S. Thompson) spricht für die Adaption des Freudschen Denkens (ebd.: 1, ders. 1951a: Danksagung, Hubbard 1952b: Widmung).

26 Vgl. den Hubbardschen Vortrag: „Cause and Effect“, DAB 1951, Vol. 2, No. 8 (February 1952) in TB 1979, Vol. I: 208ff. Vgl. aber auch die Anmerkungen zu „cause and effect“ in der Bacon-Interpretation von Durant (1928: 135).

27 Vgl. zu allem auch: Hauser, L. 1992: passim.

28 Hubbard 1950a: 86. Vgl. auch Hubbard 1951b (II: 249f), 1951c (17f), 1951g (18) und 1975b (236) mit den vielen Parallelen bei Wilson J. (2002).

allem zwischen van Vogt und Korzybski²⁹ sowie zwischen Hubbard und van Vogt, sind nicht zu übersehen – und nicht wenig spricht dafür, in Korzybskis „Anthropometer“ das Vorbild für das Hubbard-E-Meter zu sehen (vgl. Hauser, L. 1992: 63).

Alle anderen intellektuellen Einflüsse der vorscientologischen Zeit bleiben letztlich implizit, bzw. soweit sie explizit werden sind sie entweder – analog zu den noch näher zu behandelnden religiösen Aspekten (Kap. IV) – oberflächlich oder anekdotisch und damit irrelevant für ein tieferes Verständnis des scientologischen Wirklichkeitsmodells.

Der Scientologe

Zuletzt – und dies scheint der bei weitem bedeutsamste Erfahrungshorizont zu sein – gibt es Hubbards Erfahrungen mit und durch Scientology. Gemeint ist die Organisation, die ungeachtet ihrer genauen Größe und ihres tatsächlichen Erfolges in jedem Fall den Charakter eines multinationalen Unternehmens mit entsprechendem Personal- und Organisationsaufwand aufweist und deren intellektuelles Gravitationszentrum Hubbard zumindest bis 1967, vielleicht auch noch in einer kleineren Umgebung bis 1975, war. Anders gesagt: Die reale Biographie Hubbards gewinnt ab 1950 tatsächlich jene außergewöhnlichen und einzigartigen Züge, die von Scientologen und Scientology-Kritikern vor allem für die vorscientologische Zeit behauptet werden. Erst aber mit dem Entstehen der Scientology-Organisation und Hubbards erfolgreicher Rolle als Entdecker der Verstandesmechanik und der dianetischen Methode sowie als Religionsstifter, erhält die bis dahin eher profane Karriere Hubbards eine echte Wendung ins Mythische. Angesichts des von Hubbard betriebenen Aufwandes für Scientology sowie der öffentlichen Diskurse um die Praxis der Organisation, können davon unabhängige Ereignisse kaum noch stattgefunden haben. Seit dieser Zeit verschwimmen die Grenzen zwischen Hubbards Biographie, der Organisationsgeschichte und der Entwicklung seiner Idee tatsächlich – und das erste Indiz dafür sind die erst in der scientologischen Zeit angefertigten (Auto-)Biographien, in denen Hubbards vorscientologisches Leben rückschauend die scientologische Richtung einschlägt.

Während sich der Einfluss der spezifisch scientologischen Erfahrungen Hubbards in seinen frühen Schriften noch eher sporadisch und unsystematisch widerspiegelt, ist ein sukzessives Ansteigen dieser Anteile deutlich erkennbar. Vor allem in seinen späteren Schriften findet man

29 Vgl. hierzu die umfangreichen Informationen im Internet unter: <http://home.earthlink.net/~rogerr7/nulla.htm> und <http://vanvogt.www4.mmedia.is/> beide Seiten vom 12.03.2004.

zunehmend Rationalisierungen jener Erfahrungswelten und Probleme, die nur im Zusammenhang mit der Entwicklung der Organisation Scientology und ihren konfliktreichen Beziehungen zu den verschiedenen gesellschaftlichen Umgebungen entstanden sein können. Die 1968 veröffentlichte „Einführung in die Ethik der Scientology“ (Hubbard 1968) ist schließlich ohne die persönlichen Erfahrungen Hubbards, also der Kenntnisse über die Vorgänge in und um die Organisation nicht mehr zu verstehen (Bednarowski 1989: 112f, 126). Im Gegensatz zum Inhalt der Dianetik, deren Inhalt trotz etlicher Neologismen ohne besondere Vorkenntnisse und selbst mit geringer Allgemeinbildung nachvollziehbar ist, erschließt sich die Logik der überwiegend alltagssprachlich verfassten „Ethik“ – ebenso wie große Teile der späteren Administrationstheorie – allenfalls für Scientologen, besser aber noch für jene, die einen parallelen Blick auf die Entwicklungslogik des Gegenstandes im gesellschaftlichen Kontext einer stetig anwachsenden Gegenöffentlichkeit werfen können.

2. Gegenöffentlichkeit und verschwörungstheoretischer bias

2.1 Gegenöffentlichkeit

Schon 1954, also zum Zeitpunkt der Gründung der ersten offiziellen Scientology-Kirche, hatten Hubbard und die Scientology-(Vorläufer-)Organisationen in den USA eine ganze Reihe institutionalisierter Feindschaften. Vor allem die *American Medical Association* (AMA) und die *American Psychiatric Association* (APA), die schon früh in den 1950er Jahren Kritik am vorgeblich wissenschaftlichen Charakter der dianetischen Therapie äußerten, wurden zu permanenten Gegenspielern der Organisation (Freeman 1950, CR 1951, Miller 1987: 149ff). Mit dem Entzug der 1954 erteilten Steuerbefreiung durch den *Internal Revenue Service* (IRS),³⁰ der obersten Steuerbehörde der USA, 1958, und dem Einzug des E-Meters durch die *Food and Drug Administration* (FDA), 1963, gesellten sich weitere wichtige öffentliche Institutionen zu den Opponenten der Organisation. Die Auseinandersetzungen erreichten in

30 Zwischen 1958 und 1993 sind unzählige juristische Gefechte zwischen Scientology-Organisationen und der IRS ausgetragen worden, die zumeist mit Niederlagen für die Scientology-Organisationen endeten, bis der IRS Ende 1993 den meisten scientologischen Einrichtungen den begehrten Status der Steuerbefreiung einräumte und damit Scientology implizit als gemeinnütziger Glaubensgemeinschaft anerkannte.

den USA Ende der 1970er Jahre auch auf strafrechtlicher Ebene einen Höhepunkt, als mehrere führende Scientologen – unter ihnen Hubbards dritte Ehefrau – zu langjährigen Haftstrafen verurteilt wurden, weil ihnen nachgewiesen werden konnte, dass sie in den Jahren 1975/76 systematisch teilweise geheime Akten und Dokumente mehrerer staatlicher Stellen (unter ihnen der IRS und die Justizbehörde) entwendet oder kopiert hatten.³¹ Im Juni 1977 hatte das FBI die Büros des *Guardian Office*³² der Scientology-Kirchen in Los Angeles und Washington durchsucht und sämtliche dort vorhandene Unterlagen beschlagnahmt, was letztlich zur Verhaftung und späteren Verurteilung etlicher prominenter Scientologen führte.³³

Der Trend zu einer überwiegend ablehnend bis feindlich eingestellten öffentlich-institutionellen Sphäre wurde in den nicht amerikanischen Ländern auch politisch forciert. 1968 wurde Hubbard nach einer Pressekampagne in England zur unerwünschten Person erklärt und es wurde ein spektakuläres „Ausländergesetz“ verabschiedet, welches den „Scientology-Tourismus“ zur Scientology-Zentrale nach Sussex unterbinden sollte. Die staatlichen Maßnahmen fußten nicht unwesentlich auf den Ergebnissen eines bereits 1963 in Victoria/Australien erstellten Untersuchungsberichtes (Anderson 1965), dem dort ein Gesetz über die Ausübung bestimmter psychologischer Tätigkeiten folgte, das einem Praktikierungsverbot für Scientologen gleich kam (vgl. dazu CS 1973b). Bis 1968/69 erließen auch Neuseeland und andere australische Provinzen Regelungen ähnlicher Art (NZ 1969). Weitere umfangreiche, staatlich induzierte Untersuchungen erfolgten in England erst nach Verabschiedung des umstrittenen Ausländergesetzes (Foster 1971) und auch in Südafrika und Rhodesien erfolgten staatliche Maßnahmen gegen Scientology bevor offizielle Untersuchungen stattfanden.³⁴ Darüber hinaus

31 Vgl. dazu die Anklageschrift unter: <http://www.lermanet.com/reference/77Granjurypart1.htm> vom 29.4.2003.

32 Das *Guardian Office* wurde 1965 als interne Kontroll- und Überwachungsinstanz gegründet – mit dem Ziel, den Mitte der 1960er Jahre vermehrt auftretenden Sezessionen von der Mutter-Kirche entgegen zu treten (vgl. Townsend 1985: 26). In den turbulenten 1970er Jahren scheint das „Office“ dann auch weiter reichende externe Aufgaben übernommen zu haben (vgl. „Guardian Public Relationship“, HCO PL v. 20.5.1970 in OEC-VI: 128). Seit dieser Zeit verfügt die Organisation stets über spezielle Einrichtungen zum „Schutz der Technologie“, was im weitesten Sinne als Form der inneren und äußeren Gefahrenabwehr verstanden werden kann.

33 Detailliert zu dieser – unter dem Namen „snow white“ bekannt geworden – Affäre: Atack 1990: 215ff.

34 Vgl. Kotzé 1973 sowie auch die Darstellungen der „Freien Zone“ unter <http://www.freezone.de/sde/sde033.htm> vom 21.05.2004.

musste Hubbard feststellen, dass seine persönliche Anwesenheit in mehreren europäischen, afrikanischen und mittelamerikanischen Ländern auf Ablehnung stieß (vgl. Miller 1987: 279ff).

Forciert wurde der gesellschaftliche Zurückweisungsprozess überall von den Medien – besonders seit den 1970er Jahren. Für diese stellte sich rasch heraus, dass die Scientology-Organisation vor allem in der Person L. Ron Hubbard ein erhebliches Sensationspotenzial zu bieten hatte. Seine erste Frau warf ihm im Rahmen ihrer Scheidungsklage schon 1951 vor, „hoffnungslos geisteskrank“ zu sein und bezichtigte ihn des Kidnappings, der Bigamie, sowie an ihr vorgenommenen Folterungen im Rahmen „wissenschaftlicher Experimente“. Zeitungen berichteten davon, dass Hubbard von medizinischer Seite empfohlen wurde, sich psychiatrischer Beobachtung zu unterziehen, weil er mutmaßlich unter „paranoider Schizophrenie“ leide. Hubbard selbst stand offensichtlich in regem – wenn auch einseitigen – Briefkontakt zum FBI, um über kommunistische Verschwörungen gegen seine Person und die USA zu berichten sowie darauf hinzuweisen, dass die Sowjetunion überaus interessiert an seiner „wissenschaftlichen“ Arbeit sei.³⁵ Ob der Inhalt dieser Berichte letztlich auf Tatsachen beruht, spielt für diese Arbeit keine Rolle, aber sie verweist auf die eminenten publizistischen Möglichkeiten, die das Thema Scientology allein durch die Person Hubbards von Anfang an beinhaltete.

Auch die Formierung einer „privaten“ Kritikerszene, bzw. einer weltlich orientierten *anti-cult-movement* (ACM), nimmt spätestens Anfang der 1970er Jahre mit dem Erscheinen der ersten journalistischen Monographie über Scientology (Cooper 1971) und den ersten größeren Erlebnisberichten (Malko 1970; Vosper 1973 [1971]); Kaufmann 1972) in den USA und England beachtliche gesellschaftliche Dimensionen an.³⁶ Im Gegensatz zu den älteren und eher traditionell christlich orientierten *counter-cult-movements* (CCM),³⁷ die sich erst spät in den 1970ern mit Scientology befassten und deren Verhältnis zu Scientology stets von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet ist, war die Kritik der Protagonisten der ACM weit besser zur Schaffung einer allgemeinen Gegenöffentlichkeit geeignet. Dies gilt besonders für Deutschland. Obwohl hier die ersten systematischen Kritiken ab Mitte der 1970er Jahre

35 Vgl. zu allem die Hubbard-Akten des FBI (*h-files*) der Jahre 1950-57; mit Bezug auf diese Quelle auch Haack 1991: 46ff.

36 Einen Überblick über die Anti-Kult-Bewegung in den USA bieten: Melton (1992: 344ff); ders. 1995; Shupe/Bromley 1994, dies. 1994a, dies. 1995, Introigne 1995, ders. 2003.

37 Grundlegend zur mittlerweile akademisch durchgesetzten Unterscheidung in „anti-cult-movements“ und „counter-cult-movements“: Introigne (1995).

von theologischer Seite formuliert wurden (Haack 1974), so hat es in Deutschland mangels eines laizistischen Selbstverständnisses nie eine wirkliche Trennung zwischen religiöser und säkularer Kritik gegeben (vgl. Hexham 1998a). Wenn man den Anspruch auf gesamtgesellschaftliche (und nicht nur christliche) Repräsentativität der Kritik als wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen den Protagonisten der ACM und der CCM annimmt (Introvine 2003: a), dann ist der öffentliche Diskurs in Deutschland der 1990er Jahre trotz einer starken religiösen Unterfütterung eher dem Kontext der ACM zuzuordnen. Schon die erste, 1982 veröffentlichte, Monographie über Scientology argumentiert trotz des eindeutig theologischen Hintergrundes kaum aus christlicher Perspektive sondern verleiht sich den Anspruch allgemeiner Repräsentativität (vgl. Haack 1991).³⁸ Umgekehrt argumentieren die weltlichen Kritiker nicht selten latent christlich, bzw. es werden generell keine Probleme in der Übernahme von christlich-apologetischen Argumenten aus den amerikanischen *counter-cult*-Zusammenhängen gesehen.³⁹

Wesentlich für diese Arbeit ist die Erkenntnis, dass die Geschichte der Organisation nicht nur von Beginn an mit dem biographischen Schicksal L. Ron Hubbards verknüpft war, sondern dass sie vor allem auch in engem Zusammenhang mit der Entwicklung und den Interessen einer kritischen Öffentlichkeit gesehen werden muss. Melton vermerkt zu Recht: „The history of the Church of Scientology has to large extent been a history of controversy“ (1992: 196). Diese Gegenöffentlichkeit beeinflusst nicht nur die geschriebene Geschichte der Organisation. Sie hat auch von Anfang an einen bedeutenden Einfluss auf den Charakter der Organisation bzw. auf Hubbard, der auf diese Gegenöffentlichkeit mehr als „empfindlich“ reagiert und von Jahr zu Jahr immer mehr interne Einrichtungen zur inneren und äußeren Gefahrenabwehr konstruiert.

2.2 Der doppelte verschwörungstheoretische bias

Mit Blick auf die genannte „history of controversy“ ist es angebracht, schon an dieser Stelle einen kurzen inhaltlichen Abstecher zu den inner-scientologischen Rationalisierungen in Bezug auf die Existenz der mas-

38 Dies gilt auch für seit 1994 erscheinende Zeitschrift „Berliner Dialog“, die trotz des eindeutig apologetischen CCM-Hintergrundes stets den Eindruck vermittelt, sie würde sachliche und objektive Informationen über „Sekten“ verbreiten.

39 Bestes Beispiel dafür ist der amerikanische Aussteiger Gerry Armstrong, der als einer der Kronzeugen im öffentlichen Diskurs gehandelt wird, obwohl er seine Scientology-Gegnerschaft mittlerweile (in einen sehr ernst gemeinten Sinne) als einen persönlich von Gott übermittelten Auftrag versteht (vgl. Armstrong 1997: 59.; vgl. auch 35., 42., 43., 60. - 64.).

siven Gegenöffentlichkeit zu unternehmen. Der komprimierte Kern dieser Rationalisierungen findet sich in der „*Introduction to Scientology Ethics*“. Genauer gesagt ist er im zweiten und dritten Kapitel der „Ethik“ zu finden (Hubbard 1968: 3-19), in den Beschreibungen und Identifizierungsmöglichkeiten der „antisozialen“ und der „sozialen“ Persönlichkeit (wobei der Begriff „ethisch“ im Übrigen dort keine Anwendung findet). Mit diesem kurzen Abschnitt ist ein durchaus bedeutsamer Teil des scientologischen Wirklichkeitsmodells zu erfassen, in dem zwei verschwörungstheoretische Rationalisierungsstränge zusammenfließen. Systematisch lassen sie sich allerdings nur schwer verorten, denn sie gehören weder zur kosmologischen Axiomatik noch zum Produkt im hier thematisierten Sinn. Dennoch wird durch den einen Rationalisierungsmodus die Spezifik einer Reihe scientologischer Praxen und interner Einrichtungen begründet, während der andere Modus vor allem eine unterschwellige Erklärung für die Existenz und die Ursache einer Scientology feindlichen Gegenöffentlichkeit anbietet.

In der Summe ist es unverständlich, dass nur wenige Wissenschaftler, die sich mit dem scientologischen Wirklichkeitsmodell auseinandergesetzt haben, diesen verschwörungstheoretischen Bausteinen Beachtung geschenkt haben.⁴⁰ Die dafür anhängigen Gründe mögen an dieser Stelle dahingestellt bleiben.⁴¹ Der „methodologische Agnostizismus“ der Religionssoziologie (Eiben 1996: 110) oder das „Principle of Charity“ (Grünschloss 2000: 143f) jedenfalls, verbieten es nicht, diese Aspekte wahrzunehmen. Der Rückzug auf die vermeintlich wertneutralen Prinzipien der (angelsächsischen) Religionssoziologie kann nicht zugleich meinen, sich auf die Thematisierung jener Materialien und Praxen zu beschränken, mit denen der Scientology-Organisation der Status einer *bona fide*-Religion zugesprochen werden kann, weil sich sonst mit Recht der Verdacht von Gefälligkeitsgutachten einstellt. Gerade weil sich die verschwörungstheoretischen Aspekte auch dem offen zugänglichen Material der Scientology-Organisation entnehmen lassen und sie zudem einen sichtbaren Einfluss auf die „Gemeindepraxis“ haben, können sie nicht ignoriert werden. Andernfalls erschiene das „Principle of Charity“ als Instrument zur Ausblendung problematischer Aspekte.

40 Roy Wallis' *Road to total freedom* (1976a), mag hier als Ausnahme angeführt werden. Auch der Soziologe Stephen Kent gehört dazu, allerdings sind seine Urteile kaum vom methodologischen Agnostizismus geleitet.

41 Erklärungsversuche bieten Schön (2001: 7ff) und Eiben (1996: 114ff, 118f).

Die antisoziale Persönlichkeit

„Hinter jeder Attacke auf Ron steckt ein Krimineller“ (Maes 1992), so lautet eine der im öffentlichen Diskurs verbreiteten Rationalisierungen zur innerscientologischen Sichtweise auf Scientology-Kritiker. Tatsächlich hat Hubbard diese Sichtweise selbst nahegelegt (vgl. Justice 1959 u. Cooper 1971: 73) und von Beginn an jede Form öffentlich gewordener Kritik an ihm oder an der Scientology-Organisation entsprechend thematisiert und die Quellen der Kritik irrationalisiert, stigmatisiert und denunziert.⁴² Wie allerdings schon gezeigt, gehört eine massive und über die Jahre stetig wachsende Gegenöffentlichkeit zur unmittelbaren Geschichte der Scientology-Organisation, so dass Evans noch immer Recht zu geben ist, wenn er vermerkt, dass Hubbards „Wahnvorstellungen“, wenn auch auf „merkwürdige Weise [...] gerechtfertigt“ seien (Evans 1979: 141).

Hubbards Konstruktion der „antisozialen Persönlichkeit“, die ungefähr zeitgleich zu den bis dahin massivsten antiscientologischen Kampagnen in Australien und England entstand (ebd. 129), ist der Prototyp des Scientology-Gegners, dessen Bekämpfung Hubbard für eine existenzielle Aufgabe im Namen der wahren gesellschaftlichen Interessen hält.⁴³ Wenn man zusätzlich auf seine inhaltliche Bestimmung der wahren gesellschaftlichen Interessen blickt – die zivilisatorischen Interessen einer subjektiv idealisierten WASP-Kultur – dann mag man diese Festlegung zwar als deutlichen Ausdruck von kultureller Intoleranz bewerten, aber sie ist in den westlichen Gesellschaften keine marginale gesellschaftliche Perspektive.

Bei genauerem Hinsehen wird hier außerdem keineswegs eine „sektentypische“ Trennung zwischen „guter“ scientologischer Innenwelt und „böser“ nicht-scientologischer Außenwelt vorgenommen. Vielmehr sind die Grenzen zwischen dem externen Scientology-Kritiker, dem nicht produktiven Mitarbeiter und dem scientologischen Kunden/Patienten,

42 Mit Blick auf die so genannten *h-files* des FBI kann durchaus behauptet werden, dass Hubbard zum denunzieren neigte. Schon 1940 – also weit vor seiner scientologischen Zeit – zeigte er einen Nachbarn beim FBI als Nazi-Kollaborateur an, was zur Zeit des Zweiten Weltkrieges fraglos als Maximalbeschuldigung galt (vgl. *h-files*: 1). Ab 1950 denunzierte Hubbard dann (erneut beim FBI) vor allem Leute im näheren scientologischen (i.e. dianetischen) Umfeld als „Kommunisten“ – unter anderem seine eigene Ehefrau – was in der McCarthy-Ära in etwa dem Nazi-Vorwurf zur Zeit des 2. Weltkrieges entsprach (*h-files*: 89, 90, 110, 130, 131.132, vgl. auch: 91, 92, 98).

43 Hubbard 1968: 3f, ders. 1976a: 377ff, aber auch schon: „The Anti-Social Personality. The Anti-Scientologist, HCO B v. 27.9.1966 in TB 1979, Vol. VI: 177ff).

der keine Fortschritte macht (keinen „Fallgewinn“⁴⁴ hat) fließend. Aus Hubbards stets individualisierender Sicht lassen sich interne Probleme, wie zum Beispiel Gegenöffentlichkeit, sinkende Einnahmen, nicht funktionierende Therapien (usw.) aber auch gesellschaftliche Problem, wie zum Beispiel Kriminalität, Drogenmissbrauch, Sittenverfall (usw.) auf den Einfluss oder die bösen Absichten von antisozialen Persönlichkeiten oder unterdrückerischen Personen zurückführen.⁴⁵ Dieser feine Unterschied hat vor allem innerscientologische Bedeutung, denn das personalisierte „Böse“, die antisoziale Persönlichkeit, ist kein Phänomen der nicht-scientologischen Außenwelt, sondern auch und vor allem eine Erscheinung der scientologischen Innenwelt.⁴⁶

Liest man die „Ethikkodizes“ (Hubbard 1968: 78ff) in ihrer innerscientologischen Logik, dann kann man diesen Sachverhalt nicht anders interpretieren (vgl. dazu auch Malko 1970: 155). Wenn in den Kodizes unter „Schwerverbrechen“ (u.a.) die „Abkehr“ von Scientology aufgeführt wird, dann muss das so gelesen werden, dass vor dieser Abkehr kein neutrales, sondern ein zugewendetes Verhältnis bestand. Alle Verstöße gegen die Kodizes lassen sich so lesen. Aber das Böse kann entdeckt werden, denn es hinterlässt Spuren in sinkenden Statistiken, in unwirksamen Verfahren, in der Kritik an Hubbard oder in der Veränderung der Technologie und natürlich in der öffentlichen Apostasie. Und nur in der öffentlichen Apostasie offenbart sich dann auch der eigentlich externe Kritiker als antisoziale Persönlichkeit, denn „[...] wer Einspruch erhebt gegen seine [des Verschwörungstheoretikers, Anm. G.W.] Konstruktion arbeitet für die Gegenseite, die ohnehin ‚die Wahrheit‘ verschleiert. (Roth 1999:115).

In diesem Zusammenhang können die Fülle der internen Kontrollmechanismen verstanden werden, die „Security Checks“, die „Integrity Processings“, die „Wissensberichte“, die „Ethik E-Meter Überprüfungen“ (usw.), die ebenso wie etliche innerscientologische Institutionen, wie die Ethik-Abteilungen und Ethikoffiziere⁴⁷, die „Committees of E-

44 „THE PERSON WHO IS NOT GETTING CASE GAINS IS COMMITTING CONTINUING OVERTS“ („The Continuing Overt Act“, HCO B v. 29.9.1965 in TB 1979, Vol. VI: 102, Herv. im Original). Vgl. auch: „The No-Gain-Case Student“, HCO PL v. 5.4.1965 in OEC-I: 383ff.

45 Vgl. umfassend: „Handling the Surpressive Person. The Basis of Insanity“, HCO PL v. 5.4.1965 in OEC-I: 375 und „Surpressive Person, Main Characteristics of“, HCO PL v. 7.8.1965 in OEC-I: 428ff.

46 Vgl. dazu: „Security Checks“, HCO B v. 3.2.1960 in TB 1979, Vol. IV: 23 und „Ethics Officer Hat“, HCO PL v. 11.5.1965 in OEC-I: 406f.

47 Die Funktion des Ethik-Offiziers scheint überhaupt nur in Bezug auf die Bekämpfung des „Bösen“ in Form der unterdrückerischen Personen begründet worden zu sein (vgl. „The Ethics Officer, His Character“, HCO

vidence⁴⁸, die RPF (usw.) nur verschwörungstheoretisch erklärt werden können. Das alles wäre in seiner internen Dimension nicht notwendig, wenn Hubbards Grenzziehung zwischen „Gut“ und „Böse“ zugleich die Grenze zwischen scientologischer Innen- und gesellschaftlicher Außenwelt wäre.

Mit den genannten internen Einrichtungen hat Hubbard der Scientology-Organisation einen sich selbst reproduzierenden verschwörungstheoretischen Kern eingepflanzt, dessen Bedeutung primär das Innenverhältnis betrifft. Seine teilweise absurde Gestalt gewinnt er allerdings im öffentlichen Ausdruck der nur scheinbar „äußeren Kriege“ (Miscavigde) der Organisation, die faktisch mit den gegebenen internen Mitteln bewältigt werden. Und dies sind die von Hubbard festgelegten Formen des Umgangs mit Apostaten und die Technologie der Ethik.

Die psychiatrisch-kommunistische Verschwörung

Entscheidend ist festzuhalten, dass die Konstruktion der antisozialen Persönlichkeit – nebst ihren Verwandten, den „unterdrückerischen Personen“, den „potenziellen Schwierigkeitsquellen“, den „dritten Parteien“ oder den „Chaos-Händlern“ – eine echte verschwörungstheoretische Grundlage hat. Sie ist das Synonym für das aktiv handelnde Substrat des Bösen, das strategisch und gezielt nach der Vernichtung des „Guten“ und „Wahren“ und seiner Protagonisten trachtet. Damit wird intern erklärt, warum gerade die Scientology-Organisation ein primäres Angriffsziel des Bösen ist.

Schon lange vor Hubbards offizieller Definition der antisozialen Persönlichkeit ist der Hubbardsche Antagonismus gegenüber den ersten Formen von Gegenöffentlichkeit, der institutionalisierten Psychologie und der Psychiatrie, zur Verschwörungstheorie ausgewachsen. Und dies ist ein immer wiederkehrendes Thema zur Rationalisierung der Erscheinungsformen und der Beweggründe von Gegenöffentlichkeit.⁴⁹ Schon

PL v. 7.12.1969 in OEC-I: 500ff). Hubbard meinte, dass auf 20 Personen, die in einer Organisation behandelt würden mindestens ein Ethik-Offizier kommen sollte. Und schon 1968 gab es 22 verschiedene Ethik-Titel innerhalb der Organisation (vgl. Ethics Officers“, HCO PL v. 20.6.1968 in OEC-I: 482f).

48 Vgl. „Committees of Evidence Scientology Jurisprudence, Administration of“, HCO PL v. 7.9.1963 in OEC-I: 538ff.

49 Es kann insgesamt wenig Zweifel darüber bestehen, dass die verschwörungstheoretischen Grundlegungen direkt auf Hubbard zurückgehen, denn die „Freie Zone“, die sich entschieden von der offiziellen Organisation distanziert und sich auf den „echten“ Hubbard beruft, argumentiert nicht weniger verschwörungstheoretisch. Im Gegenteil. Hier allerdings ist es die gegenwärtige Kirche, die als von Regierungsagenten und Geheimdienst-

seit den frühen 1950er Jahren hatte Hubbard die institutionalisierten psychologischen Wissenschaften wechselweise als kommunistische oder nationalsozialistische Wissenschaften deklariert, wenn er nicht sogar die historischen Phänomene von Kommunismus und Nationalsozialismus als direkte Folgen einer psychologisch-psychiatrischen Weltverschwörung betrachtet hat (vgl. h-files: 41, 130, 131, 132).

Der nicht unter Hubbards Namen publik gewordene verschwörungstheoretische Basistext wurde schon Mitte der 1950er Jahre geschrieben. 1955 gab eine *Foundation of Human Understanding* – schon dem Namen nach eine Hubbardsche Einrichtung – eine Broschüre mit dem Titel *Brainwashing – A Synthesis of the Russian Textbook on Psychopolitics* heraus (Manual 1991). Bei dieser in kleiner Auflage erschienenen und kurz nach danach wieder eingezogenen Broschüre handelte es sich vorgeblich um eine Zusammenstellung kommunistischer Originallehrtexte über die „Kunst“ der Gehirnwäsche. Hubbard selbst informierte das FBI über das Erscheinen der übersetzten Zusammenstellung und schlug vor, sich dieses „brainwashing manuals“ für anti-kommunistische Zwecke zu bedienen (h-files 133). Das FBI bezweifelte zwar die russische Authentizität der nicht dokumentierten Quellen (h-files: 141) bemerkte aber nicht, dass die Texte offensichtlich von Hubbard selbst verfasst waren (Kent 1997c: 6). Dies ist für jeden, der mit dem Tonfall der sonstigen Hubbardschen Texte vertraut ist, unverkennbar. Allein die pathetische „Grußadresse“ von „Beria“ [sic]⁵⁰ zu einem Kurs über Psychopolitik an die „amerikanischen Studenten“ der Moskauer Lenin-Universität, in der in schwelgenden Worten die Psychopolitik als kommunistisch-geopolitische Waffe zur Zerstörung der nicht-kommunistischen Nationen und ihrer kapitalistisch-bürgerlichen Ordnungen angepriesen wird, reicht aus, um den Urheber zu erkennen.⁵¹

lern unterwandert gilt, was ursächlich für die Vernichtung der „wahren“ Lehre Hubbards sei. Vgl. dazu <http://www.ronsorgusa.org> und <http://www.scientologyintegrity.org> beide vom 7.7.2003.

- 50 Damit dürfte Lawrentji Pawlowitsch *Berija* gemeint sein, ein 1899 geborener sowjetischer Politiker dessen Wirken im ZK der KPDSU vor allem von Stalin gewürdigt wurde und ihn schließlich bis zum stellvertretenden Ministerpräsidenten (1946) aufsteigen ließ. Warum Hubbard gerade auf Berija kam ist unklar. Allerdings wurde Berija 1953 in Moskau erschossen, weshalb es durchaus möglich ist, dass der Name kurzfristig in den amerikanischen Medien erwähnt wurde.
- 51 Vgl. Manual (1991: *An Adress by Beria*) Dies klingt in der Gegenwart naiv und allzu passend auf alle Klischees der antikommunistischen Propaganda der McCarthy-Ära abgestimmt und es ist schwer vorstellbar, dass überhaupt irgendjemand an eine „russische“ Herkunft dieser Schrift geglaubt haben könnte – andererseits war die „Angst“ vor dem Kommunismus eines der beherrschenden intellektuellen Themen der 1950er Jahre in den

Stichhaltiger ist natürlich die Tatsache, dass sich der gesamte Inhalt der vorgeblich russischen Originaltexte auch als Zusammenfassung der bis dahin veröffentlichten Hubbardschen Schriften lesen lässt – hier allerdings immer aus der Perspektive des *advocatus diaboli* geschildert. Man findet die in der Dianetik entworfene Anthropologie sowie die individualistische Funktionstheorie sozialer Gruppen (vgl. Manual 1991: ch.2), die Theorie der Schmerzvermeidung als „irrrationalem“ Handlungsmotiv (reaktiver Verstand), eine hierarchische Loyalitätstheorie des Individuum auf vier Ebenen (die Dynamiken) sowie, fast wörtlich, die gesamte Palette der von Hubbard in anderen Schriften betonten Kulturwerte – freilich als primäre Angriffsziele der kommunistischen „Psychopolitik“ (ebd.: ch.4). In den nächsten Kapiteln finden sich Hubbards anderweitig veröffentlichte Ansichten zur antipsychiatrischen, i.e. materialistischen Anthropologie und den psychiatrischen Methoden, zu Hypnose, Gewalt, Drogen, Elektroschocks (usw.) – hier natürlich als positive Mittel der kommunistisch-psychiatrischen Methode zur Erringung der Weltherrschaft (ebd.: ch.5,6,7,8).

Das Schlüsselkapitel ist sicherlich das neunte, in dem der Zusammenbruch der westlichen Regierungen und Gesellschaften durch die in Gestalt von Psychiatern und „*mental health groups*“ auftretende „psychopolitische Operative“ geschildert wird. Gefährdet sei diese Operative nur durch jene, die über „echte“ Kenntnisse im Bereich geistiger Krankheiten verfügten und Erfahrung in deren Behandlung hätten. Hubbard schreibt (aus der imaginierten kommunistisch-psychiatrischen Perspektive): „Thus priest, ministers, actually trained psychoanalysts, good hypnotists, or trained Dianeticists must be excluded [...] These must be defamed and excluded as „untrained,“ „unskillful,“ „quacks,“ or „perpetrators of hoaxes.“ (ch.9). Die erstgenannten Begriffe sind allesamt (nicht nur die „trained Dianeticist“) Synonyme, mit denen Hubbard die Profession der Scientology-Auditoren beschreibt und letztere sind die Standardbegriffe der Gegenöffentlichkeit der 1950er Jahre in Bezug auf eben diese.

In den verbleibenden sechs Kapiteln werden ausführlich alle Aufgaben, Ziele, Strategien und Methoden der psychiatrisch-kommunistischen

USA (vgl. Bell 1991: 59f). Gegenwärtig ist die Schrift wieder erhältlich. Sie gilt nun als allgemeine Warnung von der psychiatrischen Weltverschwörung und hat sogar eine deutsche Übersetzung (und zwei Fortsetzungen) gefunden, die, angepasst an die deutsche Kultur, nun im Untertitel das „vierte Reich“ erwähnt. Alles freilich ohne einen direkten Verweis auf Hubbard oder die Scientology-Organisation (vgl. Kent, M. 1998, ders. 1999, ders. 2001).

Kulturzerstörungs- und Welteroberungsziele dargelegt (ch. 10-15).⁵² Kurz gesagt: Das „Manual“ thematisiert exakt alle Aspekte, die auch Hubbard in seinen Schriften thematisiert – nicht mehr und nicht weniger. Es bestätigt die Funktionsgesetze der Verstandesmechanik und damit die gesamte Hubbardsche Anthropologie auf paradoxe Weise als wissenschaftlich richtig und geopolitisch bedeutsam. Intentional gelesen, ist das Manual eine Warnung vor dem Missbrauch des scientologischen Wissens durch die materialistische Psychologie und den Kommunismus. Es bestätigt die Werte und Normen der WASP-Kultur im Negationsverfahren als spirituelle Werte des Guten. Es erklärt, warum die Dianetik und ihre Protagonisten „Feinde“ haben, wer diese sind und weshalb die in der Gegenöffentlichkeit zur Anwendung kommende Terminologie in Bezug auf Scientology genauso so ist, wie sie ist. Vor allem aber bestätigt es, dass der Gegenstand der Dianetik, die geistige Gesundheit, der bedeutsamste zivilisationstheoretische Entwurf der Weltgeschichte ist.

Der Inhalt des Manuals – das, wie gesagt, nie unter dem Namen Hubbards veröffentlicht worden und auch nicht offiziell über die Scientology-Organisation zu beziehen ist – ist eine eher untergründig in die scientologische Idee eingewobene Verschwörungstheorie.⁵³ Gleichwohl wird sie gesellschaftlich relevant in Gestalt der *Citizens Commission on Human* (CCHR) bzw. der *Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen die Menschenrechte* (KVPM) und es ist erstaunlich, dass deren

52 Obwohl der Zweck dieser Schrift klarer kaum sein könnte, so muss man sich doch über die Hubbardsche Naivität wundern. Insoweit kann man sicherlich von Glück für die Scientology-Organisation sprechen, dass das FBI die öffentliche Verbreitung dieser Schrift bis in die 1970er Jahre unterbunden hat.

53 Jenseits des Manuals findet sich ein großer Teil der Gehirnwäsche-Thematik in „All About Radiation“ (Hubbard 1957a: passim). Hinweise auf die kommunistisch-psychiatrische Weltverschwörung finden sich eher als Randbemerkungen in späteren Werken oder einzelnen Policy Letters und Bulletins (vgl. z.B. „Irrationality“, HCO PL v. 6.7.1970 in Hubbard 1976b: 43ff; „How we work on the Third Dynamik“, Ability, Issue 72, April 1958 in TB 1979, Vol. III: 251f; The Psychiatrist at Work, HCO B v. 16.7.1970 in TB 1979, Vol. VII: 112ff). Aber auch die früheren deutschen Ausgaben von Freiheit (1972 – 1981) haben sämtlich verschwörungstheoretische Inhalte. Neben den in jedem Heft abgehandelten psychiatrischen Verschwörungen (die siebte Ausgabe titelt explizit: „Psychiatrie: Ein kommunistisches Werkzeug“) finden sich auch verschwörungstheoretische Rationalisierungen in Bezug auf Interpol (Ausgaben 5,8,9), das BKA (Ausgabe 9), deutsche Scientology-Gegner (Ausgaben 6,11,12) und kritische Medien (Ausgabe 3 und 15). Schließlich wäre auch noch sein Roman „Battlefield Earth. A Saga of the Year 3000 (New York 1982) zu nennen, in dem die psychiatrische Weltverschwörung sogar intergalaktische Dimensionen erhält (Frenschkowski 1999b: 5).

Zwecksetzung, nämlich die Verbreitung der verschwörungstheoretischen Rationalisierungen, in der wissenschaftlichen Literatur über Scientology kaum erwähnt werden.⁵⁴ Dabei ist am explizierten Ziel der CCHR oder der KVPM, die „Verstöße der Psychiatrie gegen die Menschenrechte“ aufzudecken, angesichts der oft zweifelhaften Rolle der psychologischen Wissenschaftsfamilie in der Geschichte des medizinischen Fortschrittes, nichts auszusetzen.⁵⁵ Wenn aber als typisch globale Schlussfolgerung zu lesen ist: „Das Resultat der psychiatrischen Arbeit war ausufernde Kriminalität, ein Ansteigen der Gewalt, epidemischer Drogenmißbrauch, steil abfallende Bildungsstandards, religiöse Intoleranz, ein verbreiteter Verfall der moralischen Werte, der Zusammenbruch der Familieneinheit und Rassismus“,⁵⁶ dann ist das nichts anderes als die Behauptung einer psychiatrischen Weltverschwörung, wie sie auch im Buch: „Die Männer hinter Hitler“ propagiert wird (Röder 1994), das in der englischen Übersetzung von 1995 deutlicher heißt: „Psychiatrists: The Men Behind Hitler“.⁵⁷

Insgesamt lässt sich nur schwer überprüfen, ob, und wenn ja, in welchem Maße dieser verschwörungstheoretische Grundzug das Denken oder Handeln der normalen Scientologen beeinflusst. Allerdings kann man davon ausgehen, dass eine derart breite Gegenöffentlichkeit, wie sie um die Mitte der 1990er Jahre in Deutschland existierte, dem verschwörungstheoretischen Denken innerhalb der Organisation Vorschub leistet.

Dass Teile der Organisation gegenüber in ihren Augen unethisch gewordenen Mitarbeitern, aber auch gegenüber den Apostaten, die öffentlich Kritik an der Organisation üben, immer wieder augenfällig damit beschäftigt sind, Strafen zu verhängen oder „schmutzige Wäsche“ zu waschen, kann anhand der vorliegenden Indizien kaum bestritten wer-

54 Ausnahmen sind Kent (vgl. z.B. 1999a: 106f), Melton (1992: 199) und Beit-Hallahmi (2003: 12f).

55 Hubbards Kritik an den Methoden der Psychiatrie war seinerzeit durchaus berechtigt. Vgl. dazu Lamont (1986: 114ff, 118) und Garrison (1974: 84ff) sowie allgemein Schmidtbauer (1998: 357ff) und Castel u.a (1982: 113ff). Auch in der Gegenwart sind manche psychiatrisch-psychologische Praxen und Sichtweisen höchst umstritten; sei es wegen der Suggestionskraft verschiedener Therapiemaßnahmen oder des teilweise übertriebenen Einsatzes von Psychopharmaka (auch und gerade für Kinder, vgl. dazu Blech 2004: bes. 109ff) – die Quellenverweise der Veröffentlichungen der CCHR/KVPM sind keineswegs erfunden.

56 KVPM 2003: Einleitung. Die wahren Ursachen von Gewalt und Rassismus.

57 Vgl. auch z.B.: KVPM 1995a-d, aber auch die neueren Ausgaben von Freiheit (2002 u. 2004)

den.⁵⁸ Diese Praxis ist sicherlich moralisch fragwürdig, denn sie beruht auf dem dianetischen Denkmodell des „Auslöschens“ feindlicher sozialer Umgebungen einerseits und den Vorgaben der PR-Praxis andererseits. Aber sie ist eben nur die eine Seite eines verschwörungstheoretischen Gesamt-Komplexes, der erst durch das analoge Handeln der Gegenöffentlichkeit vervollständigt wird. Auch der öffentliche Diskurs lebt von geheimen Daten und internen Informationen über die Organisation und ihre Protagonisten. Und er bekennt sich sogar offen zum Ziel des „Zerstörens“ der Organisation (Schweitzer 1999: 77). Die Heiligung der Mittel durch die Zwecke kennzeichnet beide Seiten und die Stigmatisierung der jeweiligen Gegenseite wird über die gleiche „Methodologie“ abgewickelt. Kurz gesagt: Beide Seiten betreiben massive Lobbyarbeit zur Durchsetzung ihrer Interessen – der Interessen des „Guten“ – und ebenso wie die Scientology-Organisation ihre Gegner überwacht, so überwachen diese Gegner die Scientology-Organisation.

3. Die Organisation Scientology

Jenseits des verschwörungstheoretischen bias, ist aus rein formaler Sicht zur scientologischen Organisationslehre vorläufig nur zu vermerken, dass sich deren universales Organigramm (vgl. CSI 1994: 603ff) mit den differenzierten Abteilungen kaum von jener branchenübergreifenden Organisationsform unterscheidet, die alle modernen Großunternehmen seit Ende des 19ten Jahrhunderts (bis etwa in die 1980er Jahre) kennzeichnet: „An der Spitze die gebündelte Befehlsgewalt und Kontrollmechanismen, die wichtigsten Entscheidungsträger ganz oben in der Rangordnung und darunter eine abgestufte Folge von Managern, die für bestimmte Alltagsaufgaben verantwortlich zeichneten und den Höhergestellten rechenschaftspflichtig [sind]“.⁵⁹ Da die Scientology-Organisation als Ganzes betrachtet dem Typus eines modernen Großunternehmens entspricht, ist diese Form eher in sozio-historischer als in ideologischer Hinsicht beachtenswert.

58 Da der Einstieg in die Scientology-Organisation im Regelfall von Auditing begleitet ist und diese protokolliert werden, besitzt die Organisation Zugriff auf persönliche Daten ihrer Mitarbeiter und Kunden. Deren Veröffentlichung oder Weitergabe ist zwar strengstens verboten, aber offensichtlich sieht sich die Organisation im Falle der Vertragsbrüchigkeit oder des „geschäftsschädigenden“ Verhaltens nicht immer daran gebunden.

59 Rifkin 2002: 93; vgl. dazu auch BSI 1998: 75f.

3.1 Geschichte und Verbreitung

Formationsphase

Formell wurde das gemeinhin mit der Scientology-Organisation gleichgesetzte Gebilde als *Church of Scientology of California* im Februar 1954 ins Leben gerufen. Allerdings war die *Church* nur die letzte und dauerhafteste Kristallisation verschiedenster und teilweise sehr kurzlebiger Stiftungen und Einrichtungen, die seit 1950 im Zusammenhang mit der Dianetik entstanden. Schon im April 1950 wurde die *Hubbard Dianetics Research Foundation* in Elizabeth/New Jersey gegründet, die in der Folgezeit durch mehrere Ableger in größeren amerikanischen Städten erweitert wurde und an deren Spitze Hubbard selber stand (vgl. Wallis 1976a: 43f, Atack 1990: 107f, 114ff). Neben diesen „offiziellen“ Organisation bildete sich um Hubbards Lehre eine informelle „*Dianetic community*“ in den USA und England. Diese bestand aus einer Vielzahl kleinerer, formal autonomer Organisationen, die wesentlich über Ansätze einer gemeinsamen dianetischen Symbolik verbunden waren (vgl. HDRF 1951: 41; Wallis 1976a: 43-48; Townsend 1985: 15, 17; Bromley/Bracey 1998: 144). Der Anfangserfolg der Dianetik lag sicher auch darin begründet, dass sie als eine Art individuell anwendbarer und kostengünstiger „Ersatz-Psychiatrie“ auf dem bis dahin sehr exklusiven Markt der „teuren und schwer erhältlichen Psychotherapien“ verstanden werden konnte (Maisel 1950).

Nach einer Reihe von Turbulenzen in Hubbards Privatleben, der intellektuellen Loslösung wichtiger Weggefährten⁶⁰ und dem finanziellen Niedergang der Stiftung gingen die Rechte an der Dianetik in eine neue Stiftung über. Die *Hubbard Wichita Dianetic Foundation* in Wichita/Kansas bankrottierte allerdings ebenfalls, was dazu führte, dass Hubbard kurzzeitig die Rechte an der Dianetik verlor. Insgesamt stellen sich die Vorgänge schon zwischen 1951 und 1953 als unübersichtlich dar, nicht zuletzt, weil sich wegen der schlechten Presse immer mehr „freie“ Gruppen von Hubbard abwendeten. Dieser war dagegen permanent bemüht, feste Strukturen im Umfeld seiner Idee zu errichten, die er nun immer häufiger als Scientology bezeichnete (vgl. Atack 1990: 121ff, 127). Gestützt auf eine kleinere Gefolgschaft der *Hubbard Association of Scientologists* (HAS) – später: *Hubbard Association of Scientologists International* (HASI), heute: *International Association of Scientologists*

60 Vor allem die vergleichsweise prominenten Dianetik-Anhänger, Hubbards Autorenkollege Edward Van Vogt und der Mediziner Joseph A. Winter, brachen schon 1951 mit Hubbard und praktizierten in der Folgezeit eigene dianetisch inspirierte Verfahren (vgl. Evans 1979: 66).

(IAS) – beginnt mit der formellen Eintragung der *Church of Scientology* Ende 1953 und der Gründung der ersten, oben genannten „Kirche“, 1954, die eigentliche Institutionalisierungsgeschichte der Scientology-Organisation.

Institutionalisierungsphase

Obwohl die von Beginn an beobachtbaren Sezessionen und die freien Vereinigungen nie gänzlich aus der Scientology-Geschichte verschwanden,⁶¹ manifestierte die Scientology-Organisation vor allem zwischen 1954 und 1967 ihren Alleinvertretungsanspruch im Hinblick auf die Verbreitung der Lehre, bzw. des Produktes und seiner richtigen Anwendung. In dieser Zeit breitet sich die Organisation vornehmlich in der anglophonen Welt aus,⁶² vor allem in den USA, England, Australien, Neuseeland aber auch in Rhodesien und Südafrika. Zugleich war ihr Gründer der unumstrittene und omnipräsente Mittelpunkt der Organisation, die seit 1959 ihr offizielles Zentrum, nun *Hubbard Communications Office*“ (HCO) genannt, in East-Grinstead, Sussex/England hatte.

61 Einige bekanntere Abspaltungen der 1960er Jahre, wie *The Process*, *Edutivism*, *Abilitism* oder *Amprinistics* waren sehr kurzlebig (Evans 1979: 136ff, Wallis 1976a: 148ff, Wilson 1970: 166, Malko 1970: 156ff). Auch andere Abspaltungen der früheren 1980er Jahre (vgl. Townsend 1985: 67ff) waren wenig erfolgreich. Gruppen wie *Landmark Education* (früher „EST“) haben ihre scientologischen Wurzeln abgelegt (oder nie anerkannt) und sind bis heute aktuell, fallen aber im allgemeinen Kontext der psychologisierten Management-Philosophien der Gegenwart kaum auf (vgl. Schwertfeger 1996). Eine gewisse Ausnahme ist die Freie Zone (bzw. die *Free Zone*), die von hochrangigen Ex-Scientologen im Gefolge der undurchsichtigen Ereignisse in den 1980er Jahren gegründet wurde und die zwischen 1982 und 1985 Gestalt annahm (zuerst dokumentiert wohl mit „*The Free Zone Decree*“ von 1982 (vgl. <http://www.fza.org/doc722.html#fz> vom 7.7.2003; quasi-institutionelle Formen zunächst als *Operation Phoenix*, als *Church of the New Zivilisation* oder als *Ron's Org*, später dann *Icause*, *Dianesis* (usw.), vgl. <http://www.relinfoch/freezone/info.html> v. 7.7.2003. Im Unterschied zu den anderen Abspaltungen bezieht sich die Freie Zone dezidiert auf den ihrer Ansicht nach „echten“ Hubbard und die Institutionen der offiziellen Kirche werden strikt abgelehnt. In dieser Weise können sie als die ersten Fundamentalisten der scientologischen Bewegung betrachtet werden. Über ihre Größe kann man allerdings nur spekulieren. REMID spricht auf Grund eigener Erhebungen für 1998 von nur 200 Mitgliedern (vgl. http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm vom 05.04.2003), die wachsende Internetpräsenz auch sonstiger sich als „frei“ verstehender Scientologen spricht allerdings für höhere Zahlen. Vgl. z.B.: <http://www.ronsorg.com>; <http://www.rons-org.net>; <http://www.fza.org>; <http://www.freezone.org>; <http://www.freezone.de> alle Seiten vom 7.7.2003.

62 Die Gründung der Scientology-Kirche in Paris (1959) ist die Ausnahme.

In dieser Periode entstehen nicht nur die Systematisierung des internen Ausbildungs- und Organisationssystems, sondern es entsteht auch fast die gesamte Administrationslehre, einschließlich der Ethik (vgl. OEC 1976).⁶³ Zudem erscheint eine Fülle technischen Materials über die scientologischen Verfahren und Verfahrensformen (TB 1979). Weitere heute noch relevante technische Schriften erschienen über das E-Meter sowie im Bezug auf die Standardisierung und den Schutz der scientologischen Technologie. Weiterhin entstehen die Grundlagen des Klassifizierungssystems und der Graduierungsmöglichkeiten im Hinblick auf den individuell zu beschreitenden „Weg“ innerhalb und außerhalb der Organisation, der heute als „Brücke zur totalen Freiheit“ einen Grundpfeiler des scientologischen Selbstverständnisses bildet (Brücke 1998).⁶⁴ In dieser Zeit manifestierte sich auch das heute viel interpretierte Verbal-Ziel der Organisation, jenes „*clear planet*“⁶⁵, welches zumindest in Deutschland als politische Programmatik zur Erlangung der Weltherrschaft interpretiert wird (z.B.: BSI 2002: 22f, BSI 1998: 13,52; Potthoff 1994b: 30f).

Die durch *Saint-Hill Manor* (so der Name des Gebäudes der Organisationszentrale in East-Grinstead) repräsentierte Zeit bis Ende der 1960er Jahre kann als das „goldene Zeitalter“ der Organisation verstanden werden. Hubbard war das personale Zentrum der Scientology-Organisation, er produzierte eine Fülle neuer Technologien und er standardisierte die Auditoren-Ausbildung in Form von verschiedenen „*Saint-Hill-Special-Briefing-Course(s)*“. Er bildete einen Großteil der Auditoren selber aus und die Organisation schien stetig zu expandieren. Nicht nur der Kauf von *Saint-Hill Manor* – ein schlossartiger Gebäudekomplex mit einem weitläufigen Parkgelände – sondern auch andere Immobilienkäufe bis hin zum Erwerb einer aus drei Schiffen bestehenden, hochseetauglichen Flotte zeugen von einer prosperierenden Organisation. Selbst die Größe der Organisation von *Saint-Hill-Manor* hat bis

63 Auch die Administrationslehre, die praktisch in der East-Grinstead-Zeit entfaltet wird, hat Vorläufer um die Mitte der 1950er Jahre (vgl. L. Ron Hubbard, „Administration“, PAB, No. 78 vom 3.4.1956 in TB 1979, Vol. II: 386ff).

64 Vgl. „Classification, Gradation and Awareness Chart“, HOC PL v. 5.5.1965 (reissued 4.7.1970) in TB 1979, Vol. VI: 33f. Zur Metapher der „Brücke“: CSI 1998a (56, 57) aber auch schon Hubbard 1950a (488, 494). Visualisiert: HCO-PL v. 6.12.1969 in OEC-0 (274).

65 Vgl. Townsend (1985: 23). Allerdings finden sich „clear world“ oder „clear planet“ von Beginn an als begriffliche Fassungen zur Betonung der universalen Anwendbarkeit und der universalen Funktionalität der Technik (vgl. Hubbard 1951a: 139). Vgl. auch: „Clear Earth“, HCO B, v. 28.7.1959 in TB 1979, Vol. III, 500f)

heute Vorbildfunktion, da sie als Planziel von anderen Kirchen und Organisation angestrebt wird – wobei es über die konkrete Größe der ursprünglichen *Saint-Hill Manor* Organisation lediglich heißt, sie sei „sehr groß“ gewesen (vgl. CSI 1993b: 651).⁶⁶

Expansion

Die Zeit zwischen 1967 und 1979 erweist sich gegenüber der vorherigen Periode als weit unsteter, obwohl sich das Ausbreitungstempo der Organisation mit Beginn der 1970er Jahre deutlich zu erhöhen scheint. Ein wichtiger Aspekt ist die in dieser Periode mit der Eröffnung der Scientology-Kirche in Kopenhagen initiierte Expansion nach West-Europa, die neben Dänemark zunächst Schweden, Deutschland, Österreich und Holland erfasste. In dieser Hinsicht ebenso bedeutsam war, dass unterhalb der bisherigen „Kirchen-Struktur“, die bis dahin wesentlich als große Organisation in den urbanen Zentren existierten und die nahezu alle Dienste leisteten, nun auch Lizenzen zum Betrieb kleinerer und lokaler Organisationen (*missions*) nach einem Franchise-System vergeben wurden. In diesen Missionen wurden die einfacheren Dienste und Trainingsprogramme sowie die unteren Ausbildungsstufen angeboten. Für die Zeit zwischen 1971 und 1977 zählt Townsend die Eröffnung von über hundert Missionen in den USA und England sowie dreißig weiteren in Kontinentaleuropa (1985: 49). Allerdings verfolgten die formell autonomen Franchise-Nehmer durchaus eigene ökonomische und ideelle Interessen, so dass es schnell zu ersten Schwierigkeiten zwischen den nun weitgehend als „Orgs“ bezeichneten zentralen Einrichtungen/Kirchen und den *missions* kam. Mit dem rapiden Wachstum der Organisation, der Dezentralisierung der Struktur und der Ausbreitung in nicht anglophone Länder, gab es vor allem Probleme mit der technischen Terminologie Scientologys, deren Einheitlichkeit von Hubbard stets als kardinales Anliegen betrachtet wurde.

Ein weiterer nicht zu unterschätzender Einflussfaktor dürfte ab Mitte der 1960er Jahre dem allgemeinen soziokulturellen Wandel geschuldet sein. Denn nachweislich profitierte die Organisation von der „religiösen Revolte“ (Mildenberger), der so genannten „68er-Bewegung“. Hubbard hatte der Organisation seit jeher ein gesellschaftskritisches Image verlie-

66 Konkretere Zahlen finden sich bei Townsend (1985: 24f) unter Bezug auf eine Scientology-Broschüre von 1982 („How Big was Old Saint Hill“), die allerdings für diese Arbeit nicht vorlag. Für 1967 – sicherlich der Höhepunkt der Organisation in East-Grindstedt – wird ein Wochenumsatz von knapp 20.000 englischer Pfund (im Wert von 1965) durch 50 Auditoren erwirtschaftet (vgl. ebd. 1985: 25).

hen, den Krieg und die Atombombe geächtet und dem Einzelnen die „totale Freiheit“ durch Bewusstseinsweiterung versprochen. Gleichwohl steht die Scientology-Organisation bei genauerer Betrachtung wie ein Fremdkörper im bunten Strauss der neuen religiösen und sozialen Bewegungen der „68er“, weil die plakativen Leitsätze der Organisation – allesamt aus den 1950er Jahren – eher zufällig und nur äußerlich dem Zeitgeist entsprachen.⁶⁷ Ausgestattet mit einer dezidiert anti-revolutionären und apolitischen Lehre, mit pruder Sexualmoral, einer völlig ablehnenden Haltung zu Drogen (es scheint sogar, als habe Hubbards Antidrogenprogramm in dieser Zeit seinen Ursprung gefunden) einem durch und durch konservativen Verständnis des „Homo Novus“⁶⁸ und der idealen Gesellschaft, kam es offensichtlich zu einigen Missverständnissen⁶⁹ zwischen der Organisation und etlichen „verirrten“ 68ern.⁷⁰

Ähnlich wie den *Dianetic-Foundations* in den frühen 1950er Jahren, drohte der Scientology-Organisation in diesen Jahren erneut der Zerfall in eine lose verkoppelte *community*. Sichtbarster Ausdruck der Schwierigkeiten die Organisation zusammen zu halten, war die stetig steigende Bedeutung der „Ethik“, die in weiten Teilen als dringend zu befolgende Richtlinie zum Erhalt der Organisation verstanden werden kann.

67 Sowohl in zeitlicher als auch in inhaltlicher Hinsicht, steht Scientology den psychologischen „Human Potential Movements“ weit näher als allen 68er Religionen (vgl. auch Sutcliffe 1995).

68 Sic! Hubbards Lateinkenntnisse (vgl.: The Limitations of Homo Novus, JoS Issue 17-G in TB 1979, Vol I: 404) sind offensichtlich nicht die besten, denn korrekt wäre der „Homo Novus“ (Dank an Prof. Dr. Andreas Grün Schloss für diesen Hinweis).

69 Vgl. zur religiös-spirituellen Aufbruchsstimmung in den „sixties“ und der „revolutionären“ Haltung zur amerikanischen Mainstream-Moral: Roof 1996a (passim, bes. 80ff). Townsend vermerkt zu Scientology: „The moral purpose offered by Scientology would have had great appeal in contrast with the amorality of the Sixties“ (1985: 29, Herv. G.W.). Der britische Aussteiger Robert Kaufmann schildert die teilweise chaotischen Zustände in der Scientology-Zentrale in England während der „68er-Zeit“, die von einer libertär-anarchistisch-spirituellen Klientel geradezu überlaufen wurde, während die Scientologen versuchten, die „Ordnung“ aufrecht zu erhalten (Kaufmann 1972; vgl. auch Burroughs 1995: 34 und Hopkins 1969).

70 Der prominenteste „Verirrte“ jener Zeit war der Avantgarde-Dichter William S. Burroughs, der nach anfänglicher Begeisterung für die scientologischen Ziele und die Hubbardsche Kommunikationstheorie schließlich merkte, dass Scientology nie und nimmer „auf der Seite der Revolution“ stehen würde (vgl. Burroughs 1995: passim, 24) – eine evidente Erkenntnis, die sich auch bei genauerer Lektüre des Hubbardschen Schrifttums eingestellt hätte.

In dieser Zeit wurde die Kommunikation zwischen Hubbard und der Organisation allerdings nicht nur wegen der Dezentralisierung und der Internationalisierung abstrakter. Da sich Hubbard seit 1967, zugleich das Jahr der Gründung einer neuen Scientology-Abteilung (der sogenannten *Sea-Organization* oder *Sea-Org*), fast permanent an Bord seiner Schiffsflotte befand, war er nur noch für einen kleinen elitären Kreis von Scientologen greif- und sichtbar. Offiziell hatte sich Hubbard schon 1966 von der Führung der Organisation zurückgezogen, faktisch kompensierte er diesen Rückzug durch eine innerorganisatorische Machtverlagerung auf die *Sea-Org*⁷¹ und durch eine Vielzahl detaillierter Anweisungen an das Organisationsmanagement.

Die *Sea-Org*, die in dieser Zeit nur ein verschwindend kleiner Teil der Gesamtorganisation war, vergab nun die höchsten Ausbildungsgrade in einer exklusiven Umgebung, mit der Konsequenz, dass sich um Hubbard herum eine relativ komplexe Elite-Struktur ausbildete, die durch extreme Loyalität zur Person Hubbards und einen hohen Grad an Idealismus gekennzeichnet war. In der Scientology-kritischen Literatur spielt diese Zeit eine wesentliche Rolle (vgl. Miller 1987: 279ff, Atack 1990: 163ff), einerseits weil sich zu dieser Periode eine Reihe von prominenten und langgedienten Ex-Scientologen geäußert haben andererseits aber auch, weil die Kritiker selbst sehr stark auf die Person Hubbards fixiert bleiben. Richtig ist, dass sich aus dem weiteren Umfeld jener direkten Gefolgschaft Mitte/Ende der 1970er Jahre die sogenannte „*Commodore Messenger Org*“ (CMO) als bedeutsames Führungsgremium innerhalb der Organisation konstituierte. Aus dieser „echten“⁷² zweiten Generation, die wegen ihres elitären Kontaktes zu Hubbard später mit vielfältigen strategischen Führungs- und Kontrollfunktionen sowie einer beträchtlichen Machtfülle ausgestattet war, erwuchs ab 1979 die neue Führung der jetzigen Organisation.

Die Zeiten auf See wurden 1975 (vorläufig) beendet. Die *Sea-Org* ging an Land und errichtete ein neues Organisationszentrum in Clearwater/Florida. Aus nicht mehr genau rekonstruierbaren Gründen, die teils in schwerer Krankheit oder der Angst vor mehreren anhängigen Gerichtsverfahren vermutet wurden, oder aber – organisationsintern – mit einer neuen Schaffensperiode begründet wurden, endet zu diesem Zeitpunkt auch die personale Präsenz Hubbards – sowohl in der Organisation als auch in der Öffentlichkeit (vgl. Gralla 1992: 61). Faktisch hielt Hubbard seit dieser Zeit nur noch über enge Vertraute und loyale Scien-

71 Vgl. „Sea Org“, HCO PL v. 15.9.1968 in OEC-I: 487.

72 „Echt“ bezeichnet den Umstand, dass die so genannten *messenger* (Boten) anfänglich im Wesentlichen aus den Kindern der Elite-Scientologen an Bord der *Sea Org* gebildet wurden.

tologen Kontakt zur Außenwelt, bis auch dieser Ende 1979 vollständig zusammenbrach. In diesen zwölf Jahren von 1967 bis 1979 ist Hubbard für die Organisation Scientology und erst recht für die meisten seiner Anhänger mehr oder weniger ausschließlich in Form schriftlicher Anweisungen, aufgezeichneter Tonband-Vorträge und einiger Filmaufnahmen präsent (vgl. schon Malko 1970: 27f). Nach 1979 beginnt eine vierte Phase, die durch strukturelle Reorganisation unter einer neuen Führung und einer deutlichen Erweiterung der Produktpalette gekennzeichnet ist.

Konsolidierung und Restrukturierung

Zwischen 1979 und 1986 ist Hubbard vollständig von der Außenwelt abgeschnitten. Abgesehen von zwei oder drei engen Vertrauten weiß weder irgendein Scientologe noch sonst jemand etwas über seinen Aufenthaltsort.⁷³ Obwohl kaum etwas davon nach außen dringt, kommt es in der Organisation zu Machtkämpfen, die zwischen 1982 und 1984 zu einer großen Ausstiegswelle lang gedienter Scientologen aus der Organisation führen. Schon Ende 1981 scheint der innere Machtkampf zugunsten der jüngeren, zweiten Generation – unter ihnen der heutige oberste Scientologe David Miscavige – entschieden zu sein. Langjährige Weggefährten Hubbards verlassen teils freiwillig, teils gezwungenermaßen die Organisation. Im Inneren beginnt ein Umstrukturierungs- und Konsolidierungsprozess zugunsten der neuen Führung. Neben vielen prominenten Alt- und Gründungsscientologen fällt auch das *Guardian Office*, einschließlich Hubbards dritter Ehefrau, dieser „Säuberung“ zum Opfer. Die genauen Vorgänge in jener Zeit werden wohl für immer rätselhaft bleiben, da Hubbards tatsächliche Rolle in diesem Ränkespiel nicht mehr geklärt werden kann.⁷⁴

73 1982 vermutet nicht nur Scientology-Kritiker Haack Hubbards Tod (vgl. 1991: 64) sondern auch Eric Townsend – ein Sympathisant der scientologischen Idee und ein Kritiker der Organisation – vermerkt in seinem 1985 erschienenen Buch: „At the time of writing we are not even sure if Ron Hubbard is alive or dead“ (1985: 11).

74 Eine Vielzahl von Quellen sprechen sehr glaubwürdig von verschiedenen schweren Erkrankungen Hubbards seit Mitte der 1970er Jahre, die allerdings von Seiten der Organisation nie bestätigt wurden. Tatsache ist, dass es zwischen 1979 und 1986 keinerlei visuellen Zeugnisse mehr von Hubbard gab. Offiziell wird der Eindruck vermittelt, alle Geschehnisse dieser Zeit seien nur Exekutivmaßnahmen auf Anweisungen Hubbards, obwohl sich einige seiner Anweisungen der 1980er Jahre als Fälschungen herausstellten (vgl. Lamont 1986, Appendix B, S. 171ff; ausführlich zur Abänderung der Hubbardschen Lehre: http://scientologyintegrity.org/htmldocs/squirrel_documentation.shtml vom 7.7.2003). Vieles spricht dafür, dass

Nach dessen Tod 1986 beruhigt sich die Situation, nun unter offizieller Führung von David Miscavige, bei dem als Direktor des 1984 neu gegründeten *Religious Technology Center* (RTC) alle organisatorischen Fäden zusammenlaufen.

Ob man nach Hubbards Tod unbedingt von einer neuen Phase reden muss, ist zweifelhaft, denn der schon seit Anfang der 1980er Jahre begonnene Trend der inneren Konsolidierung wurde einfach fortgesetzt. Zwar fehlt seit seinem Tod innerhalb der Organisation jede Möglichkeit, eine veränderte Praxis durch ausdrückliche und aktuelle Anweisungen Hubbards zu rechtfertigen, aber vieles spricht dafür, dass dies ohnehin seit Ende, vielleicht auch schon seit Mitte der 1970er Jahre praktiziert wurde. Dies kann durchaus so interpretiert werden, dass Hubbards persönliche Legitimitätsfunktion längst in der schriftlich dokumentierten Idee aufgegangen war, die ihrerseits von der Organisation institutionalisiert und verwaltet wurde. Noch zugespitzter könnte man behaupten, dass Hubbard selbst zum Gegenstand jenes funktionalen und auf Effizienz gerichteten Administrationssystems geworden war, das er selbst entworfen hatte. Dass dieser Institutionalisierungsprozess hin zu einer „enormous authoritarian bureaucrazy“ (Corydon 1992: 23) schon in den 1960er Jahren, also lange vor Hubbards Tod, deutliche Formen angenommen hatte, mag auf der anderen Seite aber der bedeutsamste Grund dafür sein, dass es der Scientology-Organisation – im Gegensatz zu den meisten „Flower-power-Religionen“ – gelungen ist, das Ableben ihrer Lichtgestalt zu überleben.

Generell ist die Zeit nach Hubbard – und in diesem organisatorischen Zusammenhang meint das die Zeit nach 1979 – durch Produktdifferenzierung gekennzeichnet, was einerseits mit der Aufbereitung der internen Organisationsprinzipien zur allgemeinen Managementtheorie zusammenhängt andererseits aber auch eine weitere Differenzierung des spirituellen Graduierungsweges meint. Gleichzeitig ist auch eine dianetische Renaissance zu beobachten.⁷⁵ Im Zusammenhang mit der Produkt-

der schleichende Prozess des Macht- und Kontrollverlustes Hubbards, der wohl schon mit dem Ende der „Saint-Hill-Zeit“ ab Mitte der 1960er Jahre einsetzte, 1979/80 endgültig abgeschlossen war. Folgt man diesen Vermutungen, dann beginnt ab 1979 die „Neuzeit“ der Scientology-Kirche ohne nennenswerte Einflussnahme Hubbards. Vgl. hierzu die „Chronologie der Scientology“ von der Freien Zone, vor allem die Jahre 1979 bis 1986, http://www.lightlink.com/freezone/d_tt_06.htm (ff) vom 25.11.1997.

75 Dies meint nicht nur, dass alle Neuauflagen der Werke Hubbards Werbung für den Hubbardschen Bestseller beinhalten oder dass man beim Besuch jeder „Org“ der Überpräsenz dieses Buches gewahr wird. Vor allem der Bedeutungszuwachs der verschiedenen körperlichen „Runddowns“

differenzierung uferf allerdings das Geflecht von Organisationen, Unterorganisationen, Komitees, Stiftungen, Vereinen und Instituten derart aus, dass in der öffentlichen Diskussionen immer wieder das Wort von „Tarnorganisationen“ benutzt wird (Heinemann 1979), da deren Beziehungen zur Scientology-Organisation oft erst beim genaueren Hinschauen ersichtlich wird. In dieser Zeit entstehen neben dem RTC auch die drei großen, formal voneinander unabhängigen Dienstleistungszweige der heutigen, rezentralisierten Scientology-Organisation, deren jeweilige Verwaltungsspitzen sich mittlerweile alle in Los Angeles/Kalifornien befinden.

3.2 Organisationsstruktur⁷⁶

RTC

An der Spitze der Scientology-Organisation steht das *Religious Technology Center* (RTC), das 1982 gegründet wurde und über alle Besitzrechte des Produktes Scientology verfügt. Dies umfasst alle Copyrights der Werke L. Ron Hubbards, die Rechte an den Symbolen und Zeichen der Organisation sowie die Rechte einer Reihe von eingetragenen Handelsmarken, darunter: Dianetik, Scientology und der Name „L. Ron Hubbard“ sowie einige Dutzend anderer geschützter Begriffe in verschiedenen Sprachen (vgl. WISE 2000b). Offiziell ist das RTC kein Teil der Management-Struktur der Organisation sondern es versteht sich ausschließlich als Hüter der Religion. Da die Personal- und Organisationsstruktur des RTC allerdings eine deutliche Verquickung mit den einzelnen Unterorganisationen aufweist und zudem alleiniger Inhaber des Produktes Scientology ist, kann man das RTC durchaus als Organisationspitze bezeichnen (vgl. Atack 1990: 284ff).

CSI

Die populärste der drei Säulen der Organisation ist nach wie vor durch die als Kirchen und Missionen bezeichneten Einrichtungen gekennzeichnet, deren Verwaltungsspitze von der *Church of Scientology Inter-*

oder „Purification Rundowns“ seit Beginn der 1980er Jahre knüpft an die „somatische“ Tradition der Dianetik an.

76 Es ist an dieser Stelle nicht möglich, alle scientologischen Organisationsteile und Einrichtungen nebst ihrer speziellen Aufgaben und Funktionen aufzuführen. Den wohl ausführlichsten Überblick bieten verschiedene offizielle Scientology-Seiten im Internet. Empfehlenswert, weil vergleichsweise ausführlich und übersichtlich: <http://www.whatisscientology.org> (Version vom 12.04.2003).

national (CSI) gebildet wird. Die CSI versteht sich als weltweites Koordinations- und Planungszentrum für die einzelnen kontinentalen und nationalen Einrichtungen innerhalb der Kirchenstruktur, die ihrerseits den traditionellen Dienstleistungszweig der Organisation darstellt (im Folgenden: „CSI-Produkt“). Innerhalb dieses Zweiges wird die interne Ausbildung zum Auditor in den verschiedenen Graduierungsstufen absolviert. Zum anderen wird in diesen Einrichtungen das „Auditing“ als klassische scientologische Dienstleistung angeboten, wobei Ausbildung (zum Auditor) und Auditing als komplementär angesehen werden – zumindest für eine interne Karriere. Zu diesem Zweck existiert eine „Scientology-Klassifizierungs-, Gradierungs-, und Bewusstseinskarte der Stufen und Zertifikate“ – die so genannte „Brücke zur völligen Freiheit“⁷⁷ – die den parallelen Weg von Ausbildung und Auditing aufzeigt. Die Auditorenausbildung umfasst mittlerweile 13 sogenannte „Klassen“, die allerdings teilweise noch unterteilt sind. Der persönliche Bewusstseinsweiterungsweg ist geringfügig differenzierter, hat aber klare Zwischenziele, die über verschiedene „Grade“ schließlich bis zum „Clear“ führen. Darüber erstrecken sich die mittlerweile 15 Stufen des „Operierenden Thetan“. Um die Brücke „herum“ – das ist auch optisch so verdeutlicht – existieren eine Fülle zusätzlicher Qualifikationskurse, Sonderausbildungen, technischer „Spezialkurse“ und sonstiger Angebote zur Bewältigung verschiedenster Probleme bei der individuellen Beschreibung des Weges auf bzw. über die Brücke. Am unteren Ende der Karte befinden sich die einführenden Angebote und Dienstleistungen der Kirchen und Missionen, die neben einer Reihe kostenloser Veranstaltungen auch den Bücherverkauf, aber vor allem verschiedene Lebensverbesserungs- und Kommunikationskurse aufführt. Neben den Kirchen und Missionen existieren die sogenannten „Celebrity Centers“ (alle in den USA und West-Europa), die – etwas salopp, aber zutreffend – als Luxusausgaben der Kirchen betrachtet werden können. Diese haben im wesentlichen das gleiche Dienstleistungsangebot wie die „gewöhnlichen“ Kirchen, verleihen sich aber den Charakter von Prominententreffpunkten.

Neben den einführenden Angeboten der Missionen und den weiterführenden Angeboten der Kirchen und „Celebrity Centers“, werden die höheren Stufen der Ausbildung und des Auditings in zentralen Kirchen, den sogenannten „Advanced Organizations“ (AOs) vergeben, von denen es je zwei in den USA (beide in Los Angeles/Kalifornien) und in Europa (East Grinstead Sussex/England und Kopenhagen/Dänemark) und eine in Australien (Sydney) gibt. Die höchsten Ausbildungsgrade werden von

77 Diese liegt im Plakatformat CSI 1993b und CSI 1998a bei.

der *Flag Service Organization* (Clearwater/Florida) und der *Flag Ship Service Organization* (an Bord des Schiffes „*Freewinds*“) vergeben. In den zuletzt genannten Einrichtungen werden auch die sogenannten „*Sea-Org-Members*“ ausgebildet, die ihrerseits als Elite die personalen Führungsstrukturen der höheren Organisationen besetzen – wobei ihre Zahl mittlerweile so stark angestiegen ist, dass man kaum noch von einer echten Elite sprechen kann.

Offiziell werden in den Kirchen auch kostenlose Zeremonien angeboten, die in programmatischer Hinsicht und der äußeren Form dem traditionell-christlichen Angebot religiöser Zeremonien nachempfunden sind. Unterschiedlich sind allenfalls die Inhalte der Ansprachen und Gebete, in deren Zentrum nicht der christliche Gott steht, sondern die Leitsätze der scientologischen Idee bzw. die „totale Freiheit“ stehen (vgl. CSC-WW 1973: 30-57 u. LRH-L 1999: 151ff). Obwohl diese Andachten – vor allem in den USA – tatsächlich als religiöse Andachten praktiziert werden, muss man ihren formalen Stellenwert innerhalb der Kirche als marginal bezeichnen. So sind diese Angebote – abgesehen von einer einzigen Nennung – weder als allgemeine oder spezielle Dienstleistungen auf der „Klassifizierungs-, Graduierungs- und Bewusstseinskarte“ verzeichnet, noch werden sie in den Ausbildungsstufen genannt, noch wird damit öffentlich geworben, noch gibt es Berichte über individuelle Einstiegsmotivationen in Bezug auf diese Zeremonien.

ABLE

1988 wurde die „*Association for Better Living and Education*“ (ABLE) ins Leben gerufen, die als oberste Verwaltungseinheit den Dienstleistungsbereich der „*social reform groups*“ abdeckt. Für 1997 zählte Scientology 854 solcher Einrichtungen weltweit (vgl. CSI 2000a). Die relevantesten Einrichtungen sind im Bereich der Drogenrehabilitierung (*Narconon*), der Rehabilitierung von Straftätern (*Criminon*) und im Bildungsbereich (*Applied Scholastics*) zu sehen. Sie sind zumeist als Vereine eingetragen, können aber je nach nationaler Rechtsstruktur auch als religiöse Vereinigungen, humanitäre Stiftungen o.ä. ausgewiesen sein. Die genannten Einrichtungen verwenden spezielle Therapieformen und Techniken, die L. Ron Hubbard entwickelt hat oder die sich implizit aus dem scientologischen Wissen ergeben (vgl. CSI 1993b: 407ff). Die 1966 gegründete Einrichtung *Narconon* und die aus dieser Struktur 1972 hervorgegangene Einrichtung *Criminon*⁷⁸ suchen im Regelfall unter diesen

78 Die Wurzeln von *Criminon* sich schon 1954 angelegt, weil Hubbard der Ansicht war, dass es sich bei Kriminellen prinzipiell um „mentally deranged persons“ handelt, die man quasi „moralisch“ mit der scientologischen

Namen Anschluss an öffentliche oder private Institutionen, um ihr Produkt anzuwenden – was ihnen in den USA und einigen anderen Ländern auch gestattet ist (vgl. DeShezar 1999).

Etwas anders ist *Applied Scholastics* zu betrachten, deren Ableger zwar ebenso institutionellen Anschluss suchen, aber unter sehr verschiedenen Namen auftreten. Das Angebot von *Applied Scholastik* kann sinnfällig mit der „Lernen-wie-man-lernt-Technologie“ beschrieben werden, und es ist wesentlich um die Methoden des Wortklärens entwickelt worden (CSI 1990b, Hubbard 1975b: 471ff) Soweit sich dies auf Kinder bezieht, kommen dabei reich bebilderte Werke zum Einsatz, die sehr einfache Einführungen in die Grammatik beinhalten sowie einführende Wörterbücher mit Definitionen für „common words“. Auch die Ausbildungs- und Studiertechnologie für Erwachsene basiert auf dem „richtigen“ Definieren und Verstehen von Wörtern und der dadurch ermöglichten „richtigen“ Kommunikation – wobei über die Kommunikationstechnologie wiederum die Brücke zum Dienstleistungsangebot der Kirchen gesehen werden kann.

Als vierte Abteilung von ABLE fungiert die Stiftung „Der Weg zum Glücklichein“ („*The Way to Happiness Foundation*“), deren wesentliche Aufgabe darin besteht, Hubbards gleichnamiges Büchlein (Hubbard 1981) zu verteilen. Dieses enthält 21 universale „nicht-religiöse“ (CSI 1993b: 131) Moralregeln und steht – so die Werbung – „allein als einziger Verhaltenskodex in einer pragmatischen, hochtechnisierten und hochzynischen Gesellschaft“ (CSI 1995b: 21). Im Gegensatz zum hochdifferenzierten und ausgefeilten Dienstleistungsangebot innerhalb der Kirchenstruktur ist das durch ABLE repräsentierte Angebot relativ einfach strukturiert, was wohl damit zusammenhängt, dass Hubbard nur wenig hierzu geschrieben hat. Das Drogenrehabilitationsprogramm lässt sich im wesentlichen als Sauna- und Vitamintherapie verstehen,⁷⁹ das mit einigen Angeboten aus dem CSI-Dienstleistungsprogramm, vorwie-

Technologie rehabilitieren könne. Vgl. L. Ron Hubbard, Brief an die John Howard Society vom 11.6.1954, PAB, No. 28 in TB 1979, Vol. II: 61ff (62) – wobei es Hubbard in diesem Brief um die Anpassung der Rechtslage ging.

79 Vgl.: CSI 1995b: 10ff, 15ff; CSI 1990a: 11ff. Die physischen Aspekte der Drogenrehabilitation (zugleich die Grundlage aller Rundowns, vgl. CSI 1990c) finden sich in Ansätzen schon im Rahmen seiner dianetischen Ansichten zu Drogen und Vitaminen (1950a: 439ff) sowie späteren Ansichten zur vorbeugenden Medikamentation zum Schutz vor radioaktiver Verstrahlung (1957a: 40ff, 127f) und einigen Bulletins: „PEP“, HCO B v. 2.8.1973, „Diet, Theory of a Natural Diet“, HCO B v. 25.5.1975 (mit Angabe eines medizinischen Fachbuches dem Genaueres zu entnehmen sei), Anti-Biotics, Administering of, HCO B v. 29.5.1975, alles in TB 1979, Vol. VII: 207ff, 401f, 403.

gend dem Kommunikationstraining, kombiniert wird. Das Programm zur Rehabilitation von Straftätern enthält zunächst das Narconon-Programm, weil Straftaten und Drogenmissbrauch in enger Korrelation zueinander gesehen werden – eine Sichtweise, die, besonders in den USA, nicht nur Scientology vertritt (vgl. CSI 1995b: 26ff). Darüber hinaus enthält das Criminon-Programm vor allem moralische Belehrungen, die aus der reichlich vorhandenen konservativen Programmatik Hubbards entnommen und im „Weg zum Glücklichein“ auf den kürzesten Nenner gebracht worden sind. In Deutschland sind die ABLE-Organisationen, soweit überhaupt vorhanden an die Scientology-Kirchen oder „Orgs“ bzw. deren Lokalitäten gebunden. Einzig eine eigenständige Narconon-Einrichtung findet sich in der Nähe von Hamburg (Itzehoe), während *Criminon* keine Ableger in Deutschland hat.

WISE

Das 1979 gegründete *World Institute of Scientology Enterprises* (WISE) ist der Dachverband jener Unternehmen, Einrichtungen und Privatpersonen, die sich der scientologischen Management- und/oder der Administrationstechnologie (im Folgenden: „WISE-Produkt“) bedienen (CSI 1993b: 443ff). Dies erscheint angesichts der scientologischen Selbstperzeption als „Kirche“ zunächst etwas absurd, ist aber mit Blick auf Sinn und Zweck des scientologischen Organisationshandelns durchaus nachvollziehbar, denn dabei handelt es sich um eine strikt ökonomisch-bürokratisch rationalisiertes Handeln. Weiterhin soll WISE ökonomische Vernetzung ermöglichen und bietet den angeschlossenen Personen und Unternehmen die Möglichkeit, Streitigkeiten nach den „ethischen“ Standards der Organisation zu lösen (vgl. Kap. VI, 10.3).

Wichtigste Organisation des WISE ist das „*Hubbard College for Administration*“, in dem Interessenten in der Anwendung der Management- und Verwaltungstechnologie unterwiesen werden. Der Begriff „scientologische Unternehmen“ ist hierfür im Übrigen nicht adäquat, da es sich nicht um Unternehmungen im Besitz der Organisation (oder des RTC) handelt. Es handelt sich um (zumeist kleinere) Unternehmungen oder Einzelpersonen, die als Lizenz-Nehmer berechnete Anwender der Technologie sind und die damit zu den Kunden der Organisation zu rechnen sind, wobei die Statistik „mehr als 2700 Einzelpersonen, Gruppen und Betriebe“ zählt (WISE 2000a, CSI: 1993b: 445).⁸⁰

80 Diese identischen „aktuellen Zahlen“ von 1993 und 2000 sind offensichtlich – wie viele Statistiken und Zahlenangaben – Textbausteine, die wortgleich zu verschiedenen Zeiten als jeweils „aktuelle“ Zahlen genannt werden.

Der Kern des WISE-Produktes ist eine Mischung des prinzipiellen Funktionswissens von Organisationen, die Hubbard in „*How to live though an Executive*“ (1953b) „entdeckte“ und jenen, vorwiegend in den *Policy Letters* statuierten, innerorganisatorischen Anweisungen, die Hubbard mit Blick auf die ökonomische und administrative Funktionalität der Scientology-Organisation zwischen Mitte der 1960er und Anfang der 1970er Jahre gegeben hat. Insofern ist es kaum möglich, zwischen der allgemeinen Management-, Organisation- und Administrationslehre im Sinne des WISE-Produktes und den inner Scientology geltenden Organisationsprinzipien zu unterscheiden, denn es sind die für Letztere entworfenen Prinzipien, die zum allgemeinen WISE-Produkt universalisiert wurden.⁸¹ Erschwert wird eine Differenzierung zusätzlich durch den Umstand, dass sich die Scientology-Organisation aufgrund der internen Anwendung der Hubbardschen Administrationsregeln als universaler Idealtyp aller möglichen sozialen Organisationsformen betrachtet.⁸²

Sonstiges

Quer zur wesentlich hierarchisch aufgebauten Organisationsstruktur – sowohl der Organisationen untereinander, wie auch innerhalb der jeweiligen Organisationen – existieren noch einige Gremien, die, jenseits ihrer offiziellen Rollenzuweisung, eher schwer einzuschätzen sind. Das sogenannte „*Watchdog Committee*“ und das „*Office for Special Affairs*“ (OSA) scheinen arbeitsteilig die Aufgaben des ehemaligen „*Guardian Office*“ übernommen zu haben. Ersteres operiert als intermediäre Vermittlungseinheit zwischen der Führungsebene und den größeren Verwaltungseinheiten und ist vorwiegend mit internen Kontrollaufgaben betraut (IMK 1998: 12f), während das OSA den externen Aufgabenbereich des ehemaligen *Guardian Office* übernommen hat und offiziell für Rechtsangelegenheiten der Organisation zuständig ist, aber auch wichtige PR-Aufgaben erfüllt. Noch immer existiert die *Sea-Org*, die sich mittlerweile als „Bruderschaft“ innerhalb der CSI versteht (vgl. CSI 1993b: 755) und aus deren Kreis eine Elite hervorgeht, die besonders innerhalb der

81 Vgl.: „The Org Exec Course Introduction“, HCO PL v. 8.9.1969 in OEC-0: 1. Dabei wurden die scientologischen Besonderheiten nicht einmal überarbeitet. Das Wörterbuch „*Modern Management Technology Defined*“ (Hubbard 1976c), das ca. 10000 Definitionen enthält, enthält nicht nur weit über 100 Definitionen von kaum universalisierbaren speziellen scientologischen Einrichtungen, sondern es definiert auch Wörter wie „Baby“, „Nibs“ (Spitzname für Hubbards Sohn, G.W.), „Chauffeur“, „Drogenhändler“, „Möwe“ oder „Seepferdchen“.

82 Umfassend dazu: „*Theory of Scientology-Organizations*“, HCO PL v. 22.10.1962 (HCO B v. 21.9.1958) in OEC-0: 31ff.

Kirchenstruktur wichtige Funktionen ausübt.⁸³ Neben diesen drei besonders präsenten Einrichtungen existieren ein Fülle weiterer Abteilungen im Umfeld planender, koordinierender und kontrollierender Einheiten, die gleichfalls aus Eliten gebildet werden und mit ähnlichen Aufgaben betraut sind – deren gesonderte Nennung hier allerdings den Rahmen sprengen würde (vgl. dazu IMK 1998: 13ff). Ihr gemeinsames Merkmal ist in der besonders ausgeprägten Beziehung zur „Ethik“ und deren organisationsinterner Durchsetzung zu sehen.

Daneben existiert die „*International Association of Scientologists*“ (IAS), eine 1984 ins Leben gerufene Vereinigung von Scientologen, die das Ziel verfolgt, die freie Ausübung der Scientology-Religion nach Kräften zu verteidigen. Zu diesem Zweck offeriert die IAS verschiedene Mitgliedschaftsformen, die einige kostenlose Dienstleistungen (Zeitschriftenbezug u.ä.), Vergünstigungen oder sonstige Vorteile bietet. Die Lebenszeit-Mitgliedschaft, als avancierteste Mitgliedschaft, beruht auf einem freiwilligen Spendensystem, das den jeweiligen Spender – von offensichtlich beträchtlichen Geldsummen (vgl. Jacobi 1999: 66f) – in den Status eines „Patrons“ der Scientology versetzt. Außerhalb dieser wesentlich ökonomischen Funktion sowie der mit dem Auftrag verbundenen PR-Funktion, fällt der IAS keine erkennbare Aufgabe innerhalb der Organisation zu. Ähnlich repräsentativen Charakter dürfte die Institution der *International Hubbard Ecclesiastical League of Pastors (IHELP)* haben, die Hilfe und Unterstützung für außerhalb der Kirche tätige, „ehrenamtliche Geistliche“ (*volunteer ministers*) bietet.⁸⁴

Von großer Bedeutung ist die schon im dritten Kapitel genannte, 1969 gegründete, „*Citizens Commission on Human Rights*“, die nach eigenen Angaben über 133 Einrichtungen in 34 Ländern verfügt (vgl. CCHR 2003). Auch sie fungiert offiziell als *social reform group*, hat aber kein Produkt im engeren Sinne. Die wesentliche Aufgabe der CCHRs besteht im Werben für die Idee Scientology, also in Public Rela-

83 Laut Kurt Weiland, stellvertretender Chef des OSA, müssen alle höheren Funktionen in der Scientology-Kirche von Mitgliedern der Sea-Org besetzt sein. Wenn er 1999 von ca. 5000 Sea-Org Mitgliedern spricht, dann entspricht das knapp 40% aller festen Mitarbeiter Scientologys (Weiland 1999: 158) – was es problematisch macht hier von einer echten Elite zu sprechen. Vgl. auch: „Sea Org“, HCO PL v. 15.9.1968 in OEC-I: 487. Allgemein zur Sea-Org: Melton 2001.

84 Als Grundlage ihres Wirkens wird entweder das „Handbuch für den ehrenamtlichen Geistlichen“ (Hubbard 1976a) oder das „Scientology Handbuch“ (CSI 1994) angegeben. Diese Bücher sind nichts anderes als Gesamtdarstellungen des scientologischen Wirklichkeitsmodells. Vgl. dazu <http://www.volunteerministers.org/eng/about/aboutus.htm> sowie <http://www.ehrenamtlichegeistlicher.net/> beide in der Version vom 12.04.2003.

tions. In Deutschland operiert die CCHR unter dem Namen KVPM (*Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen die Menschenrechte*) mit Sitz in München, wobei der deutsche Name sinngemäß das Programm der CCHRs umschreibt. Ausgangspunkt der Werbung der CCHRs ist der moralische Verfall der Gesellschaften, bzw. der menschlichen Zivilisation, der wesentlich durch die Interessen der Psychiatrie forciert werde. Zu diesem Zweck kommuniziert die Organisation mit internationalen Menschenrechtsorganisationen, verfasst Petitionen und Anklagen und gibt beweisführende Schriften und Statistiken heraus, in der der gesellschaftliche Niedergang sowie die zentrale Rolle der Psychiatrie hierfür belegt wird.⁸⁵ Insgesamt können die CCHRs als die aktive Variante der *Way to Happiness Foundation* betrachtet werden. Ähnliche, zumeist ebenfalls durch den „Committee“-Begriff gekennzeichnete Organisationen bestehen oder bestanden auch in Opposition zu anderen gesellschaftlichen Institutionen, von denen Hubbard (oft zu Recht) annahm, dass sie der Scientology-Organisation feindlich gegenüberstanden oder -stehen, wie beispielsweise Interpol, zu dem das *Committee on Human and Public Safety* als Gegengewicht gegründet wurde oder die staatlichen Behörden, für die eine *National Commission on Law Enforcement and Social Justice* (NCLE) ins Leben gerufen wurde (vgl. dazu auch die Aufzählung bei Beit-Halahmi 2003: 29f).

Weitere Nennungen und Beschreibungen der sonstigen Einrichtungen, die meistens im Bereich von ABLE und den *social reform groups* zu verorten sind, führen an dieser Stelle zu weit und verstellen den Blick auf die im Großen und Ganzen bürokratisch-hierarchische Struktur der Gesamtorganisation. Auch wenn Organisationen wie MUT (*Mitbürger unterstützen Toleranz*), „ZIEL“ (*Zentrum für individuelles und effektives Lernen*) oder verschiedene Schulprojektformen zeitweise in Deutschland in das Licht der Öffentlichkeit traten, so haben sie keine außerhalb der genannten Funktionslogik liegende Bedeutung.

Mit Blick auf den öffentlichen Diskurs müssen zuletzt auch noch die so genannten RPF, die *Rehabilitation Project Forces* genannt werden, obwohl es sich dabei um Einrichtungen handelt, die nur intern und nur für hochrangige Mitarbeiter der Scientology-Organisation relevant sind. Dabei handelt es sich um „Besserungsanstalten“, in denen den nach scientologischen Maßstäben hochqualifizierten Mitarbeitern (den Sea-Org-Mitgliedern) bei „Ethik-Verstößen“ die Möglichkeit gegeben wird, ihr eigenes „Versagen“ in der Organisation zu begreifen und sich entsprechend der internen scientologischen Vorstellungen zu rehabilitieren.

85 Vgl. KVPM 2003; KVPM 1995a – d; Röder 1994. Vgl. dazu auch Bromley/Bracey 1998 (150).

Um diese RPF – von denen es weltweit drei oder vier gibt – bzw. die vermeintlichen oder tatsächlichen Vorgänge in ihnen, hat sich ein vergleichsweise unangemessen großer Diskurs entfaltet. Nach Ansicht der Scientology-Kritiker handelt es sich dort um „KZ-ähnliche [sic!] Straflager“ (Beckstein 1998a: 56) oder „Gulags“ (Müller/Minhoff 1997: 187) in denen systematisch und gezielt „Menschenrechte“ verletzt werden (Kent 2000b: 57). Dies bestreitet die Scientology-Organisation prinzipiell, während sie in Bezug auf die dort durchgeführten Besserungsmaßnahmen darauf verweist, dass sich alle dort befindlichen Mitarbeiter auf eigenen Wunsch dort aufhalten, um einem drohenden Ausschluss aus der Organisation vorzubeugen (Weiland 1999: 163f; Pentikäinen 2002).

3.3 Größe

Eine der wesentlichsten Subdiskurse über die Scientology-Organisation wird in Bezug auf deren tatsächliche Größe bzw. die tatsächliche Zahl ihrer Anhänger und Mitarbeiter geführt. Obwohl Scientology seit ihrer Gründung und bis heute behauptet, die am „schnellsten wachsende Religion der Welt“ zu sein (Freiheit 1999: 29) und immer wieder Zahlen und Statistiken vorlegt, so sind diese Zahlen zum Beweis dieser Behauptung kaum geeignet – und sie bleiben letztlich auch ohne nachprüfbaren Beleg.⁸⁶

Anhänger

Die Problematik der Gewinnung von authentischen Zahlen ist darin zu sehen, dass weithin Unklarheit darüber besteht, wer als Mitglied der Organisation oder Anhänger der Idee anzusehen ist. Unterscheidungen sind fraglos angebracht im Bezug auf jene, die für die Organisation arbeiten (*staff members*), jene, die sich selbst dezidiert als Scientologen sehen, aber nicht für die Organisation arbeiten und jene, die in irgendeiner Art und Weise Kontakt mit dem Produkt haben oder hatten, sei es in Form eines Buchkaufs oder eines Kurs-Besuches. Obwohl die Organisation unter Mitgliedern bekennende und praktizierende Scientologen im Sinne von „Gemeindemitgliedern“ (*parishioner*) verstehen will, wird darunter faktisch der Kundenstamm gezählt, welcher sich offensichtlich als kumulative Größe seit 1954 ergibt (vgl. Krasel 2000).

86 Der unbekannte Autor der Seite <http://www.truthaboutscientology.com/stats/> vom 04.11.2003 wendet erhebliche Mühen zur Dekonstruktion der scientologischen Erfolgsstatistiken anhand der Eigenangaben in den scientologischen Periodika auf.

Für die 1970er Jahre lässt sich feststellen, dass die Mehrzahl der externen Schätzungen sich auf die Eigenangaben der Organisation berief und die Zahl der weltweiten Mitglieder folglich zwischen 3 und 5 Millionen variierte.⁸⁷ Aus Publikationen der Organisation geht hervor, dass diese 1977 ca. 5,4 Millionen und 1992 ca. 7 Millionen Anhänger für sich akklamiert. Eine Studie, die sich ebenso auf interne Daten beruft, zählt für 1998 allerdings nur 5,6 Millionen. Der Präsident der CSI – Heber Jentzsch – sprach in einem Interview (von 1999) zuletzt von 9 Millionen Mitgliedern und ca. 500.000 „Neu-Kunden“ jährlich (vgl. zu allem: Patterson 2000). Im Überblick über die in den Eigenwerbungen vermittelten Zahlen kann man für die 1980er Jahre wesentlich die Nennung von „über fünf Millionen“ finden und seit 1991 findet sich mit erstaunlicher Konstanz die Nennung von „acht Millionen“ (vgl. auch Clambake 2000, Freiheit 1997: 50, Freiheit 1995: 25).

Seriösere empirische und nicht kumulierende Schätzungen gehen dagegen weltweit kaum von Zahlen über 100.000 aus. Mitte der 1960er Jahre wurden ca. 50 - 100.000 praktizierende Scientologen (*practising scientologists*) in den USA geschätzt (Ahlstrom 1973: 955), eine Zahl, die auch in den 1980er Jahren nicht über 100.000 (*full time membership*) hinaus ging (vgl. Clarke 1987: 10-14). Melton/Moore sprechen für die USA in den frühen 1980er Jahren sogar von „sicherlich“ unter 10.000 Scientologen (*consider themselves Scientologists*, 1984: 26f). In einer breit angelegten empirischen Untersuchung, in der USA-weit mehr als 113.000 Menschen über 18 Jahren nach ihrer religiösen Identifikation befragt wurden, ergab sich für 1990 eine Schätzung von 45.000 bekennenden Scientologen (vgl. Kosmin/Lachman 1993: 16 u. Bainbridge 1997: 417). Chavallant u.a. schätzen für 1990 ca. 50.000 Scientologen weltweit (1994: 247) und Kent spricht für diese Zeit von 75.000 (*active membership*, 1999a: 97). Die jüngsten Zahlen für die USA (2001) weisen 55.000 Anhänger aus (Lewis J. 2004: 14).⁸⁸

87 Malko vermerkt für 1970, dass ein Scientology-Sprecher von 15 Millionen „church members“ weltweit ausgehe (1970: 3).

88 Ein Aussteiger, der für sich reklamiert, „Organisator im internationalen Management“ gewesen zu sein und deswegen genaueste Informationen über diese zu haben – woraus sich der Expertenstatus und das Informationsprivileg gleichermaßen ableiten – spricht 1995 von 10 Millionen Mitgliedern weltweit (vgl. Potthoff 1995: 16, 13). Es ist allgemein auffällig, dass die Dekonstruktionsbemühungen der Scientology-Gegner und der (deutschen) Medien sich nie auf die tatsächliche Größe und Verbreitung der Organisation beziehen, sondern stets die Zahlen des Gegners rezitieren und diese nicht selten noch überhöhen. Willeke (1991: 744) spricht in einer informierenden Aufklärungsschrift für den „Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen“ sogar von 25 Millionen (!) Anhängern.

Da in den USA weit über die Hälfte aller weltweiten scientologischen Einrichtungen zu finden sind und ebenso die Hälfte der *staff members* dort beschäftigt ist (CSI 2000b, CSI 1998a: 250-273) und weiterhin weder die Organisation noch die einzelnen Mitglieder dort nennenswerten institutionellen Repressionen ausgesetzt sind, ist nicht anzunehmen, dass die weltweite Zahl der Scientology-Anhänger mehr als das Doppelte der USA beträgt. Im Gegenteil: Neuere Census-Daten aus Neuseeland, Australien, Kanada und England, in denen Scientology ebenso als verhältnismäßig verbreitet gilt, lassen eher weit geringere Zahlen vermuten (vgl. Adherents 2001 und Lewis J. 2004).

Bis zu den Schätzungen des Verfassungsschutzes in Deutschland, der in seinem Bericht für 1997 von einer Zahl von „deutlich unter 10.000“ (BMI 1998: 184) ausging und diese Zahl mittlerweile (seit 2001) auf 5-6000 konkretisiert hat (vgl. BMI 2004: 240; BSI 2002: 223), pendelte das Gros der Schätzungen in den 1990er Jahren um die auch von den Scientologen seit nunmehr 10 Jahren relativ kontinuierlich angegebene Zahl von 30.000 (Knoblauch 1997: 104, Potthoff 1995: 10), während sie in den 1980er Jahren eher bei 70.000 gelegen hatte (vgl. Willeke 1991: 744) – wobei auch im vermeintlich seriöseren Journalismus stets wesentlich höhere Zahlen suggeriert wurden (vgl. Woche 1995, Zimmer 1997: 40). Im Falle der Nennung von 300.000⁸⁹ oder gar 500.000(!) Scientologen in Deutschland (Billerbeck/Nordhausen 1994: 88) muss man von mutwilliger Desinformation sprechen, die jene der Scientology-Organisation deutlich übertrifft.

Mitarbeiter

Dies führt zwangsläufig zur Frage nach der Zahl der vertraglich gebundenen Mitarbeiter, für die eine Anhängerschaft prinzipiell unterstellt werden kann. Auch hier verweist die Scientology-Organisation auf ein kontinuierliches Wachstum von 1950 bis zur Gegenwart. Für 1990 findet man gut 10.000 Mitarbeiter genannt (REMID 2001) Heber Jentsch sprach zuletzt (1994)⁹⁰ von ungefähr 13.000 „*church staff members*“ (vgl. Patterson 2000) – wobei nicht klar ist, ob Jentsch darunter alle vertraglich gebundenen Mitarbeiter der gesamten Organisation versteht oder nur jene innerhalb der ca. 370 Kirchen und Missionen oder der ca. 1800 Einrichtungen innerhalb der CSI. Auch hier ist nicht eindeutig, welche „sonstigen“ Organisationen gemeint sein sollen, wenn der Be-

89 Caberta zit. nach Dok. IV, Nr. 8 in Kruchem 1998: 417.

90 Die gleiche Zahl wird noch immer auf der aktuellen Homepage von Leisa Goodman, der internationalen PR-Direktorin der Organisation, genannt. Vgl: <http://www.theta.com/goodman/ministry.htm> v.16.06.2003.

reich von ABLE mit seinen über 800 Einrichtungen nicht dazu gezählt wird.

Eine plausible – und eher Scientology-freundliche – Schätzung der Mitarbeiterzahlen findet sich bei Patterson (2000), der eine Durchschnittsgröße von ca. 15 Mitarbeitern der größeren „Orgs“ und ca. 5 Mitarbeitern in den „missions“ annimmt. Nur in den AOs dürften diese Zahlen erheblich höher sein, während sie in den lokalen *social reform groups* – soweit dort überhaupt von der Kirche unabhängiges Personal existiert – zumeist eher geringer sind. Unter dem Strich scheinen die ca. 13.000 Mitarbeiter weltweit eher hoch gegriffen, allerdings auch nicht so übertrieben, dass man diese Zahlen länger diskutieren müsste. Deutschland betreffend dürfte die Zahl der vertraglich gebundenen Mitarbeiter in den der CSI unterstellten Einrichtungen und den hier eher spärlich verbreiteten anderen Organisationen, wie zum Beispiel Narconon, einige Hundert kaum übersteigen (IMK 1999: 8f).

Organisationen

Parallel zum Wachstum der Mitarbeiter und Mitgliederzahlen ist auch die Institutionalisierungsgeschichte der Organisation in der Selbstzuschreibung bis heute als kontinuierliche Erfolgsgeschichte aufgeführt. Seit 1950, in der Scientology (in Form der dianetischen *Foundations*) nach eigenen Angaben mit 5 Einrichtungen in den USA präsent war, wächst die Organisation stetig; 1960: 11 Einrichtungen in 8 Ländern; 1970: 118 Einrichtungen in 17 Ländern, 1980: 328 Einrichtungen in 52 Ländern; 1990: 832 Einrichtungen in 70 Ländern; 1992: 1039 Einrichtungen in 74 Ländern (vgl. CSI 2000b⁹¹). Für 1994 spricht Heber Jentzsch plötzlich von 2318 Einrichtungen⁹² in 107 Ländern (vgl. Patterson 2000) und für 1995 vermerkt die Scientology-Publikation „Freiheit“ 2475 Einrichtungen in ebenfalls 107 Ländern (Freiheit 1995: 25). In der 1999er Ausgabe von „Freiheit“ ist von „weltweit mehr als 2000, unter Einbeziehung kleinerer Gruppen sogar über 3000“ Einrichtungen in „über 130 Ländern“ die Rede (Freiheit 1999: 5).

Konkret überprüfbare Zahlen lassen sich hierfür kaum gewinnen, nicht zuletzt, da die Organisation immer wieder neue Einrichtungen ins Leben ruft sowie nicht selten bestehende Institutionen umbenannte und zudem seit Ende der 1980er Jahre besonderen Wert auf die „social re-

91 Obwohl die Internet-Seiten der Organisation sehr professionell gestaltet sind, enden die Zahlen für das Jahr 1992 (Einrichtungen und Länderzahlungen), bzw. 1996 (Missionen) und 1998 (Organisationen).

92 Das entspricht einer guten Verdopplung der Einrichtungen in nur zwei Jahren.

form groups“ legt, deren Position im Gesamtgefüge nicht immer klar ersichtlich ist. Dennoch ließen sich weltweit – trotz der Unstimmigkeiten – die genannten Zahlen annähernd bestätigen, da einzelne Organisationen, Kirchen, Missionen, Stiftungen und *social reform groups* im Regelfall tatsächlich national registriert werden. Andererseits sagt dies wenig über die faktische Verbreitung der Scientology-Organisation aus, da letztlich der Eintrag in ein staatliches Register nichts über die tatsächliche Größe und Aktivität der jeweiligen lokalen Gruppe aussagt.

Auffällig ist vor allem die geographische Verteilung, die zeigt, dass die Organisation vor allem in den „modernen“ oder „westlichen“ Ländern verbreitet ist. Zählt man Mexiko und Südafrika als „Schwellenländer“ dazu, dann existieren überhaupt nur 7 „höhere“ Einrichtungen (*Orgs*) im „Rest“ der Welt. Die kleineren Missionen und Dianetik-Zentren betreffend ist das Bild nicht unähnlich, wobei allerdings hier eine gewisse Häufung in Russland und Ungarn sowie in Taiwan feststellbar ist, die als neuere Expansionsgebiete seit den 1990er Jahren offensichtlich an Bedeutung gewonnen haben (vgl. CSI 1998a: 254ff).

In Deutschland existieren nach Angaben des Verfassungsschutzes gegenwärtig 10 Kirchen und 10 Missionen (BMI 2004: 240), wobei die scientologischen Zahlen davon nur geringfügig abweichen. Chronologisch: 11 Kirchen/18 Missionen (CSI 1992b: 23f.); 7 (8) Kirchen/10(11)Missionen (Freiheit 1995: 25 (1)); 10 Kirchen/12 Missionen (Freiheit SA 1997: 8); 10 Kirchen/8 Missionen (CSI 1998a: 253f, 262); 9 Kirchen/11 Missionen (Freiheit 1999:34). 9 Kirchen/10 Missionen (Freiheit 2000: 34). Seit 2000 lassen sich keine aktuelleren Zahlen mehr finden; das Telefonbuch 2004 bestätigt noch immer die Zahlen von 2000.

Nimmt man diese eigenen Zahlen sowie die seit gut 10 Jahren behauptete konstante Anhängerschaft von 30.000, dann kann man weder von „dramatische[m]“ (Freiheit 1995: 25) noch von „phänomenale[m] Wachstum“ (Freiheit 1999: 6) der Organisation sprechen – zumal im Anhang der 1990er Ausgabe von „Dianetik“ noch 32 Einrichtungen in Deutschland genannt wurden (vgl. Hubbard 1950a: 541f). Angesichts der faktischen Diskriminierung der Organisation und ihrer Anhänger in Deutschland, dürften diese Zahlen (Deutschland betreffend) auch für die Zukunft eher Obergrenzen darstellen.

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 Irrrationalismen 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

demonstrated with entirely scientific procedures“ (Hubbard 1956a: 79). Damit legt er selbst den Grundstein zu einem berechtigtem Zweifel, ob Scientology in diesem prinzipiellen Verständnis als Religion betrachtet werden sollte.¹⁴

2.1 Religiöse Subtexte

Zunächst kann und soll nicht bestritten werden, dass verschiedenen Aspekten des scientologischen Wirklichkeitsmodells ein irrational-mythischer Subtext unterliegt,¹⁵ der auch schon in einigen frühen Vorträgen Hubbards explizit wird und in den höheren Graduierungsstufen des scientologischen Weges über die „Brücke“ eine große Rolle spielt.¹⁶ Der irrational-mythische Subtext, der den ab 1966 präsentierten OT-Stufen unterliegt, ist wesentlich im so genannten Xenu-Mythos entfaltet,¹⁷ in dem verschiedene frühere Andeutungen aus der *History of Man* kosmologisch „historisiert“ werden (vgl. Hubbard 1952c: 79ff; auch ders. 1951f: 12ff).

Im Xenu-Mythos wird das Geheimnis der irdischen Existenz der Thetanen (der Menschen) in Form einer intergalaktischen Abenteuergeschichte enthüllt – deren streng geheimen Inhalt Hubbard in groben Zügen 1977 aber auch als Filmskript mit dem Titel *Revolt in the Stars* veröffentlicht hat (Hubbard 1977b). Dieses mythische Wissen beschreibt die extraterrestrische Herkunft der Thetane, ihr unglückliches Schicksal unter dem bösen Herrscher Xenu auf dem Planeten Teegeecack, ihre Deportation zur Erde und ihre atomare Vernichtung in Vulkanen. In Bezug auf diese Geschichte ist die prinzipielle Seelenexistenz des irdischen Menschen bzw. die Unsterblichkeit der unteilbaren, individuellen und immateriellen Menschenseele begründet – nicht aber erklärt, denn die

14 Diese Zweifel sind in gleicher Weise in Bezug auf Mary Baker Eddys' „Christian Science“, auf Helena Blavatskys' „Theosophie“ und vielfältige andere Strömungen in den Bereichen des „modernen“ Okkultismus und der New-Age-Bewegung angebracht (vgl. dazu Wilson 1970: 141ff, Bochsinger 1994a: passim).

15 Dazu: Kin 1991 (29ff, 187ff); Whitehead 1975 (138ff); Malko 1970 (111ff), Evans 1979 (49ff).

16 Vgl. Zum Beispiel <http://www.xenu.net/archive/multimedia.html> vom 22.08.2003.

17 Der größte Teil des Xenu-Mythos wird auf der Stufe OT-III enthüllt (vgl. zum Xenu-Mythos: <http://www.xenu.net/archive/OTIII-scholar/> vom 07.04.2003; vgl. auch <http://www.xenu.net/archive/OTIII-scholar/spaink-ot3.html> vom 07.04.2003 sowie <http://www.xs4all.nl/~kspaink/fishman/ot3.html> vom 7.04.2003. Vgl. dazu auch Kin 1991: bes. 29f, 32f, 37ff, 41ff, 51ff, 55ff, 60f).

Ur-Thetane sind nicht „erschaffen“ worden oder Träger einer anderen, nicht-menschlichen Botschaft; sie sind nur sie selbst.

Insofern ist diese Genealogie im engeren Sinne auch nicht transzendent. Die Ereignisse finden zwar in einer anderen Galaxie und zu einer weit zurückliegenden Zeit statt, aber es handelt sich in der Hubbardschen Darstellung um materielle Ereignisse und historische Tatsachen.¹⁸ Und weil die Thetane diese Geschichte „erlebt“ haben und alle Erlebnisse auf der „Gesamtzeitspur“, dem „*whole track*“ (vgl. Hubbard 1973: 69ff), als materielle Daten gespeichert sind, ist diese Wirklichkeit auch ein Gegenstand tatsächlicher, messbarer und positivierbarer Erfahrung. Erfahrungen, die vor allem konkrete Therapieverfahren begründen.¹⁹

Darin liegt die eigentliche Funktion des Xenu-Mythos, der wesentlich praktischer Natur ist. Aus scientologischer Sicht erklärt er eine Reihe von menschlichen Unfähigkeiten und Funktionsdefiziten durch basale Engramme, die die Thetane als Gattungsmerkmale auf der „Gesamtzeitspur“ erhalten haben – und die natürlich mit verschiedenen speziellen Auditing-Verfahren therapiert werden können.²⁰ Die basalsten Engramme sind jene, die die Thetane während ihrer gewaltsamen Deportation zur Erde und ihrer physischen Vernichtung erhalten haben, gefolgt von jenen Engrammen, die im Verlauf der irdischen Evolution genetisch verankert wurden (*genetic entity*) (Hubbard 1952c: 37ff). Über die Kosmogense der Thetanen, ihre historisch-genetischen Schmerzerfahrungen (*implants*), ihren langen Weg durch die irdische Evolutionsgeschichte und die Vielzahl der Ur-Engramme, die sich im Laufe von vielen Trillionen von Jahren angesammelt haben, gibt es eine ganze Reihe „irrationaler“ Textfragmente. Aber abseits der Erklärung der Ursache verschiedener menschlicher Defizite der Gegenwart und der damit begründeten praktischen Notwendigkeit, bestimmte scientologische Produkte anzuwenden, hat der Xenu-Mythos keine Relevanz.

18 In dieser Sichtweise wären Parallelen zu von Däniken oder allgemeinen Ausprägungen der verschiedenen Formen des UFO-Glaubens erkennbar (vgl. dazu in skeptischer Lesart schon Evans 1979 und Evans H. 1998 oder in ambivalenter Lesart Jacobs 2000).

19 Logisch eingebunden in diese Struktur sind auch die Vorstellungen über frühere Leben und Wiedergeburten (vgl. Hubbard 1960, ders. 1964). In „Mission into Time“ hat Hubbard seine Theorien des „*whole track*“ und der „*past lives*“ im Selbstversuch bewiesen, indem er bis dahin unbekannte archäologische Besonderheiten von Orten „vorhersagte“ und dann auch fand, weil ihm diese Orte aus früheren Leben bekannt gewesen sein sollen (vgl. Hubbard 1973: 31ff).

20 Vgl. Hubbard 1952c: 85ff, 97ff, 137ff) und die „New Aera Dianetics“ für OTs (NOTs) unter <http://w4u.eexi.gr/~antbos/XENU.HTM> vom 24.08.2002.

Obwohl man durchaus die Ansicht teilen kann, dass der Inhalt des Xenu-Mythos „bad science fiction“ (Corydon 1992: 191) ist, so muss aus religionssoziologisch-neutraler Perspektive gelten, dass die „Gründungsmythen und Rituale der althergebrachten und anerkannten Hochreligionen [...] ihrer Struktur nach nicht ‚höherwertiger‘ oder ‚rationaler‘, als die der LRH-Gemeinde“ [sind]. (Leggewie/Lagalée 1997: 982). Fraglos wäre die Religionswissenschaft der Gegenwart bereit, einen wie auch immer gearteten „Xenu-Glaube“ als Religion zu thematisieren. Auch, oder vielleicht gerade, weil ein als religiöse Philosophie ernst genommener Xenu-Mythos, samt der intergalaktischen Thetanen-Theorie, dem scientologischen Wirklichkeitsmodell logische Widersprüche verleiht (vgl. Knauer 1999: 7). Aber: Weder Hubbard noch die Scientology-Organisation haben ihre religiöse Qualität jemals in Bezug auf diesen Mythos legitimiert und auch eine direkte kultische oder rituelle Praxis ist nicht darauf hin entfaltet.²¹ Scientology-Anhänger, die den Xenu-Mythos, sonstige Science-Fiction-Elemente oder aber auch die übersinnlich-spekulativen Aspekte (Telepathie o.ä.) der Hubbardschen Schriften besonders betont haben oder betonen, sind letztlich immer in Gegensatz zur offiziellen Scientology-Organisation geraten – wie sich bei den meisten Protagonisten der „Freien Zone“ zeigt.²² Und es ist auch dieses Umfeld, das sich immer wieder auf eine nie veröffentlichte Hubbard-Schrift (vorgeblich aus dem Jahre 1938) namens „Excalibur“ bezieht, über die mittlerweile eine eigene Mythologie entfaltet ist.²³

Mithin muss festgehalten werden, dass es sich hier tatsächlich um einen Subtext handelt, der als religiöse Philosophie weder präsentiert noch aktiv beworben wird. Mit Bezug auf den scientologischen Alltag wurde zu Recht vermerkt, dass die wenigen übrationalen Ansätze der höheren „OT-Stufen“ für die „Praxis“ des „durchschnittlichen Scientologe[n]“ kaum eine Rolle spielen würden (Hemminger 1999: 273). Zudem erreicht nur ein Bruchteil der Scientologen die OT-Grade, die nur von den

21 Vgl. dazu: LRH-L 1999: passim. Nur spezifische Therapieformen – also Teile des Produktes – stehen in Beziehung zu den irrational-mythischen Subtexten. Dabei geht es, wie gesagt, nicht darum diesen Subtext zu glauben sondern darum, eine innerweltliche Persönlichkeitsverbesserung zu erreichen, indem die aus dieser „Vergangenheit“ stammenden Engramme gelöscht werden.

22 Schon im Gründungsbekenntnis der *Free Zone* von 1982 ist die Betonung der Science-Fiction-Elemente unübersehbar (vgl.: <http://www.fza.org/doc722.html#fz> vom 7.7.2003). Vgl. auch: http://www.freezone.de/german/cbr/d_teeg.htm oder aber die Redebeiträge im Diskussionsforum von „Icouse“ <http://www.freezoneamerica.org/cgi-bin/discus/discus.cgi> (beide Seiten vom 7.7.2003).

23 Vgl. z.B.: <http://www.ronsorgusa.org/docs/excalhowto/excalchecksht.html> vom 7.7.2003.

kontinentalen Mutterkirchen, den *Advanced Organizations*, sowie von den beiden *Flag-Organizations* vergeben werden (vgl. Kap. III, 3.2.2).

In jüngster Zeit, und nicht zu Unrecht, wurde darauf verwiesen, dass die Hubbardsche „spirit-mind-body“ Philosophie (vgl. Hubbard 1956a: 63ff) oder die Verquickung von Wahrheit, Wissenschaft und Religion Ähnlichkeiten zu theosophischen Vorlagen von Helena Blavatsky hat, und dass hier ideelle Verbindungen gezogen werden könnten.²⁴ Angesichts der im ersten Teil des dritten Kapitels aufgezeigten Neigung Hubbards, sein biographisches Wissen scientologisch zu verwerten, müssen solche Argumente ernst genommen werden. So ist für Hubbard eine kurze biographische Erfahrung im weiteren Umfeld einer von Aleister Crowley begründeten englischen Loge des O.T.O.²⁵ belegt, der wiederum einige Querverbindungen zu Theosophie und Anthroposophie aufweist – gewisse ideelle Synergieeffekte sind also nicht auszuschließen.²⁶ Thematisiert wurden diese Aspekte allerdings bisher nur vom öffentlichen Diskurs und zwar unter den wenig adäquaten Begrifflichkeiten des „Satanismus“ (z.B.: Haack 1991: 34ff; Wakefield 1991b: ch.3, Grandt 1995: 223ff, Atack 1990: 89ff). Die Beweisführung indes, in welcher Form sich die Einflüsse des Satanismus im scientologischen Wirklichkeitsmodell niedergeschlagen haben sollen, fehlen zumeist oder sie sind abwegig. Wer vermeint, dass sich die Spuren des Satanismus in der scientologischen Programmatik des radikal autonomen Individuums spiegeln würden (z.B. Haack 1991: 35f), dem muss man völlige Unkenntnis über die politische Anthropologie moderner Gesellschaften unterstellen.

24 Eine mittelbare Verbindung von Theosophie und Scientology im Rahmen des Oberbegriffs von „manipulativen Sekten“ sieht auch schon Wilson (1970: 141ff). Eine Ähnlichkeit von Scientology zu den Geheimbünden der Freimaurer sieht Göttert (1998). Unabhängig von diesen elitären Adaptionen gilt aber auch, dass das Verhältnis von Geist und Materie ein Metathema der abendländischen Philosophie ist, das von der Antike über die Scholastik bis zur neuzeitlichen Philosophie in unterschiedlichster Konnotation („Form/Idee/Wesen/Gott“ und „Stoff/Materie/Körper/Welt“) stets von zentraler Bedeutung war.

25 *Der Ordo Templi Orientis* ist eine um die Jahrhundertwende begründete Bewegung, die ideengeschichtlich als synkretistische Mischung aus frühgnostischem Gedankengut mit starken Bezügen zu Theo- und Anthroposophie verstanden werden muss.

26 Es gibt tatsächlich einige Parallelen zwischen den Bewusstseinstheorien von Hubbard und Crowley, denn auch letzterer hat eine vergleichsweise rationale Verstandestheorie entworfen. Mit Blick auf die Bedeutung dieser Theorien für die Praxis lassen sich indes kaum Ähnlichkeiten feststellen. So begründet Crowleys Theorie eine substanziell anarchistische Denkweise (vgl. die exzellente Crowley-Biographie von Sutin 2000), während die Hubbardsche Theorie in einen strikten Konformismus mündet.

Aber auch für die noch ausstehenden ernsteren Versuche, das scientologische Wirklichkeitsmodell komparativ zu theosophischen Vorlagen zu verorten muss gelten, dass Parallelen nur mit größter Vorsicht gezogen werden sollten. So entfaltet Hubbard seine praxisrelevante dianetische Therapie in direkter Anlehnung an populär-psychologische Vorstellungen psychotherapeutischer Praktiken.

Was aber den intellektuellen Überbau und auch die grundlegende „spirit-mind-body“ Philosophie betrifft, so sind die Parallelen zur abendländischen Philosophie, besonders zu Spinoza, bzw. korrekter ausgedrückt: zur Durantschen Darstellung der Philosophie von Spinoza, wesentlich deutlicher zu erkennen (vgl. Durant 1928: bes. 187ff).²⁷ So findet man wesentliche dianetische Grundannahmen teilweise wörtlich in der Durantschen Spinoza-Darstellung wieder.²⁸ Genannt seien hier nur die Themen des prinzipiellen Zusammenhangs von Materie (*matter*) und Verstand (*mind*) und die auch dort begründete Ansicht einer Ausweitung des Geltungsbereiches der mechanischen Naturgesetze auf die Funktionsweise des Verstandes; weiterhin die kardinale Bedeutung des *pleasure/pain*-Prinzips als universalem Handlungsmotiv, das (prä-utilitaristische) Verständnis des Nutzensstrebens als Tugend und des natürlichen Egoismus als Vernunft, die Interpretation von Emotionen als Widerspiegelungen von Lebenszuständen – aber auch als physikalische Bewegungen (*motions*). Die folgenden Sätze Spinozas (bzw. Durants) lassen sich als immer wiederkehrende Stereotype Hubbards nachweisen:

„He [der Mensch, G.W.] begins by making happiness the goal of conduct; and he defines happiness very simply as the presence of pleasure and the absence of pain“ [...]. „Pleasure is man’s transition from lesser state of perfection [...] to a greater“. [...]. „Joy consists in this, that one’s power is increased“. [...]. „Pain is man’s transition from a greater state of perfection to lesser“ [...]. „[A]ll emotions are motions, toward or from completeness and power“.²⁹

Man könnte fast vom Versuch einer technischen Umsetzung des Spinozismus in der „anwendbaren religiösen Philosophie“ sprechen, da letztere

27 Auch in einem Großteil der anderen besprochenen Philosophien in Durant (1928) tauchen die *mind-matter*-, *mind-body*- und die *spirit-body*-Problematiken auf. Dabei handelt es sich nicht nur um ein Metathema der abendländischen Philosophie sondern auch um eine Grundlagenproblem der Psychologie (vgl. Rohrer 1988: 12ff).

28 Dazu passen die Anmerkungen von Moreau, der auf die Vielzahl der Berührungspunkte von Spinozismus und Psychoanalyse hinweist (1994: 68f).

29 Spinoza zit. nach Durant 1928: 197f; vgl. dazu Hubbard 1950a: 34ff, 56 und CSC-WW 1973: 18. Zum Vergleich die Spinoza-Darstellung von Vorländer (1919, II: 49ff).

re tatsächlich in einer Vielzahl quantifizierender Messverfahren zur Erfassung und Bewertung der unterschiedlichen qualitativen Seins- oder Funktionszustände aufgeht. Und diese Messverfahren sind die ideelle oder philosophische Basis des scientologischen Produktes, das der Verbesserung der gemessenen Seins- und Funktionszustände gilt

Was zuletzt die Idee einer notwendigen oder möglichen Verquickung von Wissenschaft und Religion betrifft, so muss man nicht unbedingt das theosophische Modell als Paten hierfür annehmen. Angesichts der vermuteten, wesentlichen Quelle des Hubbardschen Philosophiewissens, ist eher anzunehmen, dass er sich an Herbert Spencers Sichtweise orientiert, der seinerseits in der philosophischen Anerkennung eines substanziell „Unerkennbaren“ die methodologische Voraussetzung zur Versöhnung von Religion und Wissenschaft sieht (Durant 1928: 395ff; vgl. auch Vorländer 1919, II: 399f). Überdies wären analoge Annahmen auch im Kontext der Aufklärungsphilosophie, so zum Beispiel im Dreistadien-Gesetz von Comte zu finden (vgl. Lieber 1985: 49ff). Am wahrscheinlichsten aber ist, dass sich Hubbard eher literarisch von Mary Ed- dy Bakers *Christian Science* oder von den noch populäreren zeitgenössischen Schriften im Kontext des *New Thought* hat inspirieren lassen. Vor allem in letzterem ist nicht nur der auch für Hubbards Sichtweise typische Synkretismus von Physik, Chemie, Psychologie und angewandtem „Industrialismus“ zu finden sondern auch die Auffassung, dass Religion und moderne Wissenschaft auf einer höheren Betrachtungsebene identisch sind (vgl. Huber 1971: 167f).

2.2 Religiöse Metatexte

Jenseits der genannten Subtexte gilt, dass sich sowohl Hubbard als auch der *mainstream* der religionssoziologischen Forschung (sowie auch der öffentliche Diskurs) in Bezug auf die religiöse Qualität der scientologischen Idee an den klassischen Groß-Religionen orientieren. Und hierfür muss präzisierend festgestellt werden, dass Hubbards Äußerungen dazu vergleichsweise marginal, stets generalisierend und abgesehen von einzelnen Behauptungen inhaltlich nur selten, zumeist aber überhaupt nicht begründet sind.³⁰ Die wohl konzentrierteste Auseinandersetzung Hubbards mit Religion oder Religionen findet sich auf ca. 35 Seiten in den *Phoenix Lectures* von 1954 und ist eine Art universalgeschichtlicher *par-force*-Ritt durch das Grundlagenwissen aller Weltreligionen. Eine sehr zusammenfassende Abhandlung findet sich auf gut drei (!) Seiten im

30 Vgl. Kent 1997a, Hopkins 1969 und Baumhögger 1996: 59ff.

Artikel *Why Doctor of Divinity*, in dem letztlich eine ideelle Einordnung Scientologys in die genannten Traditionen bestritten wird.³¹

Auf die kardinale Bedeutung des Buddhismus für Scientology verweist Hubbard nicht vor 1960 – obwohl er ihn schon früher als religiöses Grundlagenwissen, welches auch dem Christentum unterliege, erwähnt (1954: 23ff),³² gleichwohl ist er der Hauptaspekt gegenwärtiger scientologischer Werbungen (vgl. z.B. CSC 1978b: 7; SK-HH 1990). Auch der von Hubbard verfasste Epos *Hymn of Asia* (1974), in dem er sich offensichtlich selbst als Wiedergeburt eines prophezeiten Buddhas darstellt, unterstützt Spekulationen über eine buddhistische Basis des scientologischen Wirklichkeitsmodells, obwohl sich auch hierfür keine fundierten Begründungen finden lassen. Frühe und vereinzelte Anmerkungen zu Hinduismus und Taoismus müssen ähnlich betrachtet werden.³³ Ansätze zu einer Auseinandersetzung mit den Inhalten klassischer religiöser Philosophien oder religiöser Praxen sind dagegen erst ab Ende der 1960er Jahren entstanden und wurden nicht von Hubbard verfasst (vgl. Briggs u.a. 1967; Thomas 1970; CS 1972; Oosthuizen 1975; SKD 1973b u.1975).

Hubbards selbstbewusste Position benötigt diese Kenntnisse auch nicht; denn ob Tao, Dharma oder Buddhismus, letztlich sei alles ein synonyme Begriff für (spirituelles) Wissen, bzw. Wissen um die Spiritualität. Scientology sei, wie der Begriff aussage, eine reine Wissenslehre und könne damit auch unter die Tradition aller östlichen religiöser Philosophien subsumiert werden.³⁴ Von diesem Standpunkt aus, mit dem alle „östlichen Philosophien“ als nicht näher qualifizierte „spirituelle Wissenslehren“ betrachtet werden (Hubbard 1954: 16f), bereitet es Hubbard auch keine Schwierigkeiten, die Scientology-Religion in der Tradition aller großen spirituellen „Führer“ zu verorten – eine Perspektive, die dann auch die „westlichen“ Größen wie Moses, Jesus und Mohammed einschließt.³⁵

31 Hubbard vermerkt selbst, dass einzig der praktische Grund der gesellschaftlichen Legitimität von Religion eine solche Selbstbezeichnung sinnvoll erscheinen lasse, vgl. PAB 1954, No. 32 vom 7.8.1954 in TB 1979, Vol. II: 72ff. Vgl. auch allgemein dazu: Hubbard Artikel über Religion in: CS 1973b (24f), und die aus Hubbards Werken zusammengestellte Sammlung religiöser Zitate in SKD 1975 (bes.: 55ff).

32 Vgl. CSC 1978b: 7; HCO B, 18. April 1967, TB 1979, Vol. VI: 195 (zuerst: HCO B 21.6.1960).

33 Hubbard 1954: 13ff; Hubbard, Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol. II: 210. Vgl. Auch CSC-WW 1973: 10ff, 14ff.

34 Hubbard, Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol II. S. 214f.

35 Hubbard 1954: 23ff; Hubbard, Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol II: 210f.

Wenn Scientology, bzw. einzelne Aspekte der Idee, von der Religionssoziologie und der Religionswissenschaft in ihrer Ähnlichkeit zum Buddhismus (Flinn 1983), zum Hinduismus (Wallis 1976a: 110ff; Wilson 1998b: 139f) zum Taoismus (Wallis 1976a: 110ff) zu den japanischen Shinto-Religionen (Sawada 1998: 232f), zu den „Weltreligionen des Altertums“ (Flinn 1998: 151) und natürlich zum Christentum (Wilson 1998b 130, 138) diskutiert werden, wird in der Gesamtschau (vgl. CSI 1998a) der scientologische Anspruch, Religion oder sogar „Meta-Religion“ zu sein, bestätigt.³⁶

In der diskursiven Fixierung der akademischen Fachperspektiven auf den Aspekt religiöser oder religionsanaloger Themen und Praxen wird der Eindruck erweckt, es gäbe so etwas wie eine systematische religiöse Dogmatik oder gar eine „Theologie“ als Grundlage des scientologischen Wirklichkeitsmodells (z.B. Dericquebourg 1998: 173f). Dies ist zu Recht auch bestritten worden (Bednarowski 1989: 34, 63; Kent 1999a: 108f; Beit-Hallahmi 2003), denn selbst die jüngste von der Scientology-Organisation herausgegebene Schrift zur Darlegung ihrer religiösen Qualität (LRH-L 1999) enthält lediglich einen in begrifflicher Hinsicht überarbeiteten Überblick über jene Hubbardschen Begriffe und Annahmen, die er in früherer Zeit dezidiert nicht als religiöse oder gar theologische Annahmen verstanden wissen wollte. Neben dem Rekurs auf sehr allgemeine Hubbardschen Anmerkungen über das Leben, über Philosophie, Religion, Ethik und Moral sowie einer sprachlich modernisierten Fassung von „*The Background and Ceremonies of the Church of California, World Wide*“ von 1959 (CSC-WW 1973, s.u.) enthält das monumental angelegte Werk gut 450 Seiten „Predigten“ von L. Ron Hubbard. Dabei handelt es sich um eine breite Auswahl „normaler“ Textfragmente aus Hubbards Gesamtwerk, die im formalen Rahmen einer „Predigt“ verlesen werden sollen (vgl. LRH-L 1999: 151ff).

Was sich schon in Bezug auf die scientologische Idee nur mit Mühe und an sehr wenigen Stellen überhaupt belegen lässt, verschwindet im Zusammenhang mit dem scientologischen Produkt endgültig. Die als dianetisch gefassten Therapieverfahren sind seit jeher psychoanalytisch oder -therapeutisch orientiert und bis heute ohne religiöse Intention formuliert (Beit-Hallahmi 2003: 9). Hubbard vermerkte dazu ausdrücklich: „Dianetics is a science; as such, it has no opinion about religion, for sci-

36 Vgl.: CSI 1993b (544). Offensichtlich übersehen wurde, dass Scientology auch als Vorbote des erst in den 1970er Jahren Formen annehmenden „New-Age“ angesehen werden könnte. Denn in „*Scientology: The Philosophy of a New Age*“ (Hubbard, Ability, Issue 60, 1957, TB 1979, Vol. III: 153) kündigt Hubbard in epischen Zeilen das neue Zeitalter an.

ences are based on natural laws, not on opinions“.³⁷ Auch die begriffliche Einführung „Scientology“ ist zunächst frei von religiösen Anklängen: „‘Scientology’ is a new word which names a new science“.³⁸ Hubbard konstatiert auch 1956 noch eindeutig: „We’re [in Scientology, G.W.] studying hearable, measurable, weighable [sic! weightable, G.W.], meterable phenomena – right below the Static [...] And even the Static is experienceable“.³⁹

Richtig ist, dass Hubbard und/oder die Scientology-Organisation bei Neuauflagen von älteren Schriften – und im offensichtlichen Bemühen ihre Religionsqualität im gesellschaftlichen Kontext zu legitimieren – eine nachhaltige Religiosierung der Terminologie vorgenommen haben (vgl. bes. LRH-L 1999: 7ff, 15ff); aus „Philosophie“ wird „Religion“, aus „Wissen“ und „Zuständen“ werden „spirituelles Wissen“ und „spirituelle Zustände“, aus „Technologien“ werden „Erlösungswege“ usw. (vgl. auch Werner 2002: 102ff, 310 und Dericquebourg 1998: 173).⁴⁰

Aber die von Hubbard ausgemachte Demarkationslinie zwischen Scientology und allen anderen historischen oder gegenwärtigen Philosophien/Religionen bleibt jene zwischen positivistisch-funktionalem Wissen und unbewiesen-metaphysischem Glauben. Die Beachtung dieser Trennlinie ist das primäre Legitimationsargument seiner Idee und sie begründet die 100%ige Funktionalität des scientologischen Produktes, das in keinerlei Verbindung zu überpositiven Unabwägbarkeiten steht. Und wenn Hubbard behauptet, Scientology sei „die erste wirkliche Anwendung wissenschaftlicher Methoden auf spirituellem Gebiet“ (CSI 1993b: 1) so nachvollzieht er den – freilich schon vor ihm von Freud gemachten – historischen Schritt vom kollektiv-religiösen Ritus zur individuell-psychotherapeutischen Praxis, bzw. er geht noch darüber hinaus, wenn er die Dianetik noch weiter positiviert und sie sogar als „[f]irst fully validated psycho-therapie“ beschreibt (Hubbard 1955a: 277).

Auch der andere Teil des scientologischen Produktes, die „Philosophie“, widerspiegelt keine religiösen Themen, denn mit ihr wird ein quantitatives Messverfahren zur Bestimmung individueller und sozialer

37 Hubbard, DAB, Vol 1, No. 4, October 1950; TB 1979, Vol. I: 38.

38 JoS, Issue 1-G (August 1952) in TB 1979, Vol. I: 268; vgl. auch JoS, Issue 16-G (June 1953) in TB 1979, Vol. I: 376f.

39 „Randomity and Automaticity“, Ability, Issue 36, October 1956 in TB 1979, Vol. II: 535. Vgl. dazu auch die Nachweise bei Haack 1991: 262f.

40 1962 verfasst Hubbard einen *Policy Letter*, in dem er intern erklärt, dass alle Teile Scientologys religiöser Natur seien, und in dem er auch verdeutlicht, in welcher Weise das E-Meter nicht mehr als wissenschaftliches sondern als religiöses Hilfsmittel dargestellt werden soll („Religion“, HCO PL v. 29.10.1962 in OEC-V: 282).

„Zustände“ mit Blick auf das individuelle Überleben in der sozialen Wirklichkeit vorgestellt (vgl. Kap. VI, 8.).

Keiner dieser, stets messbaren, Zustände bezieht sich auf einen religiösen Glauben. Selbst wenn man den scientologischen Philosophiebegriff – gegen die Hubbardsche Intention – auf die scientologischen Axiome ausweiten würde, müsste man feststellen, dass diese Philosophie mit der axiomatischen Setzung einer immateriellen, spirituellen Lebensursache und der Aussage, dass der Mensch ein „unsterbliches geistiges Wesen“ sei (CSI 1993b: 4, 7) nicht nur beginnt, sondern im Wesentlichen auch endet. Dabei sollte beachtet werden, dass Hubbard die Unsterblichkeit nur auf den immateriellen menschlichen Geist bezieht; und als intellektuelle Grundlage dieser Unsterblichkeitsvorstellungen dürften sich weniger klassisch religiöse Vorbilder finden lassen, als vielmehr Aristoteles und Spinoza (beide in der Lesart von Durant). So fasst Aristoteles die unsterbliche Seele als immateriellen „*pure thought*“ auf, und Spinoza meint, dass die Unsterblichkeit der *clear thought* selbst sei (vgl. Durant 1928: 84, 207).

Als paradigmatisch für die marginale Rolle klassischer Religionsbezüge kann das knapp 800 Seiten starke „Scientology-Handbuch“ (CSI 1994) betrachtet werden, welches nach eigenem Bekunden *alle* wesentlichen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells umfasst.⁴¹ Dieses enthält insgesamt 4(!) Seiten, die im weitesten Sinne religionswissenschaftlich verwertbar sind. Noch vor der Einführung finden sich zwei Seiten, auf denen – in Form eines einspaltigen Textes, der je ein knappes Drittel der jeweiligen Seite einnimmt – der Versuch einer allgemeinen historischen Bestimmung des Religionsbegriffes unternommen wird, ohne allerdings, dass diese Bestimmung in Beziehung zu Scientology gesetzt würde. In der insgesamt neun Sätze umfassenden Einführung wird Scientology als „religiöse Philosophie“ bestimmt, weil sie den Menschen zu „Freiheit und Wahrheit“ führe (ebd. 1). Es folgt das bekannte Postulat von der Unsterblichkeit des Menschen als geistigem Wesen und damit endet vorerst jede religionswissenschaftliche Verwertbarkeit.

Erst auf Seite 795, im Anhang, findet sich das scientologische Glaubensbekenntnis, das – soweit ersichtlich – mittlerweile als zentraler Aspekt der scientologischen Liturgie angesehen wird. Dabei handelt es sich um eine fast wörtliche Reformulierung der UN-Menschenrechtsdeklara-

41 (Herv. G.W.) Zur Originalausgabe heißt es: „The definitive reference work on Scientology is *What Is Scientology?*, an 833-page work which describes the philosophy and beliefs, catechism, creeds and codes, services and scriptures of the Scientology religion.“ Zit. nach: <http://www.theta.com/goodman/wis.htm> vom 16.06.2003.

tion von 1948 unter besonderer Berücksichtigung der scientologischen Idee der „geistigen Gesundheit“ (vgl. CSI 1994: 795). Insgesamt sind es die individuellen Freiheits- und Persönlichkeitsrechte, und damit das Substrat der westlichen Kulturwerte, die von Hubbard dezidiert als Glaubensartikel bestimmt werden.

Ohne die jüdisch-christlichen, i.e. religiösen Wurzeln der westlichen Kulturwertperspektive in Abrede stellen zu wollen, in deren Vorstellungswelt diese Deklaration abgefasst wurde, so lässt sich ihr Kerngehalt doch als naturrechtsphilosophisch/aufklärerisch und damit als rationalistisch begründet erkennen. Zu Recht vermerkt ein Religionspädagoge, dass das scientologische Glaubensbekenntnis nicht auf „Glauben“, sondern auf „Rationalität“ beruhe, bzw. dass „Rationalität das Fundamentum“ des Glaubensbekenntnisses und damit des „scientologischen Gedankensystems“ überhaupt sei (Gollnick 1998: 137).⁴²

2.3 Institutionelle Aspekte

Der Blick auf die Scientology-Organisation bestätigt notwendig eine völlige Unterinstitutionalisierung religiöser Aspekte, denn abgesehen von der plakativen Verwendung religionsanaloger Begriffe und religionstypischer Symbole (vgl. CSI 1998a: 45ff, aber auch schon SKD 1973b; dies. 1974b und 1974c) fehlen schlicht die ideellen Grundlagen – zumindest wenn man darunter nicht den Xenu-Mythos verstehen will. In den internen Organisationsverweisen und Ausbildungsschriften fehlen religiöse Aspekte fast in Gänze (Werner 2002: 107). Im 1976 erschienenen „Handbuch für den ehrenamtlichen Geistlichen“ (Hubbard 1976a) finden sich – dem Titel zum Trotz – keinerlei Aspekte, die mit einer religionsfixierten Betrachtungsweise analysiert werden könnten. Das Buch schildert die Vorgaben der normalen scientologischen Praxis, also die Tätigkeiten der scientologischen Auditoren, die hier als „ehrenamtliche Geistliche“ bezeichnet werden. Deren religiöse Tätigkeit besteht darin, dass sie die „Technologie der Scientology [anwenden], um Zustände zum Besseren zu wenden!“ (Hubbard 1976a: LXXII).

Auch der umfassende scientologische Wegweiser über die scientologischen Bildungs- und Ausbildungswege lässt bis in die Gegenwart keine bedeutsame Stellung etwaiger im genannten Sinne interpretierbarer Aspekte erkennen – sie sind bildlich gesprochen „nebensächlich“ (vgl. Brücke 1998). Dass allerdings „Auditing“ und „Ausbildung“ in der scientologischen Werbung mittlerweile als die „zentralen religiösen

42 Vgl. auch die weitere Analyse der scientologischen „Besonderheiten“ des Bekenntnisses (Gollnick 1998: 137ff).

Praktiken“ versprachlicht sind (vgl. CSI 1998a: 31)⁴³ vermittelt einen recht zutreffenden Eindruck über die primäre Charakteristik der religiösen Substanz – denn Ausbildung und Auditing sind kardinale Bestandteile des scientologischen CSI-Produktes (vgl. Kap. VIII, 1). Mit Blick auf das WISE-Produkt (die Management- und Administrationstechnologie), bzw. dessen Verkaufserfolg ist es ersichtlicherwise sogar notwendig, einen etwaigen religiösen oder mythisch-irrationalen Hintergrund auszublenden.⁴⁴

Was die innere Gestaltung der Kirchen und die Art ihrer Feste betrifft, so findet man auch dort kaum Indizien für im weitesten Sinne exotische (außeramerikanische) religiöse Einflüsse:

„In the case of Scientology, where all major premises are kept in the same style, we find what most Europeans would identify as ‚American Style‘. Scientology celebrations all over the world are similarly carried out in a way quite unlike traditional European festivities, not to mention traditional Asian or African ways of celebrating important events. Scientology will stage a performance quite similar to the Oscar award show, and the religious content of such events will therefore be very different from traditional religious ways.“ (Rothstein 1996: o.S.)

Auch die wenigen als solche proklamierten religiösen Zeremonien – deren ritueller Aufbau dem Vorbild protestantischer Laienreligiosität nachgestaltet ist und auf die sich ein Teil der religionsfixierten Interpretationen notwendig beziehen – wurden erst sehr spät zum Bestandteil der scientologischen Religion. Darüber hinaus sind sie – und das ist im scientologischen Kontext der 1950er Jahre sehr ungewöhnlich – nicht einmal unter dem Namen Hubbards veröffentlicht. Sie wurden 1959 als *„The Background and Ceremonies of the Church of California, World Wide“* (CSC-WW 1973) von der Scientology-Kirche in Kalifornien ver-

43 Eine Institutionalisierung des Auditing, bzw. der dianetischen Verfahren als religiöser Praxis wurde nie von Hubbard angelegt – auch wenn diese im Laufe der Zeit immer öfter als *„confessionals“* bezeichnet wurden. Zweck und Ablauf der *confessionals* erinnern aber eher an psychotherapeutische „Erlösungsvorstellungen“ (Lasch 1986: 29). Schon Cooper befand mit Recht, dass ein Vergleich des Auditing mit der christlichen Beichte wenig Ähnlichkeiten aufweist (1971: 27f). Allerdings ist zu vermerken, dass die Psychotherapie selbst seit ihrem Bestehen im unklaren Grenzbereich zwischen „Philosophie, Wissenschaft und Technik“ angesiedelt wird (Gross M. 1984: 69), und dass die Beigabe „wissenschaftlich“ (i.e. naturwissenschaftlich) eher einem Wunschenken ihrer Protagonisten entspricht (ebd.: passim, bes. 238ff, Kettner 1997: 11).

44 Vgl. Hall 1998 (*conclusions*).

öffentlich und dies zu einer Zeit, in der Hubbard überwiegend in England weilte.

Abgesehen davon, war das gesamte spirituelle Wissen schon mehr oder weniger abschließend bis Ende 1952 formuliert und die darüber errichtete Kirche funktionierte spätestens seit 1954. Die scientologische Praxis konnte also auch ohne die genannten kirchlichen Zeremonien stattfinden. Der Blick auf die Gegenwart zeigt, dass sich das nicht wesentlich geändert hat (vgl. Jacobi 1999: 22f, Thiede 2000: 274), auch wenn sich eine gewisse Popularität religionsanaloger Riten für die 1970er Jahren nachweisen lässt⁴⁵ Letzteres dürfte damit zusammenhängen, dass Hubbard 1969 die ausdrückliche Anweisung gegeben hat, das Glaubensbekenntnis in der Öffentlichkeit zu verbreiten und die *Orgs* konsequent als Kirchen auszuweisen. Zudem solle alle öffentliche Literatur den Hinweis auf Scientology als „religiöse Philosophie“ enthalten.⁴⁶ Freilich änderte sich durch diese Maßnahmen weder der Inhalt der scientologischen Idee noch das scientologische Produkt.

Mit Wallis lässt sich zusammenfassend sagen: „Scientology, although it describes itself as a church, has only the most rudimentary of religious practices in any conventional sense“ (1984: 28). Und dieser Sachverhalt korrespondiert mit der Tatsache, dass solche traditionell religiösen Motive auch vom überwiegenden Teil der Kunden und Dienstleistungsnehmer der Scientology-Organisation nicht genannt werden – nicht einmal von jenen, deren Ansichten die Scientology-Organisation als Werbung einsetzt.⁴⁷

Mit den bis hier angeführten Argumenten soll die Legitimität religionsfixierter Betrachtungsweisen nicht in Frage gestellt werden. Ange-

45 Vgl. Thomas 1970, Evans 1979: 151, SKD 1974b, Haack 1981: 208ff. Das zeitweise betriebene „Singen“ der Faktoren und die „Gebete“ für die Freiheit (vgl. CSC-WW 1973: 30f) können zwar als merkwürdig betrachtet werden, aber angesichts der zumindest in den USA kaum begrenzten Möglichkeiten auch christliche Dogmen auf die unterschiedlichste Weise zu interpretieren und zu ritualisieren, vermerkt eine frühe Scientology-freundliche Studie zu Recht: „Why should Scientologists be required to subscribe to a conservative theology“ (Oosthuizen 1975: 8).

46 „Religion“, HCO PL v. 12.2.1969 in OEC-V: 288.

47 In den Äußerungen von Scientologen (in CSI 2000c) findet man zwar oft den Verweis auf die spirituelle Selbsterkenntnis des Ich, aber fast alle Aussagen beziehen sich auf Aspekte einer materiellen Lebensverbesserung (vgl. auch Beit-Hallahmi 2003: 10). Auch Deriquebourg bestätigt: „Die Gläubigen [Scientologen, G.W.] streben nicht nach einer Legitimation ihres Glaubens, indem sie auf externe Faktoren hinweisen. [...] Sie halten es nicht für nötig, ihren Glauben anderen gegenüber in theologischen Begriffen zu belegen oder sich in eine Tradition religiösen Denkens einzureihen [...]“ (1998: 173).

sichts des spirituellen Charakters der Hubbardschen Anthropologie, der Reinkarnations- und Unsterblichkeitsvorstellungen, des „Xenu-Mythos“ oder durch die schlichte Selbstthematisierung als „Religion“ oder „Kirche“ (s.o.), kann und soll die prinzipielle Möglichkeit, Scientology als Religion im Sinne der genannten Wissenschaften zu thematisieren, nicht bestritten werden.⁴⁸ Folglich darf die Analyse dieses Kapitels nicht dahingehend missverstanden werden, dass damit ein wie auch immer geariteter Beweis dafür erbracht sei, dass Scientology keine Religion ist oder sich zu Unrecht als solche zu legitimieren versucht. Das Vorige galt vielmehr der Begründung eines Zweifels, ob man vermittels der hier so genannten „religionsfixierten“ Perspektiven den handlungstheoretisch bedeutsamen Kerngehalt des Phänomens erfassen kann – ein eher sozio-genetisch und quantitativ belegter Zweifel, zu dessen Stützung man sich nicht unbedingt der Argumente der Scientology-Kritiker bedienen muss, sondern der sich – wie auch im Folgenden noch zu zeigen sein wird – auch in der apologetischen Scientology-Perspektive, also in der Perspektive Hubbards, vertiefen lässt.

Natürlich ist der spirituelle Charakter des Menschen in der Hubbardschen Anthropologie der kardinale Aspekt des scientologischen Wirklichkeitsmodells; und dieser Aspekt weist die religionsbezogenen Zugänge als angemessen aus, weil dies traditionell jenes Ressort ist, welches die Religionen im Zeitalter der materiellen Wissenschaften für sich reklamiert haben. Dies entspricht übrigens genau dem auch von Hubbard genannten Grund dafür, Scientology in die Tradition der Religionen einzuordnen (Hubbard 1976a: LXVIIff). Andererseits ist es ein typisch religiöses, auch von Hubbard perpetuiertes, Missverständnis der Gegenwart, wenn die Annahme eines „spirituellen“ Charakters des Menschen in einen Gegensatz zur säkularen Anthropologie der abendländischen Kultur gebracht wird. Denn der rationale „Geist“ ist der „Souverän der Neuzeit“ (Rehfus 1990: 82). Gerade in der Weise, wie Hubbard das spirituelle Subjekt als ein die empirische Wirklichkeit und sich selbst mit rationalen Instrumenten erkennendes sowie mit technischen Methoden gestaltendes Wissenssubjekt beschreibt, lässt es als Prototyp des kognitiv und rational handelnden Menschen in der cartesianischen Lesart erkennen. Der Idealtyp des rationalen, die Welt mit den „geistigen“ Mitteln des Verstandes erkennenden und nach diesen Vorgaben willentlich, wissentlich und bewusst handelnden Subjektes ist der scientologische Thetan, der völlig unabhängig von jedem empathisch religiösen Seelenverständnis konstruiert ist.

48 Frenschkowski meint sogar, dass *allein* der Religionsbegriff zu einer definitorischen Erfassung Scientologys geeignet sei (2000: 266). Vgl. dazu den direkten Widerspruch von Thiede (2000: 270ff).

Kurz gesagt: Spätestens mit der „Spiritualisierung“ der Dianetik durch den scientologischen „*thetan*“ einerseits und der *ex-post*-Religiosierung, weniger durch Hubbard oder die Scientology-Organisation, sondern eher durch Religionswissenschaft und Religionssoziologie,⁴⁹ ist die Frage, „ob“ Scientology als Religion zu betrachten sei, von der Frage, was der Gegenstand dieser Religion ist, zu trennen. Mit einer religionswissenschaftlich fundierten Perspektive kann zumindest der (nicht selten im Wortsinne:) „fromme“ Wunsch der Scientology-Gegner, dass eine solche Perspektive – weil wissenschaftlich – zwangsläufig zu der Erkenntnis führen müsse, dass Scientology keine „echte“ Religion sei, nicht erfüllt werden.⁵⁰ So sind die zum Vergleich geeigneten nominal-religiösen Erscheinungsformen letztlich zu vielfältig, als dass man nicht die zentralen Aspekte der scientologischen „Religionslehre“ und der religiösen Praxis nicht auch bei anderen Religionen, und zudem bei einer ganzen Reihe dezidiert christlicher Spielarten, finden könnte (vgl. schon: Oosthuizen 1975).

2.4 Die traditionelle Dimension

An allen religionsfixierten Perspektiven auf Scientology ist die mangelnde Wahrnehmung des Verhältnisses von religionswissenschaftlich, religionssoziologisch und/oder auch theologisch verwertbarer Aspekte zu den nicht verwertbaren Aspekten zu kritisieren. Soweit es die neutralen Wissenschaften betrifft, entsteht ein zwar positives aber asymmetrisch konstruiertes Bild, in dem die Mehrzahl der positiven Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells ausgeblendet sind. Und in den apologetischen Perspektiven entsteht überhaupt kein positives Bild, weil die Frage, was Scientology ist, durch die Antwort: „keine (echte) Religion“ nicht beantwortet wird.

Insoweit muss eine Kritik in der hier geübten Weise erlaubt sein, weil der erkenntnistheoretische Nutzen einer Scientology-Analyse unter

49 Die Inhalte der verschiedenen Sekundär-Religiosierungen durch religionssoziologische und religionswissenschaftliche Gutachten sind nur in der Weise Bestandteile des scientologischen Wirklichkeitsmodells, als dass auf sie zum Zwecke der Legitimation verwiesen wird. Das eigentliche Wirklichkeitsmodell bleibt davon gänzlich unberührt.

50 Zu Recht weist Eiben darauf hin, dass das Religionsverständnis der Wissenschaften nicht dem engen Verständnis eines am Bild der christlichen Kirchen orientierten populär-gesellschaftlichen Verständnis entsprechen kann (1996: 111). Vgl. damit übereinstimmend die zahlreichen religionssoziologischen und – wissenschaftlichen Gutachten: Flinn 1983, Wilson 1995; Black 1996; Bryant 1994; Berglie 1996; Heino 1995; sowie die gesammelten Gutachten in CSI 1998a: 147ff.

Anlage religionsfixierter Perspektiven eher gering zu sein scheint. Gleichwohl wäre es falsch – und dies hat schon der Blick auf das scientologische Glaubensbekenntnis gezeigt – Scientology als gesellschaftliche Erscheinung unabhängig von jenen Grundlagen zu betrachten, die intrinsisch in die Kulturwertperspektive der modernen Gesellschaft eingelassen sind. Dies ist in den okzidental geprägten Ländern zweifelndfrei das Christentum – im Fall von Scientology besonders der Protestantismus in seiner angelsächsisch-puritanischen Variante. Soweit auch von den säkularen Apologeten des Christentums unter dem Begriff der „abendländischen Zivilisation“ der intrinsische Zusammenhang zwischen moderner und christlicher Weltanschauung behauptet wird⁵¹ – eine These für die aus kulturgeographischer Sicht einiges spricht – kann es wohl keine unsinnigere Behauptung eines Religionswissenschaftlers geben als jene, dass „[K]ein ernsthafter Forscher [...] jemals in Betracht ziehen [würde], daß Hubbards Denken vom Christentum beeinflusst sein könnte“ (Kent 1997a: 16; vgl. auch von Pollern 1992: 382).

Gerade wenn gezeigt werden kann, dass die scientologische Idee zu Unrecht in östlichen Religionstraditionen verortet wird (Kent 1997a: passim), dann würde ein etwaiger moderner Charakter bedeuten, dass Vergleiche – wenn denn eine klassisch-religiöse Perspektive angelegt werden muss – nur im Zusammenhang mit Rudimenten der westlichen Religionstraditionen plausibel sein könnten, bzw. dass Hubbards Denken dann (ungeachtet der schwer fassbaren theosophischen Einflüsse) christlich beeinflusst ist – und dafür spricht weit mehr als dessen bloße Behauptung, Scientology sei „die erste völlig abendländische Bemühung, das Leben zu verstehen“ (Hubbard 1956b: 17).⁵²

Der Theologe Haack vermerkte dagegen schon über die Dianetik, dass diese „von Anfang an ein eigener Entwurf [gewesen sei], aufbauend auf einem eigenen, in der abendländisch-jüdisch/christlichen Welt nicht vorhandenen Menschen-, Welt- und Gottesbild“ (1990: 49). Diese Aussage ist zumindest missverständlich: Zum einen findet sich in der Dianetik – wie auch später in der Scientology – überhaupt kein „Gottes-

51 Der bayerische Innenminister Beckstein weiß das Christentum als „Grundlage der Aufklärung“ zu würdigen und kommt sogar zu der Erkenntnis, dass der „Grundwertekatalog des Grundgesetzes praktisch identisch mit den Grundvorstellungen des Christentums [ist]“ (Beckstein 1999: 16).

52 In Abgrenzung zur „lateinischen“ Medizin, zur „deutschen“ Psychologie (=Wundt), zur „österreichischen“ Psychoanalyse (=Freud) und zur „russischen“ Psychiatrie (=Pawlow) präzisiert Hubbard die scientologische Wissenschaft als „[...] THE ONLY ANGLO-SAXON developed science of mind and spirit, vgl.: „Selling“, PAB, No. 61 vom 16.9.1955 in TB 1979, Vol II: 265.

bild“⁵³ was jeder theologischen Weltanschauung widerspricht. Andererseits ist dies aber charakteristisch für den wissenschaftlichen Anspruch der Dianetik als naturwissenschaftlich gestütztem Therapieverfahren, das durch die Formulierung eines konkreten Gottesbildes konterkariert würde.

Was das „Menschen- und Weltbild“ im allgemeinen Sinne betrifft, so ist dies vor allem individualistisch und materialistisch einerseits, bzw. naturwissenschaftlich-positivistisch andererseits (vgl. Kap. VI, Teil A). Auch dies entspricht nicht unbedingt einem theologischen Weltbild, aber die Behauptung, dass das in der Dianetik gezeichnete individualistisch-positivistische Menschen- und Weltbild in der „abendländisch-jüdisch-christlichen Welt“ unbekannt sei, ist einer Weltsicht geschuldet, deren Überwindung das wesentlichste Merkmal der jüngeren abendländischen Zivilisation ist.

Jede Adaption der westlichen Kulturwertperspektive ist angesichts der Fülle der im Wortsinn säkularisierten Paradigmen und Anschauungsweisen in gewissem Maße notwendig christlich fundiert, ohne dass damit zugleich ausgesagt ist, dass die westlichen Gesellschaften sich durch eine besondere Religiosität im christlich-apologetischen Sinne auszeichnen würden. Besonders im Bereich traditioneller, sittlich-moralischer Wertvorstellungen sind die christlichen Wurzeln noch immer von großer Bedeutung (Becker 1992: 150). Hier aber gilt, dass sich alle im engeren Sinne moralischen Aspekte der Hubbardschen Schriften einer christlichen Sichtweise fügen; und zwar in einer Spezifik, wie sie typisch für den schon genannten „WASP-Kontext“ ist (vgl. Hubbard 1981: passim).

Freilich werden solche Kontexte nicht expliziert, aber *de facto* dominiert der protestantische Wertekanon alle moralischen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells.⁵⁴ Man sieht dies an der äußeren Gestalt der „kirchlichen“ Scientology-Zeremonien, der für diese Zere-

53 Die „achte Dynamik“ (vgl. Kap. VI, 4.) – auch Unendlichkeits- oder Gottesdynamik genannt – wird nirgendwo im Hubbardschen Gesamtwerk konkretisiert. Mit Blick auf die mutmaßliche Quelle der Hubbardschen Philosophiekennntnisse ist zu vermuten, dass sie dem „Unerkennbaren“ von Herbert Spencer entspricht – zumal sich das „Unerkennbare“ bei beiden dann in der Evolution als universalem Wirkprinzip doch enthüllt (Durant 1928: 395ff).

54 Vgl. Dericquebourg (1998: 174). Natürlich klaffen auch im innerprotestantischen Glaubensgefüge bedeutsame Risse. Und wenn Hubbard vermerkt: „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott“ (Hubbard 1976a: 245f, 247), dann erweist er sich weniger in der lutherischen Tradition des Protestantismus, als vielmehr in der Tradition der im amerikanischen Protestantismus vorherrschenden Form calvinistischer Herkunft. Umfassend dazu: Shain (1994) und Starker (1989).

monien anempfohlenen Kleidung, der Form und dem Ort der „Predigten“ (CSC-WW 1973: 30ff, SKD 1974b). Nicht weniger prägnant ist der Blick auf die 30 Faktoren, die „[A]m 23. April 1953 von L. Ron Hubbard der Menschheit zum Geschenk gemacht“ worden sind. Bei näherem Hinsehen handelt es sich hier um eine scientologische Variante der biblischen Genesis. Sowohl von der Syntax als auch vom Inhalt her, sind die Anleihen unübersehbar⁵⁵ – wobei hier freilich die klassisch göttliche Omnipotenz auf das „Leben“ und die „Betrachtungen“ übertragen ist und die „Himmel-und-Erde-Terminologie“ gegen ein physikalisch determiniertes Universum ausgetauscht wurde (Hubbard 1953a: 1ff).

Dem zutreffenden Hinweis, Hubbard habe „abfällige“ Bemerkungen über das Christentum gemacht,⁵⁶ kann entgegeng gehalten werden, dass Fundstellen mit explizit positiven Bezug zum Christentum ungleich häufiger zu finden sind – und zwar schon vor der religiosierenden Überarbeitung des scientologischen Wirklichkeitsmodells. In „*The Creation of Human Ability*“ (Hubbard 1955a) findet sich ein längeres Zitat aus dem Lukas-Evangelium als Motto vorangestellt. An anderer Stelle akklamiert Hubbard die scientologische Verwirklichung der durch Christus gesetzten Ziele: Trost, Gesundheit und Unsterblichkeit.⁵⁷ Er sieht nicht nur Jesus sondern auch Thomas von Aquin als einen „Ahnen“ der scientologischen Idee.⁵⁸ Ganz zu schweigen von den unzähligen beiläufigen oder unbedachten Erwähnungen „Gottes“ von Hubbard, die keineswegs selten sind und womit, wie zum Beispiel im scientologischen Glaubensbekenntnis, eindeutig immer ein christlicher Gott gemeint ist. So heißt es dort nach der Aufzählung der „Menschenrechte“: „Und wir glauben, dass keine Instanz außer *Gott* die Macht hat, diese Rechte vorübergehend außer Kraft zu setzen oder aufzuheben [...]“ (CSI 1994: 795; Herv. G.W.).⁵⁹

Hubbards vermeintliche Ablehnung des Christentums ist eine ubiquitär verbalisierte Ablehnung gegenüber allen in seinen Augen „nicht funktionierenden“ Philosophien und Ideologien, und das sind alle nicht

55 Faktor 1: „Am Anfang war eine Ursache [...]“; Faktor 8: „Und somit gibt es Licht“; Faktor 9: „Und somit gibt es Energie“; Faktor 10: „Und somit gibt es Leben.“ Faktor 22 Und es gibt Universen.“; Faktor 25: „So entsteht Tod.“

56 PAB 1954, No. 31, July 31, zit. nach Kent (1997a: 16). Vgl. auch Kent 1999a: 105f, 108.

57 Ability, Major 1, 1955, TB 1979, Vol. II: 152.

58 „To A Roman Catholic“, HCO B v. 19. August 1959 in TB 1979, Vol. III: 514.

59 Vgl. auch Hubbards Ansicht über die unbezweifelbare Realität eines „*supreme being*“ – welches sich kaum in Deckung zu buddhistischen Vorstellungen bringen lässt (1951b: I, 97).

naturwissenschaftlich fundierten Religions- oder Gesellschaftsentwürfe. Somit ist der Hubbardsche Vorwurf an das Christentum ein universaler Vorwurf an alle Religionen sowie an alle historischen Zivilisationsformen, weil nämlich deren Philosophien in praktischer Hinsicht versagt hätten⁶⁰: „Christianity and a million other -anities have struggled with this problem [das Problem der „Seele“ oder des „Geistes“; G.W.], and the result is a pot-pourri of answers, none of which can reconcile the problem“.⁶¹ Die nur selten konkretisierten Probleme der Weltreligionen und der historischen Zivilisationen mit der Seele oder dem Geist seien erst durch Scientology gelöst worden, weil ihr Zugang zur Seele wissenschaftlich begründet sei. Und in eben jenem positiv wissens- und nicht glaubensbasierten Zugang habe Scientology die religiösen Ziele seiner Vorgänger erreicht.⁶²

Für die genannten Aspekte gilt freilich: Jede explizite Nennung des Christentums, eines christlichen Apologeten oder eines christlichen Paradigmas entbehrt, wie auch im Falle der anderen religiösen Traditionen, einer näheren inhaltlichen Begründung, in welchem praktischen Bezug diese zum scientologischen Wirklichkeitsmodell stehen.⁶³ Alles in allem gibt es also aus soziologischer Sicht berechnete Gründe, die Verständniskategorien für den hier zu verhandelnden Gegenstand nicht ohne Not durch die Applikation religionsfixierter Rahmenbedingungen von Beginn an einzuschränken.⁶⁴ So ist – wie gesagt – der Anteil religionswissenschaftlich verwertbarer Aspekte der scientologischen Idee gegenüber der Menge methodisch irrelevanter Aspekte vergleichsweise gering. Zumal noch einmal betont sei, dass die hier aus systematischen Gründen

60 Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol. II: 212f. Zum Versagen des Buddhismus CSI 1993b: 17; zum Versagen des Taoismus ebd.: 26. Und dieses Versagen des praktischen „Verstehens“ ist nach Hubbards Ansicht auch der Grund für den Untergang der ägyptischen, der griechischen und der römischen Hochkulturen (vgl. ebd. 14, 33, 41). Vgl. dazu auch Dericquebourg (1998: 173).

61 Vgl.: „The Limitations of Homo Novis“, JoS Issue 17-G (Juni 1953) in TB 1979, Vol I: 404.

62 Ability, Major 1, 1955, TB 1979, Vol. II: 152). Es ist letztlich das E-Meter, dessen Anzeige die positive Qualität des Geistes beweist und deshalb über jeden subjektiven Einspruch erhaben ist (vgl. Hubbard 1961: 8, 30).

63 Mit der Ende der 1960er Jahre erschienenen, 44-seitigen Broschüre mit dem Titel „Scientology and the Bible“ [die Quelle lag für diese Arbeit nicht vor, vgl. aber auch Briggs u.a. 1967] wurde allerdings ein entsprechender Versuch unternommen, der nach Ansicht eines Theologen allerdings als gescheitert betrachtet wird (vgl. Hopkins 1969).

64 Freilich ist ein von Beginn an proklamierter kategorischer Ausschluss der Religionsqualität der Scientology-Organisation (wie etwa Enquete 1998: 355) nicht weniger problematisch.

zusammengeführten Aspekte im Gesamtwerk völlig verstreut sind und teilweise wortwörtlich „mit der Lupe“ gesucht werden müssen.

Überdies ist das scheinbar in allen Weltreligionen zusammengesuchte Set von Eigenschaften im scientologischen Wirklichkeitsmodell zu einer ausgesprochen zeitgenössischen Weltanschauung ausformuliert – wie schon die religionssoziologische Kategorisierung als *world-affirming-movement* nahe legt. Insofern würde besonders die Religionssoziologie von einer Dereligiosierung ihres begrifflichen Instrumentariums profitieren. Denn sie behauptet einerseits, dass Scientology ein ausgesprochen zeitgenössisches oder modernes Phänomen sei, während sie auf der anderen Seite belegt, dass das scientologische Wirklichkeitsmodell mit wesentlichen Anschauungsweisen fast aller traditionellen Religionen korrespondiert. Dann aber ließe sich auch der okzidentale Rationalismus als multireligiöses Projekt begreifen; eine Theorie, die allenfalls „politisch korrekt“ wäre, aber wohl kaum wissenschaftliche Unterstützung finden würde.

3. Scientology als moderne Religion

Obwohl in religionssoziologischer Perspektive die Frage nach der „Echtheit“ der religiösen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells keine Rolle spielt, so ist im Rückblick zu formulieren, dass die dargelegten Aspekte in quantitativer und qualitativer Hinsicht nicht geeignet sind, das Wesen des Gegenstandes verstehend zu erfassen. Dies gilt umso mehr, wenn man ein handlungstheoretisches Forschungsinteresse zu Grunde legt. Denn dies ist, wie einleitend angemerkt, die Frage nach jenen subjektiven Wissensbeständen oder Wirklichkeitskonstruktionen, auf die hin das tatsächliche soziale Handeln stattfindet, bzw. es ist auch die Frage nach der „Eigenart der Umstände“, durch die einem bestimmten Gegenstand eine bestimmte Kulturbedeutung zuwächst (vgl. Weber 1964: 212).

Offensichtlich ist, dass der Großteil des tatsächlichen gesellschaftlichen Handelns in Bezug auf die Scientology-Konstruktion des öffentlichen Diskurses stattfindet, in dem Scientology nicht als Religion betrachtet wird – und zwar unabhängig von scientologischen Selbstdarstellungen oder religionssoziologischen Gutachten. Hier gewinnt der Gegenstand seine Kulturbedeutung, zusammengefasst, wegen seiner tatsächlichen oder mutmaßlichen „konfrontativen Stellung“ zum „gesellschaftlichen Umfeld“ (Bartels 1997: 8).

In deutlich geringerem Maße findet soziales Handeln in Bezug auf die authentische Scientology-Konstruktion statt, von der mindestens be-

zweifelt werden muss, ob sie für ihre Anhänger und potenziellen Interessenten tatsächlich als Religion im ausgeführten Verständnis handlungstheoretisch bedeutsam wird. Beginnend mit der Dianetik als erster „wissenschaftlich bewiesener Psychotherapie“ sowie den immer wiederkehrenden Referenzen auf das freie und selbstbestimmte Individuum, auf Kategorien des innerweltlichen Erfolges und des materiellen Nutzens, auf positive Wissenschaft und technische Funktionalität steht eher zu vermuten, dass Scientology seine Kulturbedeutung in positivem Bezug zu spezifisch modernen Referenzsystemen findet.

Abgesehen davon, dass Scientology als moderne oder „säkularisierte“ Religion (Wilson 1990: 267; Knoblauch 1997: 105) im Status eines kulturwertperspektivisch rationalisierten Irrationalismus verbleibt, sind die Ausführungen der angelsächsischen Religionssoziologie durchaus treffend und konsequent. Einigkeit besteht darüber, daß Scientology mit der szientistischen (Flinn 1983; Bainbridge 1987) und individualistischen (Bednarowski 1989) Ausrichtung „[...] widely prevailing cultural themes“ (Wallis 1987: 81) widerspiegelt. Es sind also allgemeine soziologische Modernitätskategorien (Wissenschaft, Technik, Subjektivismus usw.) innerhalb derer Scientology typisiert wird. Das heißt, dass die spezifischen Eigenschaften Scientologys über Merkmale bestimmt werden, mit denen Scientology an den kulturellen Hintergrund der modernen Gesellschaft angepasst ist. Nichts anderes drückt der Terminus *world-affirming* aus, der eine positive Übereinstimmung zwischen „Sektenideologie“ und den „normatively approved goals and values“ der modernen Gesellschaft meint (Wallis 1984: 4).

Abseits des tabuisierten irrationalistischen Kerngehaltes ist offensichtlich, dass der positive Gehalt der religionssoziologischen Scientology-Beschreibungen, sei es als „technological buddhism“ (Flinn 1983), als „techno-scientific religion“ (Bainbridge 1987: 74) oder als „modern gnosticism“ (Bednarowski 1989: 34) wesentlich auf die ersten Worte der Doppelbegriffe bezogen sein muss. So sind die Attribute „technologisch“, „technisch-wissenschaftlich“ oder auch „modern“ jene Merkmale, die empirisch-methodologisch zugänglich sind – und die zudem in den gleichen engeren Bedeutungshorizont gehören.

Was den zweiten Teil der Begriffe betrifft, so sind diese durch den Religionsbegriff nur sehr notdürftig verklammert, zumal die Konkretisierungen keineswegs den gleichen kulturellen Bedeutungshorizont eröffnen. Erinnert sei hier, über Buddhismus und Gnostizismus hinaus, nochmals an die schon genannten Alternativbeschreibungen vom Taoismus und die Shinto-Religionen über die ufologischen und theosophi-

schen Aspekte bis hin zum Christentum.⁶⁵ In dieser Uneindeutigkeit, die sich sinnfällig im Begriff der „*quasi-religion*“ (Bromley/Bracey 1998: 141) spiegelt, deutet sich bereits an, dass ein Phänomen wie Scientology unter Anlegung der bestehenden religionssoziologischen Perspektiven nicht verstehend interpretiert werden kann.

Zusammengefasst gesagt: In den religionssoziologischen Perspektiven bleibt Scientology auch als äußerlich hochrationalisierte oder moderne Religion innerhalb der NRM und damit in einem durch die irrationalistische Substanz der religiösen Phänomene begründeten Spannung zur (unterstellten) Rationalität moderner Gesellschaften. Auch *world affirming movements* sind in dieser Sichtweise immer dazu verurteilt, kulturwertperspektivisch rationalisierte Irrationalismen zu sein. Die umgekehrte Möglichkeit aber, dass Scientology vielleicht im wesentlichen – mit Durkheim gesprochen – eine „Heiligung“ der rationalen Kulturwerte der modernen Gesellschaft vollzieht und gerade darin ein irrationalistisch-religiöses Merkmal erhält, bleibt unbeachtet.

Diese Überlegung wird in Bezug auf die authentische, also die Hubbardsche Scientology-Konstruktion für den Rest der Arbeit forschungsleitend sein. Die These ist folglich, dass es sich beim scientologischen Wirklichkeitsmodell nicht um einen äußerlich rationalisierten Irrationalismus oder eine modernisierte Religion handelt, sondern um eine teilweise ins Irrationale ausgewachsene Form normalgesellschaftlicher Rationalitätsvorstellungen; oder – wenn man so will – eine religiösierete Variante der grundlegenden Kulturwerte der modernen Gesellschaft.

Dies ist nicht als sophistische Wortdreherei zu begreifen, sondern ein fundamentaler Unterschied. Ersteres kann als die klassische Form der okzidentalen Rationalisierungsbewegung betrachtet werden, der zum Beispiel die christliche, besonders die protestantische Religion unterworfen ist. Dabei werden der irrational-metaphysische Kerngehalt sowie die durch ihn begründeten Institutionen und Praxen nach und nach an die rationalen Formen der modernen Umgebungsgesellschaft und die dort vorherrschenden Bedingungen angepasst. Dies äußert sich abseits der Praxis in einer säkularisierenden Hermeneutik und damit oft in einem „permanenten hilflosen Bemühen, ‚Offenbartes‘ in Gegenwart auszulegen“ (Fischer 1976: 160; vgl. Berger 1992: 82ff, 109ff). Es handelt sich um jenen typischen Rationalisierungsvorgang, der unter Modernisierungsbedingungen in eine bestimmte Richtung verläuft, die gemeinhin positiv als Säkularisierung gefasst wird (Suppanz 2001).

65 Eine Aussteigerin sieht sogar religiöse Anleihen von den „Kahnuas auf Hawaii“ (Jacobi 1999: 12).

Soweit es das scientologische Wirklichkeitsmodell betrifft, so lässt sich für dieses, wie gezeigt, in chronologischer Perspektive eher eine irrationalisierende Hermeneutik in Bezug einen ausgesprochen rationalen Kern nachweisen. Eine gegenstandsbezogene Verfolgung dieser These muss konsequenterweise am kulturwertperspektivisch rationalen Kerngehalt sowie der durch diese Rationalität begründeten Institutionen und Praxen beginnen. Mit der These der Irrationalisierung wird allerdings eine andere Verlaufsform der okzidentalen Rationalisierungsbewegung als Möglichkeit unterstellt. Ausgangspunkt dieser Überlegung ist das kritische Rationalisierungsverständnis Webers, der Irrationalisierung nicht zwingend als Gegenteil oder Gegenbewegung zur Rationalisierung betrachtet, sondern als der modernen Rationalitätsaxiomatik und der Rationalisierungsbewegung inhärente Möglichkeit.⁶⁶

Wenn es sich beim scientologischen Wirklichkeitsmodell nicht primär um einen kulturwertperspektivisch rationalisierten Irrationalismus handelt, sondern um eine möglicherweise irrationalisierte Erscheinungsform kulturwertperspektivischer Rationalitätsvorstellungen, dann eröffnet sich ein ganz anderer Interpretationshorizont. Dann könnte Scientology als ein Beispiel oder ein mögliches Symptom allgemeinerer sozialer und kultureller Rationalisierungstendenzen thematisiert werden und es ergäben sich ganz andere komparative Kontexte. Und dies ist der Kristallisationspunkt, in dem die religionssoziologische Analyse Scientologys in eine verstehende Gesellschaftsanalyse umschlagen kann oder sogar muss.

Entscheidend für die Verfolgung einer solchen These ist eine genauere Verständigung über den einleitend eingeführten (und schon teilweise verwendeten) Begriff der modernen Kulturwertperspektive, auf deren konkrete Beschaffenheit hin im Weiteren die deskriptiven Begriffe rational und/oder irrational verwendet werden. Im Kern umschreibt dies den Ansatz jeder verstehenden Soziologie, in der ein soziales Handeln (oder auch eine bestimmte Idee) dann als rational gilt, wenn es im Rahmen eines größeren sozialen oder kulturellen Kontext verstehbar bzw.

66 In den Sozialwissenschaften ist die These der Irrationalisierung durch fortgesetzte Rationalisierung vielfach adaptiert worden. Spätestens seit Becks Risikogesellschaft (1986) ist das damit Gemeinte auch in eine Vielzahl normalgesellschaftlicher Diskurse eingedrungen. Beck spricht allgemeiner von einer „in sich selbst begründeten“ Dynamik der „einfachen Modernisierung“, womit er einen Prozess fortschreitender Irrationalisierung durch Rationalisierung („Normalmodernisierung“ oder „Weitermodernisierung“, Beck 1993: 75, 76; vgl. auch ders. 1990: 40ff) meint. Wesentlich tiefergehend wird die Thematik in Breuers „Gesellschaft des Verschwindens“ (1993) abgehandelt.

unter Rücksichtnahme auf die Beschaffenheit dieses Kontext erklärbar ist.

V. Exkurs: Überlegungen zum kulturwertperspektivischen Rationalitätsverständnis

*Sich in einer irrationalen Welt
rational zu verhalten
kann höchst unvernünftig sein.
Wer das nicht begreift,
hat den abendländischen
Rationalismus nicht begriffen.*

(HELMUT F. SPINNER)

1. Die (moderne) Kulturwertperspektive als soziologische Rahmentheorie

Die Problematik der These, dass es sich beim scientologischen Wirklichkeitsmodell wesentlich um ein kulturwertperspektivisch rationales Phänomen handelt, liegt darin begründet, dass der Begriff der modernen Kulturwertperspektive eine „Erfindung“ dieser Arbeit ist. Die moderne Kulturwertperspektive ist eine idealtypische Konstruktion und ihre „Verallgemeinerungen“ bilden nur ein Gerüst aus „vermuteten“ Zusammenhängen. Es bleibt in jedem einzelnen Fall notwendig, festzustellen, „wie nah oder fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht“ (Weber 1968: 233).

Für den Begriff der modernen Kulturwertperspektive ist naheliegend, dass er nicht allein gegenstandsbezogene oder nur lokale, z.B. religionssoziologische, sondern makrosoziologische Geltung beansprucht. Neben der Bedingung also, dass er eine möglichst positive und verstehende

Scientology-Interpretation ermöglichen soll, muss er auch geeignet sein, andere gesellschaftliche Phänomene in ihrem So-und-nicht-Anders-Sein zu erklären.

Für jeden theoretischen Entwurf mit makrosoziologischen Intentionen gilt der Generaleinwand, dass moderne Gesellschaften mit Recht als plurale Gesellschaften gezeichnet sind, was es bedenklich macht, von der Existenz einer kohärenten modernen Kulturwertperspektive auszugehen. Die Vielzahl und vor allem die Unterschiedlichkeit in den soziologischen Unternehmungen, in denen die moderne Gesellschaft als „Risiko“- „Erlebnis“- „Multioptions“- „Wissens“- (usw.-) Gesellschaft beschrieben wird – Scheuch nennt allein 20 solcher „Kolossalgemälde“ (2000: 69) – dürften gegen die Begründbarkeit einer solchen Perspektive sprechen.

Dem kann allerdings entgegengehalten werden, dass im Begriff der modernen Kulturwertperspektive, so wie sie im folgenden konstruiert werden wird, gerade kein einzelner Faktor zum *spiritus rector* gemacht wird. Vielmehr nimmt er Bezug zu einer Reihe von unterschiedlichen Größen, über deren zentrale Bedeutung soziologischer Konsens besteht und die in allen „Kolossalgemälden“ eine zentrale Rolle spielen. Der Verquickung dieser teilweise sehr unterschiedlichen Größen zur modernen Kulturwertperspektive sind eine Reihe von logischen Widersprüchen und Ambivalenzen inhärent, die aber bewusst nicht theoretisch oder methodologisch „bewältigt“ werden, weil sie mit empirischen Widersprüchen und Ambivalenzen korrelieren (sollen), die auch die moderne Normalgesellschaft prägen.

Letzteres ist eine zentrale Eigenschaft der Konstruktion und der wesentliche Grund dafür, sie ausdrücklich als „Wert-Perspektive“ auszuweisen. Damit soll klargestellt werden, dass sie ihre handlungstheoretische Bedeutung als normatives Bezugssystem normalgesellschaftlicher Subjekte gewinnt. In dieser Weise entspricht ein kulturwertperspektivisch rationales Handeln einem affirmativen Handeln normalgesellschaftlicher Subjekte in Bezug auf diesen Kontext – unabhängig davon, ob dieses Handeln in einem streng logischen Sinn widersprüchlich ist und auch unabhängig davon, ob das jeweilige Handeln in seinen Bedingungen und Konsequenzen von den Subjekten hinreichend reflektiert wird, oder nicht.¹

1 Eine gewisse begriffliche Problematik ergibt sich allerdings aus dem Sachverhalt, dass, wie zu zeigen sein wird, die moderne Kulturwertperspektive „Rationalität“ als eine kardinale Wert-Größe enthält, mit der sie die durch ihre Brille erzeugte gesellschaftliche Wirklichkeit als „modern“ bestimmt. Dies ist allerdings weniger ein Problem für die gesellschaftlichen Subjekte,

Soziologie ist schlechte Soziologie, wenn ihre Theorien keine empirischen Entsprechungen haben – und dies ist oft der Fall, wenn sie unabhängig von Beobachtungen formuliert werden. Die Beobachtung, die Anlass zur Formulierung der Theorie von der modernen Kulturwertperspektive gegeben hat, war im Grunde das Thema der Einleitung, nämlich die Beobachtung „typisch“ moderner, also problem- oder devianzfixierter Diskurse. Der öffentliche Diskurs über Scientology ist ein zwar typisches, aber keineswegs das einzige Beispiel für jene versozialwissenschaftlichten Diskurse, die sich mit Blick auf tatsächliche oder mutmaßliche Devianzen beliebiger Gegenstände oder Sachverhalte konstituieren. Ihnen ist im Regelfall gemein, dass sie sich auf eine nur selten näher explizierte „Normalität“ beziehen, die der Anlass zur Problematisierung eines scheinbar devianten Gegenstandes ist.

Soweit Normalität eine spezifische Form der Normentsprechung ausdrückt, handelt es sich begriffsnotwendig um eine Wertperspektive, die, wie gesagt, kaum oder nur fragmentarisch positiviert wird. Vielleicht ist eine Positivierung in solchen Diskursen auch nicht notwendig. Gerade wenn es sich bei den Devianz-Diskursen nicht um spezifisch wissenschaftliche oder sonstige Fachdiskurse, sondern um populäre oder normalgesellschaftliche Diskurse handelt, ist anzunehmen, dass hier auch entsprechend populäre oder normalgesellschaftliche Normalitätsvorstellungen unterliegen. Wenn es sich zudem nicht um bereichsrationalen Diskurse mit spezifisch bestimmbareren Interessen, sondern um konsensuelle und gesamtgesellschaftliche Diskurse handelt, dann sollte man auch für die Normalitätsvorstellungen konsensuelle und gesamtgesellschaftliche Relevanz annehmen dürfen.

Tatsächlich hat es in der bundesrepublikanischen Geschichte selten einen vergleichbaren öffentlichen Diskurs gegeben, in dem Politiker aller Parteien, Unternehmer und Gewerkschaften, Lehrer und Elternvertreter, Kirchenvertreter, Journalisten, Verbandsfunktionäre sowie eine Vielzahl von Privatpersonen eine solche konsensuelle Geschlossenheit repräsentiert haben. Und mit Ausnahme der beiden Terrorismuskonstruktion – der RAF in den 1970er Jahren und dem „islamischen“ Terror zu Beginn des 21. Jahrhunderts – hat auch keine normalgesellschaftliche Devianzkonstruktion seit dem Zweiten Weltkrieg mehr handlungstheoretische Bedeutsamkeit entfaltet. Insoweit ist unmittelbar einsichtig, dass die moderne Kulturwertperspektive als soziologischer Idealtyp in unmittelbarer Nähe zur Repräsentation der „Werte- und Normalgesellschaft“

als vielmehr nur für eine soziologische Perspektive, weil sie für sich selbst notwendig einen rationalen Standpunkt reklamieren muss.

(Mucha 1992: 191) durch den öffentlichen Diskurs über Scientology konstruiert werden muss.

Ein weiterer möglicher Einspruch kann darauf hin formuliert werden, dass die gleichsam im scientologischen Wirklichkeitsmodell und im öffentlichen Diskurs über Scientology nachzuweisende Kulturwertperspektive als „modern“ bezeichnet wird. Abgesehen davon, dass man die in einer modernen Gesellschaft zum Tragen kommende Kulturwertperspektive auch als moderne Kulturwertperspektive bezeichnen sollte, dient diese Adjektivierung bewusst der Reduzierung von Komplexität.

Über die wesentlichen sozialhistorischen Ideen oder Axiome, anhand derer sich die moderne Gesellschaft als „moderne“ und/oder spezifisch „rationale“ Gesellschaft definiert, gibt es keinen soziologischen Dissens (dieser entsteht erst in Bezug auf die Bewertung dieser Größen). Dies gilt auch für die wesentlichen gesellschaftlichen Institutionen und Kulturwerte, die sich in dieser Axiomatik begründet sehen sowie für die typisch modernen Formen des sozialen Handelns, die in diesem Kontext als spezifisch rationale Formen des sozialen Handelns gelten. Dass die moderne Gesellschaft trotzdem auch durch Ambivalenzen gezeichnet ist, die in eben dieser ihr eigenen Kulturwertperspektive gründen, ist schon von Max Weber angedeutet worden – und nach einer kurzen Phase sozialhistorischer Modernisierungseuphorien spätestens seit Becks Risikogesellschaft (1986) allgemein bekannt.

Dass man die moderne Kulturwertperspektive darüber hinaus als „Ideologie“ verstehen kann, ist eine wissenssoziologischer Allgemeinplatz ohne handlungstheoretische Bedeutung. Nur in einer kurzen Phase zwischen Mitte der 1960er und Ende der 1970er Jahre fand der ideologische Charakter der modernen Kulturwertperspektive als von bestimmten Trägerschichten mit bestimmbar subjektiven Interessen propagierte politische Ideologie einige gesellschaftliche Aufmerksamkeit. Aber spätestens mit dem Ende der Sowjetunion sind auch die meisten ideologiekritischen Perspektiven untergegangen, bzw. auf modernitätskompatible Formen reduziert worden.

2. Der Gehalt der modernen Kulturwertperspektive

2.1 Die moderne Gesellschaft als rationale Gesellschaft

Soweit in Gesellschaftstheorien des 20ten Jahrhunderts Charakterisierungen der gegenwärtigen, sozio-genetisch europäischen oder „okzidental“ geprägten Gesellschaften vorgenommen wurden, wurden diese zu-

meist als „modern“ beschrieben; was im Regelfall eine äquivalente Qualifizierung ihrer ideellen Anlage, ihrer sozialen und kulturellen Institutionen sowie des Denkens und Handelns der modernen Subjekte als „rational“ (im universalen Sinne) meinte.

Tatsächlich erweisen sich die Adjektive „modern“ und „rational“ auch in der soziologischen und sozialphilosophischen Literatur der Gegenwart so eng miteinander verknüpft, dass die Erläuterung des Einen kaum ohne die Verwendung des Anderen auskommt. Zumeist anknüpfend an Webers These eines „spezifisch gearteten Rationalismus der okzidentalen Kultur“ (Weber 1984: 20), sind Termini wie der „westliche Universalismus“ (Tönnies 1997) oder der „moderne europäische Rationalismus“ (Weiß 1993: 161) in dieser Tradition synonym zu verstehen. Noch weiter gehend lässt sich die ganze Palette möglicher Kombinationen aus „okzidental“, „europäisch“, „neuzeitlich“ oder „westlich“ einerseits und „modern“, „rational“ oder „universal“ andererseits, als typische Begriffsbildung sowohl in der soziologisch-philosophischen Fachliteratur als auch in der versozialwissenschaftlichen Literatur ausmachen. Intentional wird damit stets auf den Sachverhalt abgehoben, dass die wesentlichen Kulturtatbestände der sozio-genetisch europäischen Gesellschaften als Emanationen einer spezifisch „modernen“ Rationalität, einer Rationalität von „universeller Bedeutung“ (Weber 1984: 9) zu verstehen sind.

Diesen Sachverhalt gilt es hier lediglich in seiner Indifferenz zu konstatieren. Abseits der formal-soziologischen Bestimmungen der verschiedenen Differenzierungs-, Rationalisierungs- und Modernisierungsdynamiken, die die modernen Gesellschaften kennzeichnen, hat Peter Wehling in seiner treffend betitelten Studie über „[d]ie Moderne als Sozialmythos“ nachdrücklich auf das nach 1945 zunehmend zusammenfallende Selbstverständnis der westlichen Gesellschaften als modern und (universal) rational hingewiesen (1992: 117), was eine zunehmende Ausblendung der Frage, welchen (kulturellen) „Imperativen“ die (Rationalisierungs-)Dynamik geschuldet ist, ermöglicht (ebd.: 17).

Interessant ist, dass dieser Prozess der schleichenden Gleichsetzung der westlichen Kulturwerte als universal rationaler, i.e. universal begründbarer und deswegen nicht ideologischer Kulturwerte im zweiten Drittel des 20ten Jahrhunderts einige sozialwissenschaftliche Reputation genoss. Intellektueller Ausgangspunkt ist die funktionalistische Soziologie Parsons, in der die ideologischen Grundlagen der westlichen – besonders der amerikanischen Kultur – im Anschluss an einen einseitig interpretierten Weber und in impliziter Anknüpfung an die biosozialen Fortschrittsmodelle des natur- und kulturphilosophischen Evolutionismus des 19ten Jahrhunderts (vgl. Parson 1979), als universale Moderni-

sierungstheorie ausgegeben wurde (vgl. Tenbruck 1989: 288). Von dort aus wurde jenem „universalistischen Sozialevolutionismus“ das Wort geredet, dessen sozialmythischer Kern in der Vorstellung lag, dass die westliche Kulturwertperspektive „den Gipfel oder sogar den Endpunkt der sozialen Evolution“ darstellt (vgl. Wehling 1992: 20, 21).

Praktische Anwendung fand diese Vorstellung vor allem auf die, in der evolutionistischen Perspektive erst als solche erzeugten, „Entwicklungsländer“ (Tenbruck 1989: 294ff). Die formale Rationalisierung der gesellschaftlichen Verfahren, die Liberalisierung der gesellschaftlichen Strukturen, der Einsatz und die Propagierung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sowie die Einführung oder Rationalisierung marktwirtschaftlicher Ökonomien wurde aus den „okzidental“ oder „neuzeitlich-europäischen“ Kontexten abgelöst und zu einem „raumzeitlich neutralisierte(n) Muster für soziale Entwicklungsprozesse überhaupt“ (Habermas 1988: 10, Uhl 2001: 1).² Jenseits der praktischen Anwendung der Modernisierungstheorie in den Entwicklungsländern, ihres relativ schnellen Scheiterns und der verschiedenen Versuche der Reformulierung (vgl. Zapf 1990), ist ihr eigentlicher Erfolg viel zu wenig beachtet worden. Dieser nämlich ist vor allem in den westlichen Ländern und im Bewusstsein der modernen Individuen zu beobachten. Nur dort verliefen bzw. laufen die gesellschaftlichen Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesse mehr oder weniger ungebrochen in Richtung jenes „Gipfels“, oder besser: jener unterschiedlichen „Gipfel“, deren Gestalt in den kulturwertperspektivischen Axiomen der westlichen Gesellschaften bereits vorgeformt war.

Begünstigend für die „Geschichtsmächtigkeit“ vor allem der amerikanischen Variante der Modernisierungstheorien waren in Europa die historischen Umstände, denn im Gefolge des Zweiten Weltkrieges kam immer deutlicher zum Ausdruck, dass weniger die vergleichsweise unterschiedlichen europäischen Gesellschaftsmodelle als vielmehr das amerikanische Modell das zivilisatorische Leitbild der Modernisierung symbolisierte. Letzteres war in wissenschaftlich-technischer und ökonomischer Hinsicht das nach den modernisierungstheoretisch, also: selbst gesetzten Maßstäben erfolgreichste System, wodurch es auch als das fortschrittlichste oder modernste gesellschaftliche System angesehen wurde (Wehling 1992: 107, 118). Dies mag ein wesentlicher Grund dafür gewesen sein, in diesem kulturwertperspektivischen System auch ein

2 Habermas übersieht offenbar den amerikanischen bias der Modernisierungstheorie, denn diese wurzelt weniger in den ideellen neuzeitlich-europäischen Kontexten, als vielmehr im praktisch-zeitgenössischen Vorbild des damaligen us-amerikanischen Gesellschaftsmodells (vgl. Tenbruck 1989: 277ff).

universelles gesellschaftspolitisches Modell zu sehen. Jedenfalls ist es kaum zu bestreiten, dass das mit „missionarischem Eifer“ (Tenbruck) verbreitete amerikanische Gesellschaftsmodell zum ideellen Leitbild der sozialwissenschaftlichen Modernisierungseliten und gleichsam auch zum gesellschaftlichen Entwicklungsparadigma der westlichen Länder in der zweiten Hälfte des 20ten Jahrhunderts geworden ist (Haring 2001: 1f; Wehling 1992: 107ff). Diese waren durchsetzt von den evolutionären Vorstellungen einer gesetzmäßigen Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklung; wenn die Randbedingungen eines am Amerikanismus orientierten Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses beachtet wurden (Tenbruck 1989: 285). Insoweit formuliert Hobsbawm mit Recht, dass die vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Modernisierung der Gesellschaften kaum etwas anderes bedeutete als die „Globalisierung jenes Zustandes, in dem sich die USA schon vor 1945 befunden hatte“ (Hobsbawm 1995: 332).³

Spätestens in dieser Engführung universal vorgestellter Rationalitätsformen auf das Idealbild einer konkret-historischen Sozialform – namentlich einer idealisierten amerikanischen WASP-Kultur im zweiten Drittel des 20ten Jahrhunderts – sowie der damit einhergehenden Beschränkung gesellschaftlicher Rationalisierungsvorstellungen auf die in diesen Rahmenbedingungen enthaltenen Möglichkeiten, verliert das aufklärerische „Projekt der Moderne“ (Habermas) seinen sozial-historischen und kulturellen Möglichkeitshorizont.⁴ In praktischer Hinsicht ist es

3 Die Paradigmen des industriell-demokratischen Rationalitätskomplex nach amerikanischen Vorbild, dessen Elemente nur *gemeinsam* den Tatbestand gesellschaftlicher Modernität anzeigen, wird – um die Kriegserfahrung bereichert, ansonsten aber nur unwesentlich variiert – auch zur programmatischen Leitkultur des modernen Deutschlands, i.e. des westlichen Nachkriegsdeutschland (vgl. Lepsius 2000: passim; Wehling 1992: 34ff). Bestes Beispiel dafür ist die üblich gewordene Nachzeichnung der westdeutschen Nachkriegsgeschichte als erfolgreicher Modernisierungsgeschichte, gleichgesetzt mit wirtschaftlichem Wachstum und der Individualisierung der Sozialstruktur sowie des ostdeutschen Modernitäts- oder Modernisierungsdefizits in der gleichen Lesart (vgl. Glaser 1997: passim).

4 Zu Recht hat Peter Koslowski in seiner Habermas-Kritik darauf hingewiesen, dass es nie ein singuläres (aufklärerisches) „Projekt der Moderne“ gegeben habe, sondern eine Fülle von Projekten (Koslowski 1988: 14). Der aufklärerische Vernunft-Universalismus schlug sich in verschiedenen konkurrierenden Gesellschaftsmodellen und -philosophien nieder, die sich allesamt in der Tradition universalistischer Rationalität wähnten oder sich im begrifflichen Kontext der Aufklärung (Emanzipation, Evolution und Fortschritt) zu legitimieren suchten. Und nicht nur in Wissenschaft, Technik und Ökonomie oder im politischen Liberalismus setzten sich die Ideen der Aufklärung vermeintlich um oder fort, sondern auch Romantik, Nationalismus, Rassismus und Okkultismus sind in dieser ideengeschichtlichen Linie

heute mehr denn je die amerikanische Kulturwertperspektive, deren sukzessive Durchsetzung sich als universal gültiger Modernisierungsprozess darstellt (vgl. Bell 1990: 32) und die mittlerweile unter dem scheinbar unverfänglichen Begriff der Globalisierung fortgesetzt wird. Spätestens in den politischen Folgeerscheinungen der Ereignisse des „11. September“ wird allerdings doch wieder offensichtlich, von welchen Kulturwerten dieser Prozess faktisch bestimmt wird. Und schon jetzt zeichnet sich ab, dass der „11. September“, analog zum II. Weltkrieg, jene historischen Umstände hervorgebracht hat, die eine weitere De-facto-Amerikanisierung – zumindest der sich ohnehin als modern betrachtenden Gesellschaften – begünstigen.

Zusammengefasst gesagt: Die gesellschaftliche bzw. individuelle Adaption der durch individualistisch-ökonomische und wissenschaftlich-technische Rationalitätsparadigmen determinierten Kulturwertperspektive wird zur Bedingung und zum Ausweis der Teilhabe an der universal-rationalen Kultur der zumeist liberal oder demokratisch benannten modernen Gesellschaften. Indem die wissenschaftlich-technischen Fortschrittsrationalitäten mit den demokratisch-individualistischen und ökonomischen oder in einem Wort: dem „liberalen“ Ideal korreliert und zum rational-ethischen Paradigma der modernen Gesellschaft erhoben werden, entfaltet sich jene „realistische“ an der „Wirklichkeit“ und den „Tatsachen“ orientierte, radikal antiutopische Geschichts- und Gesellschaftsperspektive, die sich, demokratisch denominiert, stetig im Rahmen individualistischer, kapitalistischer und wissenschaftlich-technischer Rationalitätsparadigmen reproduziert.

Der evolutionären Dynamik folgend, bringt die moderne Gesellschaft zwar ständig neue Erscheinungsformen der oben genannten Rationalitäten hervor, aber die substanziellen Prinzipien der neuen Erscheinungsformen, nämlich die grundlegenden wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Rationalitäten, werden nicht berührt (Beck 1986: 16). Ungeachtet vieler „Diskontinuitäten“ (Giddens), lokaler Widerstände oder subjektiver Abweichungen kann man diese Aspekte als den sozial-historisch „gewachsenen“ Inhalt der modernen Kulturwertperspektive sehen. Im angelsächsischen Forschungskontext spricht man vom „liberal

zu verorten – und wurden überdies wesentlich von der gleichen (bürgerlichen) Klientel propagiert. So war der Hauptgedanke der Nationalismen des 19ten Jahrhunderts der nationale Emanzipationsgedanke; der beginnende (biologische) Rassismus wäre ohne die naturwissenschaftliche Inspiration des Darwinismus gar nicht in dieser Weise zu denken gewesen (obgleich Darwin selbst daran völlig unschuldig war) und der Okkultismus darf keineswegs als Antipode der Aufklärung verstanden werden, sondern er muss vielmehr als eine in ihren Möglichkeiten liegende Funktionalisierung verstanden werden (vgl. Kiefer 1991: 609-635).

individualism“ als kulturellem „*masterframe*“ der westlichen oder modernen Gesellschaften, was, wissenssoziologisch übersetzt, auch als „dominant ideology of modern state and society“ bezeichnet werden kann (König 2000: 88f, 89).

2.2 Die moderne Rationalitäts-Axiomatik

In abstrakter Sichtweise beruht die moderne Kulturwertperspektive auf Axiomen, die abseits akademischer Diskurse weniger als rationale sondern eher als natürliche Grundlagen der modernen Kulturwerte betrachtet werden – worin die prinzipielle Differenz zwischen Natur und Kultur bzw. zwischen Naturgesetzen und Kulturwerten ausgeblendet ist. Es handelt sich in idealtypischer Verengung um:

a) das metaphysische Axiom des selbstbestimmten, autonomen oder freien Subjektes; so wie es schon seit Descartes als Ausgangspunkt aller rationalistischen Philosophien betrachtet wird, so wie es als Grundlage aller liberalen Gesellschaftsentwürfe statuiert ist und so wie es in den modernen Rechts- und Verfassungssystemen als naturrechtliches Konstrukt und Voraussetzung jeglicher (westlicher) demokratischer Selbstperzeption verankert ist (vgl. Tönnies 1997: passim, bes. 41ff; Dumont 1991: passim, bes.: 86ff),

b) die psychologisch-naturanthropologische Axiomatik der bürgerlichen oder kapitalistischen Ökonomie, bestehend aus der Vorstellung zweckrational handelnder Nutzenmaximierer, die unter natürlichen Wettbewerbsbedingungen in der Verfolgung ihrer egoistischen Interessen die vitalen Aspekte der jeder sozialen Wirklichkeit bestimmen. Diese Vorstellung liegt allen liberalen, besonders den utilitaristischen und pragmatischen Gesellschaftsentwürfen zu Grunde und sie ist seit Adam Smiths' *Wealth of Nations* die Basisannahme aller normativ-analytischen Modelle der modernen Wirtschaftstheorie (vgl. Ken 1999: 76ff)

c) die positivistische Axiomatik der empirischen Wissenschaften, bzw. des naturwissenschaftlichen Denkmodells als universalen Methode der Wahrheitsfindung, so wie sie seit Beginn der Neuzeit formuliert wurde, so wie sie in der Aufklärung zum intellektuellen Zugpferd aller gesellschaftlichen Emanzipationsvorstellungen wurde, und so wie sie schließlich als Grundlage der modernen, i.e. der technischen Technik zum *spiritus rector* der menschlichen Naturherrschaft geworden ist.

d) das evolutionistische Fortschritts- und Entwicklungsaxiom, so wie es schon bei Francis Bacon vorgezeichnet ist und so wie es sich später bei allen Protagonisten der Aufklärung als sozialhistorisches und kulturelles Paradigma findet (vgl. Postman 2000: 29ff). Im 19. Jahrhundert findet diese Paradigma seine folgenschwerste (naturwissenschaftliche)

Adaption durch Darwin, bevor es als „absolut gesetzte Dynamik“ zur tragenden Ideologie der Modernisierungs- und Rationalisierungstheorien geworden ist (Wehling 1992: 20f, Küenzlen 1994: 72f) und schließlich als universaler „Steigerungsimperativ“ alle Bereiche der modernen Gesellschaft mit der ihr eigenen Überbietungslogik und -semantik durchdringt (Gross P. 1994: 14ff, 32f, 35ff; Rieger 1999: 417).

Die Besonderheit der evolutionären Axiomatik ist darin zu sehen, dass sie alle anderen Axiomatiken durchdringt, sie mit einer eigengesetzlichen Richtungsdynamik ausstattet und sich sowohl auf die materielle wie auf die immaterielle Gesellschaftsentwicklung bezieht (Giddens 1995: 12ff). Ihre einheitliche Wirkung ist die der Dynamisierung von Kultur und Gesellschaft, wobei aber die Dynamisierung der einzelnen gesellschaftlichen Bereiche die Einheitlichkeit des vormodernen „Rationalitätskontinuums“ sprengt (Luhmann 1992: 53f).

Soweit Modernisierung in diesem evolutionären Sinne gesellschaftliche Differenzierung bedeutet, geht damit die „Emanzipation zentraler Funktionen des gesellschaftlichen Lebens“ voneinander einher und damit die „Entfesselung eines je funktionsspezifischen Entwicklungs- und Rationalisierungspotentials. Die Politik, das Recht, die Ökonomie, die Wissenschaft, die Kunst und auch die Moral können und müssen nunmehr sich ihren eigenen Prinzipien und Möglichkeiten gemäß, und das heißt auch: [I]n einem reflexiven Modus, entfalten, ihre ‚eingeborenen‘ Stärken ausspielen“ (Weiß 1993: 155).

2.3 Ambivalenzen der okzidentalen Rationalisierungsbewegung

Bei kritischer Betrachtung liegen in der modernen Rationalitätsaxiomatik eine ganze Reihe latenter Ambivalenzen verborgen, die vor allem unter dynamisch-evolutionären Bedingungen, also in der „okzidentalen Rationalisierungsbewegung“ sichtbar werden. Die wesentlichsten seien hier kurz angedeutet, weil an ihnen die Problematik möglicher kulturwertperspektivischer Irrrationalisierungen verdeutlicht werden kann.

Zirkularität

Eine idealtypisch vorgestellte Modernisierung ist in Bezug auf die bereichsrationalen Axiomatiken kein echter evolutionärer, also linear-offener, sondern ein latent zirkulärer und darin determinierter Prozess, soweit er tatsächlich auf jene Gipfelpunkte zusteuert, die in der Axiomatik schon vorausgesetzt sind. Aus der Voraussetzung der Freiheit des In-

dividuums oder der individuellen Selbstbestimmtheit (a), wird eine gesellschaftspolitische Befreiungs- und Individualisierungsprogrammatisierung.

In der Gegenwart firmiert das damit Gemeinte zumeist nominal als Demokratisierung. Damit ist eine Entwicklungslogik bezeichnet, die auf die Befreiung von Individuen aus traditionell gegebenen sozialen Strukturen abzielt. Die sozialhistorische Entkollektivierung, die als vertikale Befreiung aus ständischer Bevormundung begann, und sich an zahllosen, zunächst nationalen, dann regionalen und schließlich immer kleiner werdenden sozialen Freiheits- und Selbstbestimmungsbewegungen beobachten lässt, kippt schließlich in horizontale Befreiungsbewegungen um. In der Konsequenz mündet diese Programmatik in die Vorstellung einer Befreiung des Subjektes aus seiner engsten sozialen Umgebung und schließlich der Befreiung von Seinesgleichen; eine Individualisierung also in der das soziale Umfeld die Rolle eines (bestenfalls zahlenden) Publikums einnimmt (vgl. Schmid 2000: 113f, Lasch 1986: 26). In dieser Hinsicht kann man in der Freudschen Psychologie die Anlage des letzten möglichen Individualisierungs- oder Freiheitsschrittes angelegt sehen. Mit der Erkenntnis, dass die äußere Freiheit des Individuums letztlich nur eine Chimäre ist, so lange neben den Trieben auch die gesellschaftlichen Zwänge im inneren Selbst (im Über-Ich) eingeschrieben sind, war es bis zum evolutionären Fortschrittsversprechen der totalen Selbstwerdung durch die Entsozialisierung des Bewusstseins nur eine Frage der Zeit.⁵

Ökonomisch besehen (b) schlägt sich der Evolutionismus in der Programmatik der Ökonomisierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit nieder, weil dies die in der Axiomatik vorausgesetzten vitalen Bedingungen sind, unter denen die rationalen Nutzenmaximierer ihre Interessen am besten verfolgen können. Dies führt schließlich zur Marktförmigkeit der kulturellen Erscheinungsformen (Koch 1997: 763f, 768ff; Gross P. 1994: 136ff). Wirtschaftstheoretisch ausformuliert, ist die evolutionäre Dynamik das Synonym für die Ideologie des stetigen wirtschaftlichen, i.e. des quantitativen Wachstums, mit dem in endlosen gesellschaftlichen und individuellen Kapital- und Güterakkumulationen das allgemeine gesellschaftliche (Wohlstands-)Glück sicherstellt werden soll. Innerhalb der Transformation der Gesellschaft zur modernen Wirtschaftsgesellschaft, bzw. der Transformation von Gesellschaft und Kultur in einen Markt wird ökonomisches Wachstum zur *conditio sine qua non* aller gesellschaftlichen Entwicklungsvorstellungen. Die nachgerade „mytholo-

5 Die „Expansion“ der „therapeutischen Gesellschaft“ (Rutschky 1997: 203) bzw. die „Psychotherapeutisierung“ der modernen Gesellschaft entspricht ihrer „Ich-Ideologisierung“, in der die Psychologie die sozialen oder kollektiven Ideologien ersetzt (Pohl 1995: 604; Willems 1999: 120f).

gische“ Bedeutung der Wachstumsideologie kann in der Gegenwart tagtäglich beobachtet werden, wenn es als politisches(!) Wunder- und Allheilmittel gegen alle gesellschaftlichen Probleme – und im Wortsinne – „beschworen“ wird. Historisch gesehen, erscheint die gesellschaftliche Glücksideologie im ökonomischen Medium des Geldes sogar als abgebildete Vernunftgeschichte:

„Die Geschichte des *homo oeconomicus* [...] ist die Vorstellung von einer Vernunftgeschichte, die sich von (Zeit-)Punkt zu (Zeit-)Punkt als Zuwachs ökonomischer Rationalität in Zahlen ablesen lässt: die Geschichte des Geldes als Vernunftgeschichte der Gattung Mensch. Die Leitfigur des Geldmythos ist also ein Ausdruck dieser von Zeitpunkt zu Zeitpunkt wachsenden Kollektivsubjektivität ‚Gattungsmensch‘, in dem zugleich das Werden und Wachsen von ökonomischer Potenz wie der zunehmenden Vernunft gesehen wird“ (Schultz 1994: 92).

Die sichtbarste evolutionäre Dynamik hat sich in Bezug auf die positivistische Axiomatik der Naturwissenschaften und ihr erfolgreichstes Produkt, die moderne Technik, entfaltet. Die Entwicklung des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes (c) hat zu einer tiefgreifenden Szienifizierung der Gesellschaft und des sozialen Handelns geführt. Man könnte im Anschluss an Max Weber von einer durchaus eigenständigen Rationalisierungsform sprechen, die, weit über die Wissenschaften und ihre ersten industriegesellschaftlichen Anwendungen hinaus, zu einer umfassenden Verwissenschaftlichung und Technisierung der sozialen Wirklichkeit geführt hat (vgl. Hennen 1992). Und in eben dieser wissenschaftlich-technischen Überformung des Alltagswissens – vor allem auch in Form des Bedeutungszuwachses der normativen Sozialwissenschaften, besonders der Rechts- und Wirtschaftswissenschaften – werden die ideologischen Imperative der modernen Kulturwertperspektive noch weiter verdeckt, bzw. entideologisiert.

Aber auch hier bewegt sich die Dynamik letztlich nur auf die vollständige Vermessung und Beherrschung jener materiellen Wirklichkeit zu, die in der positivistischen Axiomatik immer schon als materiell und damit als messbar und beherrschbar vorausgesetzt wurde. Und die evolutionäre Logik bedingt, dass der Vorgang der Vermessung und Beherrschung der Natur nicht bei der Herrschaft über die dem Menschen äußere Natur halt macht, sondern sich sukzessive auch auf die inneren Naturanteile des Menschen bezieht (vgl. Gross P. 1994: 128ff; Breuer 1992: 166ff). Dies zeigt sich nicht nur in der Gentechnik sondern auch in der experimentellen Gehirnforschung der Gegenwart, von der sich die

scientologische E-Meter-Vermessung des *spirit* nur darin unterscheidet, dass sie hoffnungslos „romantisch“, i.e. untertechnisiert ist.⁶

Entgegensetzungen und Durchdringungen

Die kulturgeschichtliche Dynamik der Anwendung der evolutionären Vorstellungen in Bezug auf die individualistischen, ökonomischen und wissenschaftlich-technischen Axiomaten manifestiert sich also primär in Form von übergreifenden Individualisierungs-, Ökonomisierungs- und Szientifizierungsbewegungen. Diese bleiben nicht bereichsrational sondern sie erfassen die gesamte moderne Wirklichkeit, wobei sie sich auch gegenseitig durchdringen. In diesem Prozess entstehen „Entgegensetzungen“ der „tragenden Elemente“ des Modernisierungsprozesses (Weiss 1993: 155; vgl. Hahn 1999: 21f). So ist zum Beispiel die fortgesetzte Individualisierung der gesellschaftlichen Zusammenhänge, also die Subjektivierung der sozialen Wirklichkeit, der gegenläufige Prozess zur wissenschaftlichen Rationalisierung, die auf eine möglichst vollständige Objektivierung der sozialen Wirklichkeit abzielt. Diese Entgegensetzungen sind in der modernen Rationalitätsaxiomatik angelegt und vor allem von Postmodernisten immer wieder thematisiert worden. Sie führen zu einer fortgesetzten und unausweichlichen Produktion von „Widersprüchen“ (Lyotard 1986), von „Ambivalenzen“ (Baumann 1992) oder von „Hybriden“ (Latour 1995) als konstitutivem Merkmal der okzidentalischen Rationalisierungsbewegung.

Diese Ambivalenzen – deren Beschreibungen in der postmodernen Soziologie Legion sind und hier keiner weiteren Aufzählung bedürfen – werden in der Soziologie der Gegenwart fast immer als Folge eines einseitigen Übergriffes der „harten“ Rationalitäten des Modernisierungsprozesses auf die „weichen“ Kulturwerte geschildert – so als würde es sich dabei um einen Prozess handeln, der jeglicher menschlich-subjektiven Intention zuwider läuft.⁷ Diese vorherrschende Sichtweise

6 „Realistische“ Visionäre, wie der Physiker Steven Hawking, gehen davon aus, dass eine gen- und biotechnische Optimierung der Menschen in der Zukunft nicht nur unausweichlich, sondern auch notwendig ist, wenn der exponentielle wissenschaftlich-technische Fortschritt nicht von der weit langsameren menschlichen, i.e. biologischen Entwicklung abgekoppelt werden soll (Hawking 2001: 165ff).

7 Die Autoren und Schriften aus dem Umfeld der Frankfurter Schule sind hier eine Ausnahme. Besonders in Habermas' „Technik und Wissenschaft als Ideologie“ (1974 [1968]) sowie in der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno (1971) werden die Übergriffe der harten Rationalitäten dezidiert als Mittel und/oder Ausdruck bürgerlicher Herrschaftsintentionen thematisiert.

ist offensichtlich selbst schon der Indifferenz in Bezug auf natürliche und kulturelle Prozesse geschuldet. Es geht dabei nicht darum, zu bestreiten, dass der „harte“ Modernisierungsprozess die menschliche Kultur in einer geschichtsmächtigen und unausweichlichen Weise formt. Es sollte aber zweierlei betont werden. So ist dieser Prozess aller Unausweichlichkeit zum Trotz kein naturgesetzlicher, sondern ein kultureller, mithin ein durch menschliche Intentionen geformter Prozess und er verdankt seine Geschichtsmächtigkeit nicht der soziologischen Skepsis, sondern einer affirmativen gesellschaftlichen Praxis (Koslowski 1990: 98ff). In dieser allgemeinen Praxis gab es nie Probleme von den „Wundern“ der Wissenschaft zu sprechen, die emotionalen Aspekte technischer Artefakte (zum Beispiel von Autos) zu rühmen (vgl. Mutschler 1992c) oder die Börsennotierungen des DAX in der Semantik menschlicher Gemüts- oder Gesundheitszustände bekannt zu geben – und selbst in der Mathematik träumt man von der Eleganz und Schönheit der mathematischer Gleichungen (Aigner 2003: 11).

Bei allem handelt es sich keineswegs um eine prinzipiell unsachgemäße Metaphorik. So wird die Verwissenschaftlichung der Kultur seit der Aufklärung vom moralischen Anspruch der Kultur durchdrungen, dass die „harte“ Wissenschaft „objektive“ kulturelle und moralische Orientierung bieten solle (vgl. Bloom 1988: 334ff).⁸ Die marxistische und auch die nationalsozialistische Wissenschaft waren die historisch prominentesten Beispiele einer Erfüllung dieses kulturellen Anspruches. In den modernen Wissenschaftsdisziplinen der Soziobiologie und der Ethologie werden diese Traditionen ebenso fortgeschrieben, wie in Besetzung von Ethik-Kommissionen mit Naturwissenschaftlern.

Die „Durchsetzung der Lebenswelt“ mit technischer Funktionalität wird von einer „Durchtränkung“ der Technik mit den verschiedensten menschlichen Absichten begleitet. Die „Technizität und Multifunktionalität“

8 Die schönste „Anekdote“ hierzu bietet der sogenannte „Sokal-Hoax“ (vgl. Augstein 1996). Der amerikanische Physiker Alan D. Sokal hatte einer modernen akademischen Zeitschrift, einem betont fortschrittlichen Magazin für kulturelle Studien, einen Artikel untergeschoben, in der er eine Reihe naturwissenschaftlich völlig falscher Behauptungen zu einer gefälligen, „politisch korrekten“ Kulturtheorie verknüpfte (Sokal 1996a). Keiner der Verantwortlichen – und offensichtlich auch kein Leser – bemerkte den Schwindel, bis sich Sokal selbst einige Wochen später „outete“ (Sokal 1996b). Nach seinen eigenen Worten lag die Intentionen des Textes in einer Art Prüfung vorherrschender intellektueller Standards: „Would a leading North American journal of cultural studies [...] publish an article liberally salted with nonsense if (a) it sounded good and (b) it flattered the editors' ideological preconceptions?“ (Sokal 1996b: 62). Vgl. hierzu auch den großen Folgediskurs: http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/#debate_linguafranca vom 21.10.2003.

lität der Dinge“ treibt die Zwecke und menschlichen Erwartungen ins „Uferlose“ (Hörning 2001: 67f). Die menschliche Vorstellung der unbegrenzten Möglichkeiten der Technik verleitet deren Adepten schließlich zum virtuellen Selbstbetrug im *Cyberspace*. Und zuletzt ist offensichtlich, dass auch die moderne Ökonomie, die selbst in höchsten Maße verwissenschaftlicht und technisiert ist, nicht nur die Gesellschaft in einen Markt transformiert hat, sondern dass die Gesellschaft dem Markt auch die Lösung jener (teilweise existenziellen oder religiösen Sinn-) Probleme aufbürdet, deren Lösungen den Bereich der ökonomischen Rationalität weit übersteigen (vgl. Meier 1994).

Dominanzen und determinierte Kritik

Die Ambivalenzen der sozialen und kulturellen Erscheinungsformen moderner Rationalität sind freilich keine Entdeckung der Postmodernisten. Schon Max Weber hat, wie schon vermerkt, auf die Möglichkeit irrationalisierender Tendenzen des „okzidentalens“, i.e. des modernen Rationalisierungsprozesses aufmerksam gemacht hat – ohne dabei in Verdacht zu stehen, der in Deutschland seinerzeit antirationalistischen Zeitgeistströmung das Wort geredet zu haben. Gemeint ist die Problematik, dass die universale methodische Rationalität bestimmten „historischen Persönlichkeiten“ zu einer solch überragenden soziokulturellen Bedeutung verhelfen könnte (Weber sah die moderne Bürokratie und den Kapitalismus als dafür prädestinierte historische Persönlichkeiten), dass deren bereichsrationalen Methodiken und schließlich auch ihre subjektiven Zwecke zur universalen Geltung gelangen könnten und für den modernen Menschen „schicksalhafte“ oder „unentrinnbare“ Gestalt annehmen würden (vgl. Weber 1984: 9ff, 188f).

Diese Dynamik ist von erheblicher handlungstheoretischer Bedeutung. Indem die universale, methodische oder okzidentale Rationalität in Form verschiedener historischer Persönlichkeiten „geschichtsmächtig“ geworden ist, werden die bereichsrationalen Zwecke und Interessen methodisch rational fundierter gesellschaftlicher Institutionen zunehmend zu universal-rationalen Zwecken und Interessen des allgemeinen sozialen Handelns verklärt und die von ihnen verwendeten spezifisch rationalen Mittel zur Verfolgung dieser Interessen werden universell anwendbare rationale Mittel. Dadurch verschwimmen nicht nur die Unterschiede zwischen zweck- und wertrationalem Handeln sondern auf lange Sicht auch die Unterschiede zwischen Zwecken und Mitteln. In der Anlehnung an Horkheimers Aufnahme dieser Weberschen Interpretation folgt einerseits eine gesellschaftliche „Logik des Machbaren“, die aus der Verkehrung der Mittel zu Zwecken hervorgeht, sowie die „Logik des

Sachzwanges“, die die Zwecke überhaupt nur als Resultate gegebener Mittel begreift (vgl. Debatin 1995: 57). Dies bedeutet, dass sich die Rationalität eines sozialen Handelns in modernen Gesellschaften weniger gegenstands- oder situationsspezifisch ergibt, sondern sich zunehmend in der Wahl begrenzter, scheinbar objektiver Ziele oder in der Anwendung scheinbar universaler Mittel ausdrückt.⁹ Das rationale Handeln ist kein Produkt der unabhängigen Verstandestätigkeit sondern in einem Höchstmaß kulturwertperspektivisch determiniert.

Erkenntlich wird diese determinierte Rationalität in fast allen gesellschaftlichen Diskursen in Form einer typisch modernen Form der Kritik, die systemisch integriert und durch die kulturwertperspektivischen Bedingungen eingegrenzt ist. Kritik kann sich in modernen Diskursen nur dann als rationale Kritik behaupten, wenn sie sich der individualistisch-ökonomischen (demokratischen) oder der wissenschaftlich-technischen Referenzsysteme bedient, nicht aber in Bezug auf die Rationalität der Referenzsysteme.¹⁰ In diesem Kontext hat das Subjekt die (eher fiktive) Wahl, die systemisch vorgegeben Rationalitätsparadigmen durch immanentes Handeln auf die ein oder andere Art (also auch in Form der kulturwertperspektivisch rationalen Kritik) zu reproduzieren und dadurch für sein Handeln prinzipiell Rationalität behaupten zu können, oder aber aus diesem Rahmen herauszutreten und die Paradigmen in Frage zu stellen – und sich damit dem Risiko eines prinzipiellen Irrationalismusver-

9 Thurnherr (1996: 36ff) thematisiert eine mögliche Irrationalisierung am Beispiel der ökonomischen Rationalisierung der so genannten „BSE-Krise“ (die allgemein ein Beispiel für die Unvereinbarkeit von formaler und materialer Rationalität im Sinne Webers ist, vgl. Münch 1991: 60).

10 Um Beispiele zu nennen: Die sogenannte „sexuelle Revolution“ – gestartet als moralische Revolution und gewolltem Bruch mit gesellschaftlichen Normen – ist mittlerweile „rationalisiert“ worden. Als sozialer Tatbestand wurde Sexualität wissenschaftlich rationalisiert, als Verhalten individualisiert und als Produkt ökonomisiert. In dieser rationalisierten Aufarbeitung findet Sexualität ebenso sozialstrukturelle Einbindung in die moderne Gesellschaft, wie die Themen der Friedens- und Ökologiebewegung. Vergleicht man letztere mit ihren (vermeintlich) romantischen Vorläufern, so ist nichts geblieben von der kontemplativen „Schau“ auf die Größe und Erhabenheit der Natur und deren pantheistische Durchdringung. Vielmehr ist es die „objektive“ (wissenschaftliche) Erkenntnis der Bedrohung menschlicher Existenz durch rationales (weil ökonomischen oder technischen Rationalitäten geschuldetes) Handeln. Die Aktionsformen des Protestes mögen anfänglich (zwangsläufig) „außerparlamentarisch“ gewesen sein, aber sie sind funktional auf öffentliche Wirksamkeit ausgerichtet und in ihrer parlamentarischen Ausdrucksform längst auf administrative Verarbeitung und ökonomische Machbarkeit reduziert.

dachtes auszusetzen.¹¹ Insoweit ist der typische Modus der modernen Kritik nicht wirklich reflexiv; zumindest nicht, wenn er die kulturwertperspektivischen Vorgaben der Möglichkeiten einer in diesem Verständnis rationalen Kritik befolgt. Mit Blick auf die genannte Rationalitätsaxiomatik meint dies: Gesellschaftliche Gegenstände, kulturelle Sachverhalte oder soziale Probleme werden in wissenschaftlich-technischer, ökonomischer oder individualistischer (demokratischer) Überformung rationalisiert – und zwar unabhängig von den originären Eigenschaften der Gegenstände, Sachverhalte oder Probleme.

Die unter den Überschriften von „Zirkularität“, „Entgegensetzungen und Durchdringungen“ sowie „Dominanzen und Determinierungen“ aufgezählten Ambivalenzen sollen vor allem der Vermeidung vorschneller Kategoriebildung dienen. Nicht alles was in seinen Konsequenzen kulturwertperspektivisch „irrational“ erscheint – soweit dieser Begriff überhaupt angemessen ist¹² – muss über eine irrationale Substanz verfügen. Im Gegenteil: Gerade in der kompromisslosen Umsetzung kulturwertperspektivischer Rationalitätsvorstellungen sind kulturwertperspektivisch irrationale Konsequenzen durchaus logisch angelegt (vgl. Münch 1991: 59ff). Wann genau man von kulturwertperspektivischen Irrationalismen sprechen sollte, ist freilich weder kausal noch gegenstandslos zu bestimmen. Irrationalisierungen im genannten Sinne lassen sich allerdings dort vermuten, wo trotz oder wegen der expliziten Bezugnahme auf die kulturwertperspektivische Rationalitätsaxiomatik

- vermehrt zirkuläre, gegenstandsunabhängige oder unempirische Rationalisierungsformen auftauchen,
- tautologische Rationalisierungen und (unbemerkte) Entgegensetzungen („Widersprüche“) zu beobachten sind und schließlich
- wo es dauerhaft zu „nicht-logischen Handlungen“ im Sinne Paretos kommt, soweit damit gemeint ist, dass ein logisches Handeln im Bezug auf die subjektiv geglaubte Richtigkeit eines Sinnsystems (der modernen Kulturwertperspektive) nicht zu den in diesem Sinnsystem postulierten Ergebnissen bzw. Erfolgen führt, aber dennoch unverdrossen durchgeführt wird.

11 In der Gleichsetzung von Modernität und Rationalität wird die verschiedentlich durch neue soziale Bewegungen formulierte Wissenschafts-, Technik- oder Fortschrittskritik folgerichtig als „antimodernistisches Szenario“ ausgedeutet (vgl. Beck 1986: 15).

12 Vgl. dazu grundlegend: Davidson 1999.

3. Die kulturwertperspektivische „Methode“

Unabhängig von den eben geschilderten Ambivalenzen, ist in Bezug auf die angenommene Letztgültigkeit der modernen liberalen oder demokratischen Werte, i.e. der wissenschaftlich-technischen, ökonomischen und individualistischen Axiomatiken, eine Sphäre praktischer Rationalität ausgebildet. Diese kann als übergreifende moderne oder kulturwertperspektivische Rationalität verstanden werden, auf die hin die subjektiven Formen des sozialen Handelns in modernen Gesellschaften prinzipiell begründbar sind – und in der weder die Ambivalenzen noch die Frage nach der theoretischen Vernünftigkeit der Imperative oder Axiome eine Rolle spielen (vgl. Gosepath 1999a: 7f).¹³

Die moderne Kulturwertperspektive ist im folgenden der idealtypische, in seiner faktischen Breite weniger soziologisch als eher sozialwissenschaftlich gefasste Kontext, in dem über die Rationalität *beider* handlungstheoretisch bedeutsamen Scientology-Konstruktionen bzw. die diesen Konstruktionen unterliegenden Wirklichkeitsmodelle verhandelt werden wird.

Was das konkrete Verständnis von subjektiven Wirklichkeitsmodellen betrifft, so wird undogmatisch den Bestimmungen aus Gerhard Schulzes „Erlebnisgesellschaft“ (1993) gefolgt. So seien Wirklichkeitsmodelle, erstens, definiert als „ganzheitlich zusammenhängende Komplexe von Vorstellungen über die Welt und die eigene Beziehung zur Welt“ [...], in denen „[w]enige Informationen genügen, um ganze Vorstellungskomplexe zu aktivieren (ebd.: 26). Zweitens weisen Wirklichkeitsmodelle „grobe Korrespondenzen mit den objektiven Gegebenheiten auf“, auch wenn sie durch das subjektive Bedürfnis nach Vereinfachung, durch die Beschränktheit der Alltagserfahrung, durch unzureichende Informationen und zuletzt durch bestehende „existenzielle Anschauungsweisen“ starke „Realitätsdefizite“ aufweisen (ebd. 26f). Ihre „relative Stabilität“ aber ist, drittens, darauf zurückzuführen, dass sie keine „flüchtigen Bilder einschließen“ sondern „konstante Erwartungen an die Wirklichkeit implizieren“, so dass sie auch synonym als „Normalitätsvorstellungen“ bezeichnet werden können (ebd. 26f). Und zuletzt, viertens, vermischen sich in ihnen normative und empirische Aspekte,

13 In allen modernen Diskursen lassen sich, unabhängig vom jeweiligen Gegenstand, der diesen Diskursen zu Grunde liegt, im Übermaß letztbegründende Formulierungen finden, in denen behauptet wird, diese oder jene Form des individuellen oder gesellschaftlichen Handelns sei aus wissenschaftlicher oder technischer Sicht unausweichlich, aus ökonomischer Sicht notwendig oder aus demokratischer (individualistischer) Sicht zwingend geboten.

„Normalitätsbeschreibung“ und „Normierung“ sind kaum unterscheidbar: „Was normal ist, gilt als richtig“ (ebd. 26f).

Wenn die moderne Kulturwertperspektive tatsächlich der gemeinsame ideologische Rahmen beider Wirklichkeitsmodelle ist, dann müssten die weltanschaulichen Konvergenzen im Vergleich des authentischen scientologischen Wirklichkeitsmodell mit jener, in der Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses negativ gespiegelden, Normalitätskonstruktion zu suchen sein.

Von entscheidender analytischer Bedeutung ist es, im Folgenden nicht in den Rationalisierungskreisel einzusteigen, in dem der öffentliche Diskurs seine eigene Devianzkonstruktion stigmatisiert. Der analoge „Kreisel“ muss natürlich auch in Bezug auf das scientologische Wirklichkeitsmodell vermieden werden. Auch Hubbard hat die moderne Gesellschaft oft irrationalisiert, indem er sie als unwissenschaftliche, unzivilisierte, wenig fortschrittliche, nicht genügend individualisierte und kaum an ökonomischer Rationalität orientierte Gesellschaft konstruiert (vgl. Kap. III, 2.2). Vor dem Hintergrund dieses rational konstruierten Irrationalismus der modernen Normalgesellschaft erscheint das authentische scientologische Wirklichkeitsmodell tatsächlich vergleichsweise wissenschaftlich, zivilisiert, fortschrittlich, individualisiert und ökonomisiert. Faktisch ist aber die Hubbardsche Konstruktion der modernen Normalgesellschaft ebenso unempirisch, wie die Konstruktion des scientologischen Wirklichkeitsmodells durch den öffentlichen Diskurs.

Vergleichbar sind nur die subjektiven Selbstbeschreibungen im Kontext der modernen Kulturwertperspektive. Parallelen können also nur zwischen dem authentischen scientologischen Wirklichkeitsmodell (in der Beschreibung von Hubbard oder der Scientology-Organisation) und dem gesellschaftlichen „Normalitätsmodell“ (in der Beschreibung des öffentlichen Diskurses) gezogen werden. Vergleichbar sind auch die, aus den jeweiligen Selbstbeschreibungen abgeleiteten, rationalen Irrationalisierungsstrategien in Bezug auf das jeweils konstruierte Gegenüber (die moderne Gesellschaft in der Sichtweise Hubbards und die Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses).

Aus formaler Sicht spricht nichts gegen eine solche Vergleichbarkeit. So sind die Ähnlichkeiten der organisierten Erscheinungsformen von Sektenanhängern und Sektengegnern von der angelsächsischen Religionssoziologie schon mehrfach thematisiert worden (Shupe/Bromley 1980, dies.: 1983, dies.: 1994), und die *Anti-* und *Counter-Cult-Movements* werden in der angelsächsischen Fachliteratur selbst unter die Kulte subsumiert (vgl. Melton 1992: 344ff). Obwohl auch in Deutschland mittlerweile solche Ähnlichkeiten mittlerweile bemerkt worden sind (vgl. Riehl-Heyse 1997 und Schmoll 1996), so scheint eine organisati-

onsbezogene Engführung hier nicht angemessen, da die Anti-Kult-Programmatik in Deutschland viel weiter in die Normalgesellschaft hineinreicht. Folglich sind der personelle Organisationsgrad und die ideologische Kohärenz deutlich geringer.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass beide Konstruktionen eine bemerkenswerte Überschneidung mit Blick auf die Konstrukteure aufweisen, denn wesentliche Teile des Grundgerüsts der Devianzkonstruktion stammen von ehemaligen Protagonisten des scientologischen Wirklichkeitsmodells. Darüber hinaus sind beide Konstruktionen an den gleichen Adressaten gerichtet, nämlich eine zwar „normale“, aber als unwissend und deshalb als aufklärungsbedürftig erachtete Öffentlichkeit – und es geht in beiden Fällen um die Verbreitung elitärer Wissensbestände über den gleichen Gegenstand (die „Wahrheit über Scientology“). Angesichts der direkten Konkurrenzsituation in Bezug auf die Verbreitung der „Wahrheit“ haben beide Seiten ein gesteigertes Interesse an medialer Aufmerksamkeit, bzw. daran, sich in gegenseitigen Überwertungen „[an]einander hochzuschaukeln“ (Riehl-Heyse 1997: 4). Egal ob „Nazimethoden“, „Psychoterror“ oder „Menschenrechtsverletzungen“¹⁴ – es gibt kaum ein Begriff, der nicht mit der gleichen funktionalen Intention von beiden Seiten verwendet werden würde. Gerade aber die offensichtliche Identität der Irrrationalisierungsstrategien gibt Anlass zur Vermutung, dass sich beide Seiten auf ähnliche kulturwertperspektivische Normalitäts- und Rationalitätsparameter beziehen.

Abseits dieser formalen und äußeren Ähnlichkeiten also, liegt der Sinn der gemeinsamen Untersuchungslogik der Kapitel VI und VII im Vergleich der inhaltlich-ideologischen Kongruenzen, weil hier aller behaupteten Gegensätzlichkeit zum Trotz angenommen wird, dass Scientology und der öffentliche Diskurs über Scientology zwei Erscheinungsformen der gleichen „Ideologie“ sind.

In methodischer Hinsicht erfordert dies, dass die Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses, samt der ihr unterliegenden Normalitätsvorstellungen, nicht anders behandelt werden darf, als das scientologische Wirklichkeitsmodell. Unabdingbar ist in beiden Fällen eine Reduzierung der Komplexität auf typische Aspekte. In Bezug auf Scientology ist das vergleichsweise einfach, weil das scientologische Wirklichkeitsmodell durch Hubbard stark kanonisiert ist. Was das Wirklichkeitsmodell des öffentlichen Diskurses betrifft, so wird diese Reduzierung in der

14 Die Ähnlichkeit der Metaphorik zwischen Scientology-Gegnern und -Protagonisten ist seit jeher auffällig. Schon über den Anderson-Report vermerkte Miller mit Recht: „[I]n its intemperative tone, its use of emotive rhetoric and its tendency to exaggerate and distort, it bore a marked similarity to the writings of L. Ron Hubbard“ (1987: 253).

Konzentration auf idealtypische Diskurs-Elemente mit überindividueller Bedeutung vorgenommen. Diese fließen in der inhomogenen Sphäre eines gesellschaftlichen Normal- oder Normalitätswissens in Form von wissenschaftlichen, historischen, philosophischen, sozialen, religiösen, politisch-ideologischen (usw.) Versatzstücken relativ unstrukturiert zusammen. Dennoch bilden sie einen diskursiven Kernbestand an Rationalisierungswissen aus, das unabhängig vom subjektiven Sinn, den einzelne Diskursteilnehmer diesem Wissen verleihen mögen, Bestand hat (vgl. Jäger 1993: 120ff).

In der Gleichbehandlung der beiden Wirklichkeitsmodelle wird also auch das im öffentlichen Diskurs verbreitete Wissen, analog zum scientologischen Wissen, als subjektives Primärwissen betrachtet. Somit gilt für die Protagonisten beider Wirklichkeitsmodelle das „Principle of Charity“, was meint, dass (zum Beispiel) für die Kennzeichnung der je wissenschaftlichen Standpunkte unterstellt wird, dass deren jeweilige Protagonisten tatsächlich glauben, dass ihr Standpunkt wissenschaftlich ist.

Zuletzt gilt es noch auf einige Eigenheiten des Folgenden hinzuweisen, um eventuellen Missverständnissen vorzubeugen. So weist die Analyse besonders im Kapitel VII einen zweifachen *bias* auf. Einerseits, weil der hier zur Verhandlung anstehende Diskurs wesentlich ein nationaler (deutscher) Diskurs ist und andererseits, weil die gesellschaftlichen Normalitätsvorstellungen hier als durch den öffentlichen Diskurs über Scientology repräsentiert gesehen werden. Ersteres kann zunächst mit dem Verweis auf bisher nicht existente Untersuchungen der deutschen „Anti-Szene“ (Caberta) gerechtfertigt werden.¹⁵ Außerdem verfügt der spezifisch deutsche Diskurs über einige kulturwertperspektivische Besonderheiten (das extremismustheoretische Demokratieverständnis), die im Rahmen einer globalen Analyse vernachlässigt werden müssten. Zweiteres erscheint auch abseits der Selbstperzeption der Protagonisten des öffentlichen Diskurses, die eine Normalitätsrepräsentation dezidiert für sich in Anspruch nehmen, legitim, da es sich in den 1990er Jahren um einen Diskurs mit eindeutig gesamtgesellschaftlichen Zügen handelte.

15 Vgl. allenfalls: Shupe/Hardin/Bromley (1983) und Hexham (1998b).

VI. Das scientologische Wirklichkeitsmodell

*„Der eigentliche Wahn liegt in der Annahme,
dass es eine ‚wirkliche‘ Wirklichkeit [...] gibt
und dass ‚Normale‘ sich in ihr besser auskennen
als ‚Geistesgestörte‘“*

(PAUL WATZLAWICK)

1. Allgemeiner Teil: Interessen und Perspektiven

1.1 Das subjektive Authentizitätsinteresse

„Eine Zivilisation ohne Kriminalität, ohne Krieg und ohne Wahnsinn, eine Zivilisation, in der tüchtige Menschen erfolgreich sein und ehrliche Wesen Rechte haben können, eine Zivilisation, in der der Mensch die Freiheit hat, zu höheren Ebenen aufzusteigen“ (Hubbard 1950a: 512). So, oder ähnlich, formuliert die Scientology-Organisation seit jeher ihr oberstes Ziel; ein Ziel, über das man befinden kann, dass es nicht nur ein ausgesprochen honoriges ist sondern auch, dass seine Erreichung mit Bezug auf die menschliche Zivilisation durchaus wünschenswert wäre.

Auf dieses Ziel der Schaffung einer idealen Zivilisation richtet sich das Authentizitätsinteresse der Scientology-Organisation und der Scientologen, die in diesem Sinne bemüht sind, alle im scientologischen Namen stattfindenden Formen des sozialen Handelns als diesem Zweck dienlich darzustellen.

Dabei ist zunächst nicht wesentlich, ob Scientology dieses Ziel einer idealen Gesellschaft unter dem Selbstverständnis als Religion, als Wissenschaft oder als Technologie anstrebt: In jedem Falle gilt in der

Selbstperzeption: „Scientology can and does do exactly what it says it can do“ (Hubbard 1956a: 133). Und das, was Scientology behauptet zu tun, ist die „Verbesserung“ der Welt durch die Verbesserung des Geisteszustandes von Individuen. Einerseits durch die Verbreitung des Hubbardschen Wissens über die Gesetze der Wirklichkeit und die Funktionsweise des menschlichen Verstandes, sowie dessen spiritueller Bedienungsmöglichkeiten, und andererseits durch die Anwendung bzw. den Verkauf der scientologischen Produkte.

Das positive Authentizitätsinteresse der Scientology-Organisation und der Scientologen mit dem Hubbardschen Entwurf äußert sich in der Adaption einer „Fachsprache“ – eines klassischen *in-group*-Ausweis – mit der eine Identifikation mit dem scientologischen Wirklichkeitsmodell ausgedrückt wird (Kind 1994: 7). Die spezifischen Merkmale dieser „Fachsprache“ hat Roy Wallis treffend zusammengefasst: „Hubbard has invented several hundred neologisms [...]. [V]erbs and adjectives are often employed as nouns [...] nouns are transformed in verbs [...] [p]repositions are used in unfamiliar ways (Wallis 1976a: 231).¹ Außerdem gibt es eine enervierende Neigung zu Abkürzungen. So finden sich im Anhang des *Hubbard Dictionary of Administration and Management* ca. 4000(!) Abkürzungen (Hubbard 1976c: 565ff), wobei etliche Abkürzungen nur durch Auslassung eines einzigen Buchstaben gekennzeichnet sind (z.B.: ACCPT für accept).

Die genannte Spezifik der scientologischen Fachsprache hat mehr oder weniger direkt zur Ansicht des öffentlichen Diskurses geführt, dass das scientologische Wirklichkeitsmodell durchgängig irrational oder wirr sei, bzw. dass es unabhängig von irgendeiner Realität formuliert worden sei (vgl. z.B.: Müller/Minhoff 1997: 99ff, Wakefield 1991a: ch.8). Obgleich dies auf der „Buchstabenebene“ teilweise zutrifft, so unterbleibt im öffentlichen Diskurs (nicht selten auch im religionssoziologischen Diskurs) eine Überprüfung des gemeinten Sinnes dieser Wörter, also die Überprüfung, ob Hubbard mit diesen „Kunstwörtern“ tatsächlich etwas anderes als das „fraglos Gegebene“ beschreibt, bzw. ob das, was er für die Realität hält, nur mit anderen Begriffen belegt.

In der Summe scheinen die Hubbardschen Neologismen nämlich überwiegend Sachverhalte zu meinen, die in enger Relation zu gewöhn-

1 Die Hubbardsche Neigung, zentrale Begriffe des scientologischen Wirklichkeitsmodells in Hauptwörter umzuwandeln (Knowingness, Beingness, Doingness, Havingness usw.) könnte er aus der Aristotelischen Logik entnommen haben, der mit den Hauptwörtern (*nouns* bzw. *nomina*) Sachverhalte und Dinge gekennzeichnet sah, die in ihrer Allgemeinheit universal auf alle Gegenstände einer Klasse anwendbar sein sollten (Durant 1928: 69) – was im Übrigen auch der Hubbardschen Intention entsprechen dürfte.

lichen Sachverhalten stehen. So sei beispielsweise der zentrale Begriff des *theta* (oder des Thetanen) nur deswegen gewählt worden, um einer offensichtlichen Verwechslungsmöglichkeit mit dem Begriff der „Psyche“ oder der „Seele“ vorzubeugen (Hubbard 1964: 10; CSI 1994: 1). Soweit er an anderer Stelle aber genau diese Begriffe als Synonyme für *theta* bezeichnet (Hubbard 1951b: I, 4.) ist klar, dass seine begriffliche Abgrenzung keine inhaltliche Abgrenzung meint. Hubbard vermerkte dazu in bemerkenswerter Offenheit, dass er es ablehne „sich mit Argumenten herumzuschlagen“ und dass seine Wortschöpfungen nur dem Zweck dienen, sich von den untauglichen und falschen Erkenntnissen der wissenschaftlichen Autoritäten zu distanzieren (1950b: 19, 52).

Jenseits der Problematik von Wortschöpfungen und „natürlichen“ Wörtern wurde im öffentlichen Diskurs allerdings nicht zu Unrecht bemerkt, dass auch „natürliche“ Worte im Zusammenhang mit den Hubbardschen Definitionen keine Gewähr dafür liefern, dass hinter ihnen die „natürlichen“ Bedeutungen verborgen sein müssen. Kurz gesagt: Das scientologische Modell der Idealgesellschaft erscheint in einer teilweise sehr verqueren Sprachpraxis, die vor allem intern von nicht zu unterschätzender integrativer Bedeutung ist (vgl. Wallis 1976a: 231ff). Gleichwohl ist es im Regelfall möglich, die Hubbardsche Terminologie in ihrem subjektiv gemeinten Sinn zu erfassen, und dieser steht fast immer in Relation zu allgemein bekannten und teilweise eminent profanen Sachverhalten.

1.2 Die utopische Idealgesellschaft als Betrachtungskategorie?

Die oben benannte Zivilisation ist der symbolträchtige Ausdruck für den Zustand einer Idealgesellschaft, die zugleich dem perspektivischen Standort der scientologischen Scientology-Betrachtung entspricht. Da die Spezifik dieser Betrachtungskategorie darin liegt, dass sie zunächst als alleinige Konstruktion des Scientology-Gründers L. Ron Hubbard erscheint, erfüllt die Selbstbeschreibung der Scientologen wesentlich die im Hubbardschen Modell gesetzten subjektiven Voraussetzungen der Idealgesellschaft, bzw. die subjektiven Voraussetzungen bestimmen die Form der Selbstbeschreibung.

Grundlage dieser Selbstbeschreibung ist eine auf den universalen Funktionsgesetzen des menschlichen Verstandes basierende Anthropologie (vgl. Kap. II) und damit der Rekurs auf eine abstrakt-allgemeine Gemeinsamkeit universell vorgestellter menschlicher Handlungssubjekte. Gleichsam ist damit auch das kardinale Axiom aller modernen Gesellschaftskonstrukte reformuliert, und die aus dieser Axiomatik abgelei-

teten sozialen und kulturellen Projekte, die Institutionen und die Formen des sozialen Handelns müssen notwendig universal vorgestellt werden (vgl.: Tönnies 1997: 41).

Insoweit folgt auch die Konstruktion der scientologischen Idealgesellschaft der universalisierenden Sprach- und Geltungslogik. Dabei ist die bestmögliche Gesellschaft kein exklusives Gebilde, sondern ein von jedem rationalen Menschen zu erkennendes und durch individuelles Handeln zu verwirklichendes Projekt. Eine von diesem Idealtyp abweichende, i.e. die gegebene soziale Wirklichkeit der modernen Gesellschaft ist keine „irreale“ oder „falsche“ Wirklichkeit, sondern die Realität, denn: „Realität ist, was ist“ (Hubbard 1975a: 289). Und die scientologische Idealgesellschaft ist kein Gegenkonstrukt, sondern eine aus der gegebenen Realität und mit den gegebenen Mitteln evolutionär weiterentwickelte diesseitige Wirklichkeit. Die meisten Selbstbeschreibungen sind folglich nicht auf eine alternative, sondern auf eine „bessere“ soziale Wirklichkeit bezogen: „Scientology and Scientologists are not revolutionaries. They are evolutionaries. They do not stand for overthrow. They stand for the improvement of what we have“ (Hubbard 1956a: 3).

Ideal- und Normalgesellschaft sind hier also nicht, wie oft in traditionell religiösen und utopischen Wirklichkeitsmodellen, zwei ganz andere oder unvereinbare Wirklichkeiten, sondern sie sind zwei durch menschliches Handeln entstandene empirische Erscheinungsformen der gleichen universalen Wirklichkeitsbedingungen. Die Unvollkommenheiten, Mängel und Fehler der modernen Normalgesellschaft sind lediglich der Ausdruck verbreiteter Unkenntnis, oder von Missachtung, der universalen Wirklichkeits- oder Überlebensgesetze. Die durch die Scientology-Organisation symbolisierte Idealgesellschaft erscheint also immer in enger Relation zur Kulturwertperspektive der modernen „Normalgesellschaft“, deren optimierte oder rationalisierte Variante sie zu sein behauptet.

Festzuhalten ist in jedem Fall: Die scientologische Idealgesellschaft ist ein prinzipiell modern-rationales Konstrukt, weil auf der Grundlage einer universalen und positivistischen Anthropologie konstruiert. Und: Sie ist kein utopischer Entwurf, weil sie kein „Nirgendort“ ist, denn sie ist gleichsam orts- und zeitbestimmt. Das, was gesamtgesellschaftlich als evolutionäres Ziel propagiert wird, kann mit der Verbreitung und der Anwendung des scientologischen Produktes erreicht werden; und es ist im mikrosozialen Maßstab innerhalb der Scientology-Organisation bereits verwirklicht. Soweit die Scientology-Organisation und die Scientologen in der Authentizitätspflicht gegenüber ihrem eigenen Wirklichkeitsmodell stehen, ist die scientologische Idealgesellschaft ein „Hier-und-Jetzt-Konstrukt“ real handelnder Subjekte.

Teil A. Scientology als Ideologie:

Die Naturgesetze der Kultur

The only question you have to ask yourself is whether or not L. Ron Hubbard's vision of life is one you fundamentally agree with.

(GEORGE MALKO)

Im Kapitel über die ideellen Grundlegungen des scientologischen Wirklichkeitsmodells wurde bereits vermerkt, dass ein möglicher Unterschied zwischen dem dianetischen und dem scientologischen Wissen darin gesehen werden kann, dass sich letzteres als kosmologisches Begründungswissen über ersteres entfaltet. Das, was dianetisch gesehen lediglich „funktioniert“ erhält mit spezifisch scientologischen Wissensbeständen eine rationale Dimension, mit der erklärt oder begründet wird, warum es funktioniert. Indem Hubbard die anthropologische Funktions-theorie aus der Dianetik nach und nach zu einem universalen Funktionsmodell des Weltganzen erweitert, ist damit zweifellos eine Kosmologie begründet.

Diese Kosmologie hat Hubbard in einem umfangreichen System von Axiomen dargestellt. In der Summe handelt es sich dabei um Aussagensysteme, die laut Hubbard die „zentralen Überlegungen und Naturgesetze“ nebst den „Antworten auf das Leben und dessen Wechselwirkung mit dem physikalischen Universum enthalten“ (CSI 1993b: 593). Die Scientology-Organisation vermerkt zu diesen Axiomatiken: „Die gesamte religiöse Lehre und die Methoden ihrer Anwendung basieren darauf. Es gibt keine isolierten oder sich im Widerspruch zu den Axiomen be-

findlichen Seminare oder Schriften“ (CSI 1998b: 174f).¹ Insofern ist hier ein kurzer Blick auf die sehr komplexe, extrem verschachtelte und ohne scientologische Sprachkenntnisse kaum verständliche Kosmologie, i.e. die Axiomatik des scientologischen Wirklichkeitsmodells geboten.

2. Die formale Axiomatik des scientologischen Wirklichkeitsmodells

Die scientologischen Axiome, also die basalen scientologischen Glaubensgrundlagen, finden sich in vielen scientologischen Schriften – zu- meist in Gestalt einer formalen Auflistung. In verschiedenen frühen Werken Hubbards werden sie erklärt und tatsächlich lässt sich ein Groß- teil aller scientologischen Wirklichkeitsrationalisierungen direkt oder indirekt auf die Gültigkeit der in den Axiomaten statuierten Weltbild- grundlagen zurückführen.

Die Axiome des scientologischen Wirklichkeitsmodells sind von Hubbard ausgesprochen formal niedergelegt worden. Die gegenwärtige scientologische Axiomatik ist in Form von 30 Faktoren, 5 Prä-Logiken, 24 Logiken, 194 Axiomen der Dianetik und 58 Axiomen der Scientology entfaltet (vgl. CSI 1993b: 593ff).² Da in ihnen „die grundlegenden Wahrheiten des Lebens“ enthalten sind, widerspiegeln sie nicht die Phi- losophie der Scientology – die ja „anwendbar“ sein soll – sondern sie bilden die Grundlage, „auf der die Philosophie der Dianetik und der Scientology aufbaut“ (ebd.). Sie sind also vergleichbar mit anderen reli- giösen oder weltanschaulichen Grundlegungen, weil sie jene letztbe- gründenden Glaubenssätze oder Wissensbestände enthalten, mit denen die Sachverhalte und Vorgänge der empirischen Wirklichkeit in einer bestimmten subjektiven Perspektive betrachtet werden und die darauf bezogenen Formen des individuellen oder sozialen Handelns als begrün- det oder rational erscheinen lassen.

1 Angesichts dieser überragenden Bedeutung ist es bemerkenswert, dass nur ein einziger Scientology-Kritiker versucht hat, sich mit diesen eingehender zu befassen (Vosper 1973: 27ff).

2 Das Hubbardsche Verständnis von „Logik“ und sein Verständnis von „Axi- omen“ entspricht den in der Mathematik gebräuchlichen Bedeutungen. Unter „Faktoren“ versteht Hubbard im allgemein lexikalischen Sinne des Beg- riffes „wesentliche Gesichtspunkte“ und die Prä-Logiken sind ebenfalls A- xiome, hier jene Wahrheiten, die den Logiken vorangehen. Vgl. dazu auch das Kapitel über die aristotelische Logik bei Durant (1928: 58ff, bes. 67ff).

2.1 Die Axiome der Dianetik

Von den oben genannten Axiomatiken sind die 194 „Axiome der Dianetik“ (CSI 1993b: 598ff) die bedeutsamste Auflistung, da sich hier fast alle weltanschaulichen Grundlegungen des scientologischen Wirklichkeitsmodells finden lassen.³ Im Vergleich zu den später noch kurz abzuhandelnden „Axiomen der Scientology“, den „Prä-Logiken“ und „Logiken“ sowie den schon im Kapitel über die religiöse Phänomenologie erwähnten „Faktoren“, sind die teilweise sehr kryptischen Axiome der Dianetik weit komplexer, weil sie mehrere Aussagen und Aussagensysteme miteinander verbinden.

Die Axiome der Dianetik⁴ beginnen mit der Setzung einer immateriellen Ursache des Lebens, über die nur formal bekundet wird, dass sie als „Statik“ (*static*) zu begreifen sei, und dass ein Teil dieser Statik, welcher „Leben“ (*theta*) genannt werde, auf das physikalische bzw. das „MEST-Universum“⁵ einwirke (Axiome 1 und 2). Die Verknüpfung dieser Axiome besagt, dass sich alles materielle Leben als kausale Folge eines einzigen, immateriellen oder geistigen Wirkprinzips darstellen lässt.⁶

Alles Leben folgt – und dies ist schon das kardinale Axiom der Dianetik – einem einzigen Antrieb oder Motiv, und dieses ist der vom ursächlichen Leben ausgehende evolutionäre Überlebensbefehl (Axiom 3, 19, 37, 38, 41-44 und Hubbard 1950a: 34).

3 Die Bezeichnung „Axiome der Dianetik“ ist irreführend, denn ein Teil der „Axiome der Dianetik“ finden sich noch nicht in dem gleichnamigen Buch, sondern erst später, teilweise sogar erst in den eindeutig „scientologisch“ betitelten Werken. Aus diesem Grund sind auch nicht alle „Axiome der Dianetik“ mit dem Inhalt des Buches „Dianetik“ (Hubbard 1950a) vereinbar.

4 Diese und alle in diesem Abschnitt folgenden Axiome sind zitiert nach: CSI 1993b: 598ff.

5 Das MEST-Universum ist die Abkürzung für das aus Materie (*matter*), Energie (*energy*), Raum (*space*) und Zeit (*time*) bestehende physikalische Universum, wobei diese Hubbardsche Definition, der in jedem handelsüblichen Lexikon nachzulesenden Definition des modernen physikalischen Universums („Weltall“) entspricht (vgl. Brockhaus 1997; 15: 165).

6 Dies ist die prinzipielle Kausalbeziehung, die maßgebend für die gesamte Wirklichkeitserzeugung ist. Sie wird auch in den Hubbardschen „Faktoren“ (= Grundlagen der Zusammenhänge zwischen menschlichem Geist und dem Universum) deutlich unterstrichen. Hubbard formuliert kosmologisch-episch: „Before the beginning was a Cause and the entire purpose of the Cause was the creation of effect“ (Hubbard 1953a: 1). Alle „Effekte“, i.e. die Realität, das weltliche Geschehen und jede materielle Wirklichkeit, sind von einem spirituellen Zweck verursacht worden – und dieser Zweck ist, und so stand es auch schon in der dianetischen Grundlegung, das Überleben.

Es folgen eine Reihe von Aussagen über das physikalische Universum, über die in ihm ausnahmslos gültigen Naturgesetze und über die formalen Beziehungen des ursächlichen Lebens zu ihm. Wesentlich ist die Feststellung, dass der Einfluss des ursächlichen Lebens auf die Materie nur im Rahmen der physikalischen Gesetze geschehen kann: „Das Lebensstatik erobert das materielle Universum, indem es die physikalischen Gesetze des physikalischen Universums lernt und anwendet“ (Axiom 8). Dies bedeutet nichts anderes, als dass eine Ergründung der immateriellen Lebensursache irrelevant ist, weil die materielle Wirklichkeit vollständig durch die Naturgesetze determiniert ist (vgl. auch Axiom 12, 45).⁷

In historisch-dynamischer Perspektive folgt das Überleben den Vorgaben der Evolution. Das evolutionäre Überleben der Lebensformen äußert sich als Organisation von Materie und dem Fortschreiten von einfachen zu komplexeren Form der Materie: Eine Erklärung der evolutionär bedingten Hierarchie der Lebensformen, an deren Spitze der Mensch, genauer gesagt das selbstbestimmte oder freie Individuum steht (Axiome 7-10, 17, 20, 56, 59, 66).

Das universale Prinzip, mit dem das ursächliche Leben die Materie evolutionär organisiert, ist Bewegung (*motion*) im mechanischen Sinn (Axiome 12-15, 17, 20, 21, 34-36). Dieser kausal-mechanische Zusammenhang wird in den folgenden Axiomen anhand der Darstellung der Funktionsweise des Verstandes konkretisiert (dies ist die Reformulierung des Inhaltes der Dianetik). Sie enthalten die formalen Definitionen des Denkens („Alles Denken ist Bewegung“, Axiom 23) und der Vernunft („Etablieren einer optimalen Bewegung“, Axiom 24), bzw. sie befassen sich mit den Tätigkeiten des Verstandes, der die „Befehlsstelle“ des Lebens sei (Axiom 28). Wenn das Überleben (auch: „Anstrengung“), eine Frage der optimalen geistigen Bewegung (Vernunft) ist, dann gibt es suboptimale Bewegungen („Unvernunft“, „Falschheit“, „Irrtümer“ usw.), die sich gleichsam als mechanische Problematik verstanden lassen (Axiome 25, 29-31, 33).

Der Verstand ist – ebenso wie der körperliche Organismus,⁸ den er kontrolliert – ein funktionales und materiales Werkzeug des ursächlichen Lebens. Beide sind in dem Maße nützlich, wie sie geeignet sind, dem bio-spirituellen Ziel des Überlebens zu genügen oder zur evolutionären Entwicklung des Lebens überhaupt (Komplexitätsfortschritte) ei-

7 Da die Ergründung des ursächlichen Lebens jenseits der materiellen Wirkungen für die scientologische Praxis irrelevant ist, ist im Folgenden mit dem Begriff „Leben“ immer das materielle oder empirische Leben gemeint.

8 Wobei die materiellen Organismen ihrerseits den naturgesetzlichen Lebenszyklen unterworfen sind (bes.: Axiome 56, 70) also sterben müssen.

nen Beitrag zu leisten (Axiome 55-66). Der Richter des evolutionären Prozesses ist das Leben selbst; überlebensfördernde Formen der geistigen und körperlichen Anstrengung werden durch „Vergnügen“ (Überleben) belohnt und überlebenshinderliche Formen durch „Schmerz“ (Tod) bestraft (Axiome 37-40, 52-54) – wobei sich diese Zusammenhänge für den Menschen als vollständig rational erkennbar und damit als kontrollierbar darstellen (48-54, 57, 58).

Anschließend wird der Faktor „Randomität“ (*randomity*) eingeführt, der innerhalb der Axiomatik und der dort gegebenen Aussagen relativ unverständlich bleibt, obwohl er das Thema der meisten Axiome ist (69, 71-94, 98, 103, 105-108, 129, 132, 134, 138, 144, 148, 175-187). Eine anderweitig zu findende Definition besagt, dass Randomität das Verhältnis zwischen vorhersagbarer und unvorhersagbarer Bewegung ist (Hubbard 1955a: 285). Angesichts der universalen Bedeutung der mechanischen Bewegung für den Fortgang der (geistigen) Evolution, ist dies universal-symbolisch zu verstehen und meint zum Beispiel das Verhältnis zwischen zufälligen und planbaren Lebensumständen, zwischen Schicksal und Selbstbestimmtheit, zwischen Geschichte und Zukunft, zwischen Anstrengung und Gegenanstrengung, zwischen Wissen und Nicht-Wissen (usw.). Entscheidend ist, dass für alle Aspekte des optimalen Überlebens eine „optimale Randomität“ erforderlich ist (Axiome 74,81,84,89,98). In der Konsequenz meint eine optimale Randomität eine Art (nicht näher qualifizierter) Ausgewogenheit oder ein Gleichgewicht zwischen allen Faktoren im Zusammenhang mit dem Leben.

Eine nicht ausgewogene Randomität jedenfalls kann „Engramme“ (Traumata, Neurosen) bewirken (Axiome 94-97). Daraus folgt, dass emotionale⁹ Ausgeglichenheit (optimale Randomität) mit der Abwesenheit von Traumata und Neurosen (Engrammen) gleichzusetzen ist (Axiom 98). Letztlich sind es alle widrigen äußeren Umstände (die gesamte materiale Umwelt, also auch die eigene körperliche sowie die soziale Umwelt), die das Leben als eine Aneinanderreihung von willkürlichen Ereignissen und Zufällen erscheinen lassen (Axiome 101, 102, 104-109) – Probleme, die bei entsprechender Intelligenz und funktionierendem Verstand rational verstehbar und deswegen auch lösbar (kontrollierbar) sind (Axiome 104, 105).

Es folgt die als ARK-Dreieck (*ARC-Triangle*) bekannte Axiomatik über das Verstehen der Realität (Axiome 110-114). Jenseits der in den Axiomen gegebenen Erläuterungen handelt es sich um ein aus den Eck-

9 Emotionen sind im Hubbardschen Verständnis der menschliche Ausdruck der „motions“, also der mechanischen (Geistes-)Bewegung. Auch dies ist eine Sichtweise, die er möglicherweise von Spinoza/Durant übernommen hat (vgl. Durant 1928: 197f).

punkten von Affinität, Realität und Kommunikation (*affinity, reality, communication*) aufgespanntes Dreieck, dessen geometrische Grundfläche symbolisch für das quantitative Ausmaß des „prinzipiellen Verstehens“ sei (CSI 1993b: 152f): Ein maximales ARK steht synonym für ein maximales Verstehen der Wirklichkeit in der intersubjektiven Übereinkunft mit anderen; und dieses Verstehen ist gleichbedeutend mit dem scientologischen Verständnis von Selbstbestimmtheit (Axiom 111, 115-117, 168).

Auch die Axiome 118-163 enthalten originär dianetisches Wissen. Sie beziehen sich auf die mechanischen Wahrnehmungs- und Aufzeichnungstätigkeiten des Organismus und des Verstandes, bzw. die den Wahrnehmungen und Aufzeichnungen zu Grunde liegenden physikalisch-chemischen Prozesse. Darüber hinaus gehen sie auf die antagonistischen Kräfte ein, die über das Überleben oder das Untergehen, über Selbstbestimmtheit oder Fremdbestimmtheit entscheiden.¹⁰

Ab Axiom 164 zerfällt die vorher grob vorhandene Systematik. Bedeutsam erscheint noch die Gleichsetzung von „Vernunft, Überleben und Zukunft“ (Axiome 164, 165), die am Ende besagt: „Ein Individuum ist so glücklich, wie es die Überlebenspotentiale in der Zukunft wahrnehmen kann“ (Axiom 166, CSI 1993b: 610). Es folgen einzelne Axiome über Ästhetik, Phantasie, Wahn und Träume (169, 172), an die sich ein unsystematischer Rekurs auf die schon abgehandelten Plus-Minus-Randomitäten, einmal im Hinblick auf „Zeit“ und einmal im Hinblick auf „Schmerz“ anschließt (Axiome 175-187).

Die abschließenden Axiome 188-194 enthalten (mit Ausnahme von Axiom 191) dann wieder unmittelbar einsichtige „Wahrheiten“, wie jene, dass es im materiellen Universum weder absolut Gutes noch absolut Böses gibt (188), dass Gut und Böse von ihrem funktionalen Nutzen für das Überleben abhängen (189), dass das „Glücklichsein“ von der Überwindung von Widerständen abhängt (190), dass optimales Überlebensverhalten sich im Interesse des maximalen Überlebens allen Lebens widerspiegelt, dass die optimale Überlebenslösung für alle Probleme eine maximale Selbstbestimmung auf allen Dynamiken ist (193), und dass genau darin auch der „Wert“ eines jeden Organismus liege (194).

10 Als Zwischenbemerkung muss hier eingefügt werden, dass die Axiome in der chronologischen Abfolge immer schwerer zu lesen sind, da das sich stetig entwickelnde scientologische Begriffsraaster konsequent angewendet wird. Die Definition eines imitativen Verhaltens (*valence*) liest sich beispielsweise so: „Eine Valenz ist eine Faksimile-Persönlichkeit, die durch die Gegenanstrengung des Augenblicks, als sie in die Plus- oder Minus-Randomität von Bewusstlosigkeit aufgenommen wurde, zur Kraftausübung befähigt wurde“ (Axiom 140, CSI 1993b: 608).

2.2 Die Axiome der Scientology

Die 58 Axiome der Scientology können weit kürzer abgehandelt werden, denn über diese wird von scientologischer Seite mit Recht vermerkt, dass sie „eine Kurzfassung und Wiederholung aller vorherigen Axiome und Logiken“ seien (CSI 1993b: 614). Deutlicher als in den vorigen Axiomen tritt hier allerdings das Subjektprinzip hervor, da sich das ursächliche Leben, weil immateriell, letztlich nur in Form von subjektiven Betrachtungen über die materielle Welt manifestieren kann (Axiome 2,3,11). Die Hubbardsche Formulierung in Axiom 2 kann durchaus in dieser Einfachheit verstanden werden: „Das Statik [das Leben, der „the-tan“, das selbstbestimmte Individuum, usw., G.W.] ist zu Betrachtungen, Resultaten und Meinungen fähig“ – es ist reines „Subjekt“.

Hubbard unterscheidet vier Betrachtungsformen, die er „As-Isness“, Alter-Isness, „Isness“ und „Not-Isness“ nennt (Axiom 11). Übersetzt meint „As-Isness“ einen singulären Zustand oder zeitlosen Augenblick, der in dem Moment, in dem er ist, genau so ist, wie er ist. „Alter-Isness“ ist das Verändern dieses Momentes, was das Einfügen von Materie und/oder Zeit meint. In dieser Form ist „Alter-Isness“ die Aneinanderreihung und Veränderung von Augenblicken und materiellen Zuständen. Mit anderen Worten: Im Zusammenspiel von As-Isness und Alter-Isness werden die Wirklichkeit und alles was geschieht erzeugt.

Isness (auch: „Sein“ oder „Realität“) ist die aktive, bewusste und willentliche (menschliche) Annahme dessen was ist und geschieht; „Not-Isness“ ist das Bemühen die Wirklichkeit und das stattfindende Geschehen in der Realität abzulehnen (auch: „die Weigerung, zu sein“). Auch hier enthüllt sich hinter der sehr abstrakten Formulierung ein relativ profaner, zumindest aber verstehbarer Zusammenhang. As-Isness und Alter-Isness besagen, dass die Wirklichkeit zwar subjektiv erzeugt ist, aber als erzeugte Wirklichkeit einen objektiven Charakter hat. Isness bedeutet die überlebensnotwendige Akzeptanz der Wirklichkeit, Not-Isness ist die zum Untergang führende Nicht-Akzeptanz der Wirklichkeit.

3. Die abendländische Spezifik der scientologischen Axiomatik

Bei genauerer Betrachtung gibt es nur eine metaphysische Annahme in den dianetischen und scientologischen Axiomen, und das ist „das Statik“ als symbolisches Prinzip der alleinigen Ursache für alle Wirkungen (das selbstbestimmte Individuum), bzw. das letztlich synonym gebrauchte

theta als Symbol für „thought, life force, elan vital, the spirit, the soul, or any other of the numerous definitions it has had for some thousands of years“ (Hubbard 1951b: I, 4.).

Für sich alleine betrachtet, ist das immaterielle Leben das „ganz andere“ oder der absolute Gegensatz der Materie, die ihrerseits im hypothetischen Reinzustand unbelebt, völliges Chaos oder totale atomare Unorganisiertheit ist. Theta ist also eine im Wortsinn metaphysische Größe (Hubbard 1951a: 13f; ders. 1951b: I, 4). Diese überlebt für sich selbst und in sich selbst – unabhängig davon, ob sie im Menschen eine materielle Form angenommen hat oder nicht. Und: Theta überlebt immer, ganz egal, ob der Mensch sich dieser Tatsache bewusst ist oder nicht, oder ob er sich im Sinne des *theta* richtig oder falsch verhält. Theta überlebt als reiner immaterieller Geist, bzw. *theta* ist unsterblich in den schon genannten reinen Formen des *pure thought* (Aristoteles) oder des *clear thought* (Spinoza). Die Beziehung der immateriellen Ursache zur materiellen Wirklichkeit drückt sich in einer einzigen Wirkung aus: nämlich dem empirischen Leben.

3.1 Theta und Thetan: Die „res cogitans“

Obwohl die Axiome kosmologisch-universal formuliert sind, so sind die meisten zweifelsfrei anthropologische Axiome. Es macht also an den intellektuell problematischen Stellen keinen Sinn, die Axiome unabhängig von ihrer anthropologischen Dimension zu diskutieren. Und auch *theta* verfügt in Form des Thetanen, jenes „unsterblichen geistigen Wesens“, über eine anthropologisierte Variante, denn der Thetan ist nichts anderes als das Hubbardsche Synonym für die geistige Seite des Menschen, bzw. dessen Wesen oder Persönlichkeit.

Wenn Hubbard diesen Persönlichkeits- oder Wesenskern des Menschen als die „sich des Bewusstseins bewusste Einheit“ (*awareness of the awarness unit*) definiert (1955b: 27) und wenn man beachtet, dass er mit dem Bewusstsein den Verstand, so wie er ihn in der Dianetik beschrieben hat, meint, dann ist die sich dessen „bewusste Einheit“ nichts anders als das Descartsche *cogito*. Bzw.: Das sich in seiner Verstandestätigkeit selbst bewusst werdende Subjekt ist nichts anderes als die Reformulierung des Descartschen *cogito ergo sum*. Diese Bestimmung findet man analog in den scientologischen Logiken, genauer im Postulat und dem Folgesatz von Logik 23: Da der menschliche Verstand potentiell in der Lage ist, das empirisch Gegebene wahrzunehmen und sich in dieser Tätigkeit als Beobachter, Postulierer, Schöpfer und Bewahrer von Wissen erkennt, ist er letztlich auch in der Lage, sich logisch als sich-selbst-bewusstes Subjekt zu bestimmen (CSI 1993b: 597).

Da Hubbard nicht zwischen dem Zustand der Selbstbewusstheit und dem der Selbstbestimmtheit unterscheidet, ist dies auch der Inhalt der fünf Prä-Logiken, in denen das anthropologische Subjektprinzip zum universalen Prinzip der Welt- und Selbsterkenntnis erhoben wird, was ein weiterer Grund dafür ist, weshalb jede nicht anthropologische Interpretation der scientologischen Kosmologie unsinnig wäre. Die Selbstbestimmtheit des Individuums sei – so Hubbard – der „gemeinsame Nenner aller Erfahrungen“ und „die höchste Ebene von der aus wir operieren“ (vgl. CSI 1993b: 613) sowie geistig-funktionaler Ur- oder Naturzustand des Individuums; und dieser erste und oberste Glaubensartikel ist laut Hubbard keine metaphysische Annahme, sondern eine „wissenschaftliche Tatsache“ (Hubbard 1950a: 45f).

Der Zustand der Selbstbewusstheit/-bestimmtheit bezeichnet einen optimalen emotionalen Seins- und geistigen Wissenszustand, in dem sich die Individuen selbst als Schöpfer der materialen und sozialen, i.e. ihrer eigenen (psycho-sozialen) Wirklichkeit erkennen. Dies ist der Grund des Zusammenfallens von äußerer und innerer, von Welt- und Selbsterkenntnis. Damit ist Selbstbestimmtheit die Voraussetzung aller empirischen „Betrachtungen“ und damit der Standpunkt, von dem aus auch moralische Ansichten, sei es von „richtig“ und „falsch“, von „vernünftig“ und „unvernünftig“ oder von „gut“ und „böse“ überhaupt erst möglich sind. Und deswegen gilt allgemein: „The most desirable state in an individual is complete self-determinism“ (Hubbard 1951h: 36).

Das zum scientologischen Thetanen-Ich, also zum sich-selbstbewussten Subjekt und damit zum rationalen Verstandes-Wesen therapierte oder befreite Individuum ist das zentrale Ideologem des scientologischen Wirklichkeitsmodells. Dies ist in der Summe nichts anderes, als die subjektivistische, universal-politische Anthropologie der modernen Gesellschaft, denn „[d]ie Moderne wird zur Moderne, weil ihre Subjekte sich selbst als Produzenten sozialer Ordnung und der Zukunft entwerfen [...]“ (Imhof/Romano 1996: 12).

Soweit also Gollnick für das scientologische Glaubensbekenntnis den Rationalismus als dessen Grundlage zu sehen vermeint, so bestätigt sich dies als authentischer Ausdruck der axiomatischen Grundlegung des scientologischen Wirklichkeitsmodells.

3.2 Die dynamischen Prinzipien des Lebens: Fortschritt und evolutionäres Überleben

Da sich die empirische Tatsache des Lebens weder aus der *a priori* Annahme der immateriellen *theta*-Existenz, noch aus der Tatsache der unbelebten Materie erklärt, müssen alle Lebenserscheinungen ein Kom-

plementärverhältnis dieser beiden Größen sein. Die belebte Materie ist der empirische Beweis für die immaterielle Lebensursache, die ihrerseits im Zirkelschluss die rationale Erklärung für das materialisierte Leben ist. Umgangssprachlich könnte man sagen, dass *theta* die tote Materie belebt oder beseelt. In Hubbards Worten „*theta plus MEST equals life*“ (Hubbard 1951b: I, 5).¹¹

Jenseits der Effekte der geistigen Lebensursache auf die physikalische Welt, i.e. auf den Menschen und sein Handeln ist die Ergründung der Ursache praktisch irrelevant, da die „Identifikation des Ursprungs [...] für die Lösung dieses Problems [der Selbstbestimmtheit, G.W.] nicht notwendig [ist]“ (CSI 1993b: 613). Dies gilt umso mehr, da die geistige Ursache im Menschen immer durch den analytischen Verstand mechanisch umgesetzt wird, also notwendig immer als Rationalität oder Vernunft erscheint – unter der Voraussetzung allerdings, dass der reaktive Verstand von falschen Daten befreit ist. Und weil das materielle Leben nur einem einzigen von der Lebensursache ausgehendem Befehl folgt – dem Überlebensbefehl – äußert sich Vernunft als Überleben (und Unvernunft als Sterben).

In der Dianetik war mit dem Überleben das klassische biologische oder bio-soziale Selbsterhaltungs- oder Evolutionsmotiv benannt, welches Hubbard „im Organismus als Erbe der Art“ angelegt sieht (1950a: 40, 43, 46), und das vom Menschen mit Hilfe seiner Verstandesmechanik mehr oder weniger erfolgreich umgesetzt wird. Scientologisch gewendet wird die bio-genetisch angelegte Selbsterhaltung zum spirituellen Auftrag des *theta* bzw. zur spirituellen oder geistigen Selbsterhaltung. Das natürliche Überlebensmotiv wird zum gleichlautenden spirituellen Überlebensmotiv, das sich – konsequent anthropologisiert – im Individuum als Wunsch oder als Streben nach unendlichem Überleben, also nach Unsterblichkeit äußert (vgl. Hubbard 1950a: 34).

In der empirischen Konsequenz ist der Unterschied zwischen biogenetischer, bio-sozialer und spiritueller Evolution unbedeutend, weil sich das geistige Evolutionsmotiv und der Ablauf der geistigen Evolution nicht vom natürlichen Motiv der biologischen Evolution und ihrem materialen Ablauf unterscheiden. Der Überlebensbefehl, bzw. dessen Kenntnis und seine Befolgung, ist in jedem Falle verbindlich. Und wenn ein Individuum überleben will, muss es die universalen Funktionsgeset-

11 Diese Formel lässt sich nach mathematisch-logisch verändern: $\text{theta} = \text{life} - \text{MEST}$ (reines immaterielles Leben) oder $\text{MEST} = \text{life} - \text{theta}$ (totes, formloses materielles Chaos. Faktisch ist mit dem *theta*-MEST-Verhältnis eine rationale Erklärung für das empirische Leben gegeben, das der Vorstellung des „beseelten“ Menschen in der christlichen Anthropologie zu entsprechen vermag.

ze des Lebens- und Überlebens befolgen – egal ob dies natürlich-unbewusst oder spirituell-bewusst geschieht. Die Nichtbefolgung führt in beiden Fällen zum Untergang/Tod.

Darüber hinaus muss der Überlebensbefehl unter den gleichen materiellen Bedingungen, also in der gegebenen Realität umgesetzt werden und sein Umsetzungserfolg spiegelt sich folglich in gleichen materialen Überlebenszuständen. Vor allem aber bleibt die überragende Bedeutung des Verstandes als „Befehlsstelle“ des Lebens, als mechanischem Exekutiv-Organ zur Umsetzung des Überlebensauftrages in seiner dianetischen Form erhalten. Tatsächlich ist der Wille des Thetanen überhaupt nur durch die Tätigkeit des analytischen Verstandes und damit im weltlichen Handeln und Denken nachvollziehbar. In der Praxis kann man eine willentliche „Handlung“ von einem gleichartigen „Verhalten“ nicht unterscheiden. Selbst Hubbard schien den Unterschied zwischen analytischem Verstand und Selbst-Bewusstsein auch in scientologischer Zeit nicht immer beachtet zu haben. So vermerkt er noch 1955 über den analytischen Verstand: „We could also call it the spirit. We could also call it the ‚awareness of awareness unit‘. We could call it the conscious individual himself in the best of his beingness. We could call it the mathematical term theta“ (1955a: 195).

Damit ist das Primat der dianetischen Theorie und der dianetischen Therapieformen innerhalb des scientologischen Wirklichkeitsmodells unterstrichen; der funktionierende Verstand bzw. die geistige Gesundheit sind die Voraussetzungen des individuellen Überlebens. Die geistige Gesundheit ist auch die Bedingung der Selbst- und Welterkenntnis, die dann sukzessive zur (An-)Erkennung der universalen Struktur des Lebens (Geist und Materie), zum universalen Problem des Lebens (Geist gegen Materie) und zur universalen Lösung des Problems (die Kontrolle des Geistes über die Materie, s.u.) sowie auch zur rationalen Einsicht in die Richtigkeit aller weiteren Axiomatiken führen.

Unabhängig also von der Herkunft, bzw. der Begründung der Herkunft des Überlebensbefehls sind die Konsequenzen in Bezug auf das soziale Handeln die gleichen, denn jedes Handeln, welches nachweisbar dem Überleben förderlich ist, ist eine rationale und vernünftige, weil existenzielle Überlebenshandlung.¹² Verändert ist nur die Rechtfertigungsgrundlage des prinzipiell evolutionistisch konstruierten Wirklichkeitsverständnis, denn der legitimierende Bezug zu den dynamischen Evolutionsgesetzen ist nun kein biologischer Materialismus mehr, son-

12 Der breiteste Überblick hierzu, samt der Konsequenzen, findet sich in „The dynamics of behavior“, i.e. dem ersten Buchteil von *Science of Survival* (Hubbard 1951b: I).

dem ein Gebot der Vernunft oder eben ein rationaler – und darin anthropologisch begrenzter – Spiritualismus.

3.3 Die mechanischen Gesetze der „res extensa“: Die Naturgesetze

Neben der universalen Gültigkeit des Selbstbestimmtheitsaxioms und der dynamischen Prinzipien der bio-spirituellen Evolutionsgesetze gelten auch die physikalischen Gesetze universal. In der materialisierten Form ist alles Leben den Gesetzen des MEST-Universum, i.e. den (theoretisch von den selbstbestimmten Subjekten selbst geschaffenen, bzw. intersubjektiv vereinbarten) Naturgesetzen unterworfen. Nur als reiner immaterieller Geist wäre das Leben unabhängig von ihnen – aber eben dieser Zustand hat definitionsgemäß keine empirische Dimension und ist folglich irrelevant für die empirische Wirklichkeit. In materieller Gestalt aber verliert er jede metaphysische Dimension, denn die gesamte empirische Wirklichkeit bis hin zur Verstandestätigkeit ist durch die Naturgesetze determiniert. Diese 100%ige Beschränktheit auf eine positivistische Wirklichkeit und ihre mechanischen Prinzipien ist für das scientologische Wirklichkeitsmodell nicht weniger bedeutsam als die evolutionären Prinzipien.

Soweit Hubbard ausnahmslos alle Lebensphänomene und die gesamte materiale und soziale Wirklichkeit den physikalisch-mechanischen Gesetzen und damit gleichsam dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisinstrumentarium unterwirft, mag eine Sichtweise aufscheinen, die sich dem subjektiven Empfinden widersetzt. Die grundsätzliche Frage aber, „inwieweit sich die Lebenserscheinungen mittels der Begriffe, Methoden und Gesetzmäßigkeiten von Physik und Chemie erklären lassen, ist von grundlegender Bedeutung für die modernen Naturwissenschaften“ (Küppers 1990a: 7). Sie wurde schon in den 1930er Jahren, besonders im Zusammenhang mit den seinerzeit neuen Theorien der Atomphysik und der Quantenmechanik, in renommierten Physikerkreisen diskutiert (vgl. Küppers 1990). Und Hubbard – für den durchaus angenommen werden könnte, dass er Teile dieser Diskussion während seines Studiums wahrgenommen hat¹³ – vertritt (ob wissentlich oder nicht mag dahingestellt bleiben) mit der Position des „methodologischen Reduktio-

13 Dagegen spricht allerdings, dass die Atomphysik erstaunlich wenig Spuren im Hubbardschen Werk hinterlassen hat – abgesehen von der seiner Behauptung, dass sie eine große Rolle spiele und er ein wissenschaftlicher Experte auf diesem Gebiet sei. Nicht einmal die seinerzeit hochaktuelle Quantenphysik (die das kausal-mechanische und damit auch das scientologische Weltbild nachhaltig in Frage stellt) wird von ihm erwähnt.

nismus“ die bis heute herrschende Lehre. Die Selbstsicherheit also, mit der Hubbard alle materiellen Äußerungen der Lebensformen, vor allem aber auch die Äußerungen des Geistes, den naturwissenschaftlichen Gesetzen unterordnet, ist keineswegs so absurd wie es der öffentliche Diskurs glauben machen will.¹⁴

Insofern ist auch der scientologische Agnostizismus, bzw. die „Toleranz“ gegenüber allen anderen Glaubensbekenntnissen authentisch, denn deren religiöse Substanz – das Jenseitige, Irrrationale, Überpositive – ist im scientologischen Wirklichkeitsmodell tatsächlich ohne jede Relevanz, weil sich dieses auf das Diesseitige, Rationale und Positive beschränkt sieht (vgl. schon Hubbard 1950a: 33; ders. 1951h: 14).¹⁵

3.4 Die universalen Gesetze des Lebens: Konflikt und Wettbewerb

In der scientologischen Kosmologie steht also dem neuzeitlich-modernen Subjekt-Prinzip (dem rationalen Individuum) ein modernes, i.e. das physikalisch determinierte Universum als Objektwelt und Handlungsraum gegenüber. Und diese beiden Universen – das persönlich-subjektive und das physikalisch-objektive – sind laut Hubbard wesentlich für Scientology (1953a: 27). Jenseits der symbolischen Vielgestaltigkeit des *theta*, manifestiert sich *theta* anthropologisch-funktional als Selbst-Bewusstsein, als Rationalität oder als Vernunft.¹⁶ Einer Vernunft, die sich schließlich auch als autonomer (Überlebens-)Wille des sich an anderer Stelle als (Freudsches) „Ich“ konkretisierenden „Thetanen“ personalisiert (vgl. Hubbard 1955a: 280).

Im evolutionären Zusammenspiel von *theta* und MEST ist aber nicht nur das Leben entstanden sondern darin liegt auch das universale Problem des Lebens. Denn das Leben konstituiert sich definitionsgemäß aus zwei dualistischen, also wesentlich unvereinbaren Größen. Mithin gründen alle Lebenserscheinungen auf einem komplementären Zwangsverhältnis, in dem zugleich das universale Problem des Lebens sowie auch seine Lösung liegt.

14 Vgl. zu den grundsätzlichen Überlegungen einer Bewusstseins-Physik der Gegenwart, Penrose 1995: passim (bes. 8f, 268ff).

15 Das scientologische Toleranzverständnis ist also ein Ausdruck von sachbezogener Irrelevanz: „Scientology is not a heretic religion and demands no belief or faith and thus is not in conflict with faith“ (HCO B, 19. August 1959, TB 1979, Vol. III: 514). Außer dieser „religiösen“ Substanz gibt es relativ wenig Dinge, die im scientologischen Wirklichkeitsmodell von vergleichbarer Irrelevanz waren.

16 Hubbard 1951b: I, 40,42, 130; vgl. auch: „Diagnosis and Repair of Groups“, January 1951 (ohne weitere Angaben) in TB 1979, Vol. 1: 91.

Das evolutionäre Problem: Geist gegen Materie

Unter den dynamischen Bedingungen der Evolution streben Geist und Materie in Richtung ihres je eigenen Ideal- oder Naturzustandes, also zur Identität mit sich selbst. Theta strebt als dynamisches Evolutionsprinzip bewusst und aktiv in Richtung seiner eigenen Prinzipien des Lebens und des reinen Geistes. Diese Prinzipien sind die symbolische Gegenwart zum materiellen Verfall und zur Irrationalität; sie können folglich eine fast unbegrenzte Anzahl idealtypischer Bedeutungen annehmen: Wissen, Überleben, Komplexität, Ordnung, Struktur, Form, Schönheit, Vernunft, Ethik (usw.). In der Abwesenheit des dynamisch formenden Prinzips des *theta* verfällt das MEST-Universum zurück in seinen passiv-leblosen Urzustand; in letzter Konsequenz zur atomaren Vereinzelung, zu Chaos, Form- und Gesetzlosigkeit (vgl. Hubbard 1951b: II, 31ff; ders. 1951a: 13f). Kurz gesagt: Das einzige, was den Geist am (potenziell endlosen) Überleben hindert ist die Materie, und das einzige, was die Materie vor dem Rückfall in ihren chaotischen Urzustand bewahrt, ist der Geist.

Dieser Antagonismus verleiht allen Gegenständen und Zuständen der empirischen Wirklichkeit eine dichotome Struktur, die alle Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells durchzieht und die zugleich die Grundlage einer Vielzahl von scientologischen Auditing-Techniken ist (vgl. Hubbard 1952b: 41ff, 47f, ders. 1955b: 21ff). Damit lässt sich der dynamische oder evolutionäre Konflikt als universale Struktur der Realität bestimmen. Dieser Konflikt – der ersichtlicherweise mit dem populärwissenschaftlichen Evolutionsverständnis korreliert – ist allen materiellen Lebenserscheinungen definitionsgemäß inhärent und er kann, zumindest vom geistig gesunden Menschen durch Selbsterkenntnis erkannt werden.

Aber der Konflikt spiegelt sich in gleicher Weise in jeder Realität. Dies kann in der Form sein, dass sich die Lebenserscheinungen (als *theta*-Wesen) in der widrigen MEST-Welt behaupten müssen oder auch zwischen den verschiedenen komplexen Lebenserscheinungen. Darin ist die Gattungsvorherrschaft des Menschen (als komplexeste evolutionäre Lebensform) über die weniger komplexen Lebensformen und die tote Materie ebenso begründet, wie auch die Vorherrschaft der mehr mit Geist erfüllten Menschen über die weniger mit Geist erfüllten Zeitgenossen. Letzteres begründet gleichsam die kulturelle Überlegenheit der westlichen, besonders der amerikanischen Zivilisation über die weniger komplexen oder primitiven Gesellschaftsformen, wie es auch innergesellschaftliche Hierarchien zwischen Individuen und sozialen Gruppen

nach den gleichen Prinzipien begründet (vgl. auch Axiome 7-10, 17,20, 56, 59, 66).¹⁷

Die evolutionäre Lösung: Der Sieg des Geist über die Materie

Wenn der dynamisch-evolutionäre Konflikt die universale Struktur der Wirklichkeit ist, dann liegt dessen universale Lösung auf der Hand. Angesichts des dem Hubbardschen Wirklichkeitsmodell unterliegenden Evolutionismus sowie des Menschen als Verkörperung des *theta* kann die Lösung nicht in Weltflucht oder Apathie liegen, sondern sie liegt im Überleben selbst, also darin, im Überlebenskampf erfolgreich zu sein. Abstrakt formuliert: „Theta survives by conquering MEST and retaining the conquest“ (Hubbard 1951b: I, 5). Die einzige Aufgabe von *theta* im Chaos des materiellen Universums besteht darin, diesem Struktur und Ordnung und damit einen evolutorischen (Überlebens-)Zweck zu verleihen:

„Theta could be considered to have as one of its missions, and *its only mission where MEST is concerned*, the conquest of the physical universe. [...] The survival of theta depends, as it applies to this universe, on changing MEST and organizing MEST. Life is a manifestation of theta-conquered MEST (ebd.: 5; Hervorhebung: G.W.).

Angesichts der Universalität der antagonistischen Dynamik des Zwangsverhältnisses von *theta* und MEST ist der Überlebenskampf nicht nur hart, sondern auch unausweichlich: „This universe is a rough universe. [...] Only the strong survive it, only the ruthless can own it. [...] Fighting this battle for survival, *and fight it he must*, a being in the MEST universe cannot seem to afford decency or charity or ethics; he cannot afford any weakness or mercy“¹⁸ Dieses ist der dynamische

17 „The DYNAMIK [hier im Sinne von Überlebenswille oder -fähigkeit, G.W.] is variable from individual to individual and race to race. It is varied by physiology, environment, and experience. [...] The analytical [...] mind [hier im Sinne von Überlebens-Intelligenz, G.W.], is variable from individual to individual and race to race in its ability to perceive and resolve problems“ (Hubbard 1951b: 19). All dies sind durchaus typische Vorstellung der frühen bio-sozialen Evolutionstheorie, wie sie etwa von Spencer im Gesetz des Fortschrittes vertreten wurde (vgl. Wuketits 1992: 191f).

18 „The Limitations of Homo Novis“, JoS Issue 17-G (Juni 1953) in TB 1979, Vol I: 403. Herv. G.W.). Vgl. dazu die Durantsche Nietzsche-Interpretation (1928: 461ff).

Kampf, der zugunsten des Überlebens und ohne Unterbrechung von den Individuen geführt werden muss.

Der Überlebenserfolg – gemessen in modernitätstypischen Gütern, wie etwa Leistungsfähigkeit, Gesundheit, Prestige und Eigentum – ist dann gleichsam der Indikator geistiger Gesundheit. Umgekehrt sind Krankheit und Armut Indizien für mögliche Geisteskrankheiten, weil sie dem Überleben sichtbar abträgliche Zustände sind (vgl. Hubbard 1951a: 18, 144; ders. 1951b: II. 31ff). Ziel der evolutionären Persönlichkeitsentwicklung ist also keineswegs der Rückzug aus der materiellen Welt, sondern das genaue Gegenteil. Die Zielsetzung ist, sich als „Ursache“ der materiellen Welt zu begreifen und diese „Ursächlichkeit“ in weltliche Gewinne umzusetzen (vgl. Hubbard 1951g: 20ff; ders. 1952a: 8ff).

Die Ethik¹⁹ natürlich-evolutionärer Prinzipien

Abgesehen von der geringeren Komplexität der Argumente und der außergewöhnlichen Versprachlichung unterscheidet sich der Evolutionismus des scientologischen Wirklichkeitsmodells kaum von dem in der zweiten Hälfte des 19ten Jahrhundert dominanten natur- und kulturphilosophischen Strömung des Evolutionismus.²⁰ Die gesamte soziale Wirklichkeit ist *causa finalis* bestimmbar, d.h. alle ihre Aspekte sind vollständig durch, und in Bezug auf ihren Zweck, ihre Funktion oder ihren Nutzen im Hinblick auf das evolutionär-geistesgeschichtliche Überleben (des selbstbestimmten Individuums) zu beschreiben.

Was den scientologischen Evolutionismus vom gewöhnlichen Evolutionismus unterscheidet, ist seine moralische Dimension oder besser: Die Fiktion einer ethisch-moralischen Dimension. Auch dies ist vor dem Hintergrund der amerikanischen Kulturwertperspektive nicht ungewöhnlich, in der seit jeher ein starke Neigung besteht, menschliche Zwecke und Ziele moralisch zu rechtfertigen – auch wenn diese, wie im Gefolge der Rezeption des Darwinismus, als „natürlich“ vorgestellt wurden (Huber 1971: 64ff). Während die Evolution im Regelfall als natürlicher Prozess vorgestellt wird, der, mit Nietzsche gesprochen, „Jenseits von Gut und Böse“ verläuft, so gilt der bio-spirituelle Evolutionismus im scientologischen Wirklichkeitsmodell als ethisches Projekt. Denn angesichts des allgegenwärtigen Antagonismus von Geist und Materie kann sich

19 Vgl. hierzu den Abschnitt: „Ethics and the Nature of Happiness“ in der Durantschen Aristoteles-Darstellung (1928: 85f).

20 Vgl. hierzu in Gänze die Durantsche Darstellung des bio-sozialen und kulturellen Evolutionismus von Herbert Spencer (1928: 395ff). Vgl. dazu auch Vorländer 1919 (II: 399ff).

die Evolution auch als eine Untergangsdynamik (*dwindling spiral*) darstellen kann.

Im Moment des rationalen Erkennens der evolutionären Lebensdynamik (i.e. der Selbsterkenntnis) und ihrem unausweichlichen Überlebensbefehl muss der Mensch eine existenzielle Richtungsentscheidung treffen. Hubbard vermerkt in Anlehnung an Shakespeare, dieser habe mit „To be or not to be“ die richtige Frage gestellt. Und diese Entscheidung sei grundsätzlich zu fällen: „I AM“ ist die positive Antwort im Hinblick auf das Überleben, „I AM NOT“ ist die Entscheidung für den Untergang: „In any course there are just two decisions possible, to assume a state of beingness or to assume a state of not-beingness“ (Hubbard 1951g: 17).

Diese Entscheidung ist freilich nur eine scheinbare Entscheidung, denn umso mehr der Mensch sich selbst als *theta*-Wesen (an-)erkennt, umso mehr wird er von seinen ureigensten Überlebensinteressen determiniert. Im fiktiven Stadium völliger Handlungs- und Entscheidungs-rationalität gibt es keine Freiheit der Entscheidung, denn das Natürliche, das evolutionär Notwendige, das rational Richtige und das moralisch Gebotene sind identisch. So ist die *ultima ratio* des empirischen Menschen – und allein dieser ist Gegenstand des scientologischen Wirklichkeitsmodells und des scientologischen Produktes – die Erkenntnis seiner „totalen Freiheit“, zugleich die Erkenntnis seiner völligen, weil doppelten Determiniertheit durch unhintergehbare und universale Gesetze. Als MEST-Wesen ist er vollständig den physikalischen Gesetzen unterworfen und als selbstbestimmtes *theta*-Wesen ist er den bio-spirituellen Überlebens- und Evolutionsgesetzen unterworfen und dies umso strenger, je mehr er sich selbst als rationales Wesen (an-)erkennt. Angesichts der auch sonst großen Ähnlichkeit der Hubbardschen Geist-Materie-Kosmologie mit jener Spinozas kann man letztlich auch über die Selbstbestimmtheit oder den freien Willen im scientologischen Wirklichkeitsmodell mit Spinoza folgern, dass das subjektive Erlebnis des freien Willens dem Gedanken eines Steines im Flug gleicht, der glaubt, seine Flugkurve sowie Zeit und Ort seiner Landung frei zu bestimmen.²¹

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf die dianetische Pathologisierung der Entscheidungsfreiheit hinzuweisen. Denn die (hypothetische) Willensentscheidung gegen die „Realität“, also die „Weigerung zu sein“, ist nach diesen Kriterien der Indikator für eine Dysfunktion der Verstandestätigkeit, bzw. für Geisteskrankheit – denn das evolutionäre Leben will und muss überleben. Tatsächlich ist schon das Gefühl der Entscheidungsfreiheit und die damit einhergehende Unsicherheit ein pa-

21 Spinoza nach Durant 1928: 196. Vgl. auch Moreau 1994 (124ff).

thologischer Zustand: „Sicherheit ist Verstehen. Unsicherheit ist UNWISSENHEIT“ [...] UNSICHERHEIT BESTEHT IN ABWESENHEIT VON WISSEN (Hubbard 1956b: 16). Oder auch: „Verwirrung ist Ungewißheit. Verwirrung ist Dummheit. Verwirrung ist Unsicherheit“ (ebd. 25). All das begründet letztlich vor allem die Notwendigkeit des scientologischen Wissens, welches Gewissheit verleiht bzw. des scientologischen Produktes, das auf die Wiederherstellung der geistigen Gesundheit von Individuen abzielt, was zugleich die Wiederherstellung ihrer ethischen Kompetenz ist.

4. Die Realität des fraglos Gegebenen: Die Dynamiken

In der Theorie scheint das radikale Subjekt-Prinzip dem scientologischen Wirklichkeitsmodell die Züge eines bewusstseinsphilosophischen Konstruktivismus zu verleihen, denn es ist das zum rationalen Subjekt befreite Individuum, das den Objekten (den Gegenständen des physikalischen Universums) in seiner Willens-Intention und im praktischen Handeln überhaupt erst eine Realität verleiht. Da die Realität nur subjektiv konstruiert ist, hat sie nur durch intersubjektive Übereinstimmung (*agreement*) zwischen Individuen Bestand. (Hubbard 1951b: I, 62f, 96ff) – und so scheint sie prinzipiell durch andere Formen des *agreement* veränderbar. So hat Hubbard beispielsweise im Zusammenhang mit seiner Kommunikationstheorie als „theoretische Überlegung“ erläutert, dass ein Soldat durch eine Kugel nicht verletzt werden könne, wenn er sich der kommunikativen Grundstruktur dieses Vorganges bewusst wäre (Hubbard 1955b: 138f).²²

Faktisch ist das Hubbardsche Verständnis von Realität weit pragmatischer – was angesichts der axiomatischen Bedeutung der Natur- und Evolutionsgesetze im scientologischen Wirklichkeitsmodell auch nötig ist. So sieht Hubbard die meisten Übereinstimmungen über die Realität

22 Analoge Annahmen finden sich in Hubbards Theorien über radioaktive Strahlung, die nach seiner Ansicht hauptsächlich (aber nicht ausschließlich) in Form der stattfindenden Kommunikation über Strahlung gefährlich sei (1957a: 53ff). Konstruktivistische Rationalisierungen dieser Art gehören zur Tradition des *Positive Thinking*; schon in den 1930er Jahren findet man Ansichten, dass es weder Kriege noch (Wirtschafts-)Depressionen geben würde, wenn die Menschen aufhören würden zu denken, dass es Kriege und Wirtschaftsdepressionen gäbe (vgl. die Hinweise bei Huber 1971: 297f). Gleiches gilt auch für die Hubbardschen Engramme: „Engrams are effective only when the individual himself determines that they will be effective“ (Hubbard 1951f: 6).

historisch und sogar bio-genetisch so tief in der (psychischen) Wirklichkeit verankert, dass es sich hier um „definite realities“ handle. Zumindest was die Grundfeste der Realität, also das MEST-Universum (das physikalische Universum und die Naturgesetze), die Existenz von *theta* (das Leben und die evolutionäre Dynamik) sowie die Existenz eines höchsten Wesens (*surpreme being*) betrifft, so seien dies existierende und evidente Realitäten (Hubbard 1951b: I, 97ff).

Unterhalb dieser drei *de facto*-Realitäten – die bei genauerem Hinsehen die gesamte Palette der Wirklichkeit, einschließlich eines möglichen (monotheistischen, also abendländischen) Gottes, umfassen – ist eine soziale Wirklichkeit erzeugt worden, in der noch weitere stabile, i.e. sozial-moralische Realitäten Bestand haben: „Majority opinion rules, where reality is concerned. Those who do not agree with the majority [...] are exiled, and thus we have a sort of continuous natural selection which gives us a social order that has agreed upon certain definite realities“ (ebd.: 97).²³ Angesichts dieser weitgehenden Identifizierung der subjektiv konstruierten mit der empirischen Realität, kommt auch Hubbard letztlich zur wenig revolutionären Erkenntnis, dass Realität das ist, „was ist“ und dass Realität so einfach zu „erfahren“ sei, dass es erstaunlich sei, dass damit irgend jemand ein Problem haben könne (Hubbard 1975a 289).²⁴

4.1 Die materiell-ökonomischen Seins- und Handlungsmotive

Im materialen Schema der Realität entfalten sich die drei universalen Zustände des Daseins (*conditions of existence*): *Beingness*, *Doingness* und *Havingness*. Auch diese fasst Hubbard im Regelfall in ihrer anthropologischen Eigenart, womit die drei alles umfassenden praktischen Zugangsarten des Individuums (und der sozialen Individuen) zur sozialen Wirklichkeit genannt sind: sein, tun und haben (*be, do, have*). Man kann diese Zugänge, die im Hubbardschen Verständnis existenzielle individuelle Fähigkeiten bezeichnen, überintellektualisieren aber sie meinen faktisch das, was sie auch in der alltäglichen Wortverwendung besagen (vgl. Hubbard 1956a: 25ff). Man muss „sein“ können (eine Identität als

23 Die Erzeugung neuer Realitäten durch Ideen ist aus evolutionären Fortschrittsgründen allerdings zwingend notwendig. Die Erschaffung neuer Realitäten ist aber den kreativen Individuen – vornehmlich Künstlern und Wissenschaftlern vorbehalten (Hubbard 1951b: I, 97f).

24 Praktische Realitätserfahrungen sind ein bedeutsamer Teil scientologischer Einstiegskurse, in denen Wände, Tische, Bücher (usw.) „angefasst“ werden müssen, um dadurch zu verstehen, was Realität ist, nämlich: unbezweifelbare, fraglos gegebene materiale Realität.

Person oder ein authentisches Rollenverständnis haben), man muss „handeln“ können (etwas bewirken) und man muss „haben“ können (im Sinne von etwas besitzen).

Sie lassen sich auch als Kausalkette der Existenz lesen: Man muss sich (beispielsweise) mit seiner sozialen Rolle (Arbeit, Beruf) identifizieren, um richtig (produktiv, erfolgreich) arbeiten zu können, um dann Dinge (rechtmäßig) besitzen zu können. Oder – beispielsweise auf soziale Gruppen angewendet – man muss sich mit einem Gruppenziel identifizieren und aktiv an dessen Verwirklichung arbeiten, um das gemeinsame Ziel zu erreichen.

Mit Blick auf die empirischen Zustände des Daseins, besonders von *Havingness* („Havingness ist Realität“, Hubbard 1956b: 94) kann man auch Hubbards universale Theorie des individuellen und sozialen Handelns verstehen. Die evolutionär notwendigen Interessenkonflikte der Individuen oder der sozialen Gruppen entstehen nämlich um das „haben“ oder „haben wollen“ (Hubbard 1965a: 34f) – dies ist der prinzipielle Grund des „Warum“ des Lebens (Hubbard 1956a: 51ff) bzw. Die Interessenkonflikte des Lebens werden – zumindest von selbstbestimmten Individuen – im „spielerischen“ Wettbewerb gelöst. Deshalb hat Hubbard seine Universaltheorie des sozialen Handelns weder darwinistisch noch rein utilitaristisch sondern als kosmologische „Spieltheorie“²⁵ entfaltet: „The motto of this universe is ‚We must have a game‘“ (Hubbard 1955a: 115) Auch diese Spieltheorie ist vergleichsweise einfach zu verstehen: „Games consist of opponents, and reasons to have a game, and things to have a game about“ (Hubbard 1955a: 115).

Die „opponents“ oder Gegner sind die Individuen, die, um am universalen Lebensprinzip teilzuhaben, miteinander „kämpfen“ müssen, bzw. *wollen*.²⁶ Der Grund zu kämpfen („*reasons to have a game*“) besteht darin, etwas haben oder kontrollieren zu wollen (*things to have a game about*). Der Kampf selber ist das, was Hubbard als das „Spiel“ (des Lebens) definiert (Hubbard 1955a: 113f), weshalb das Leben selbst als Spiel oder Wettbewerb zwischen „Personen oder Teams“ betrachtet werden kann (Hubbard 1956a: 51)²⁷ Dies kann man natürlich als Science-Fiction-Mythologie von intergalaktischen Thetanen-Kämpfen lesen;

25 Die Betrachtung des „Leben als Spiel“ mit ökonomischen Regeln ist seit Adam Smith populär, und es wird auch vom bedeutendsten Ökonomen des Wirtschaftsliberalismus im 20ten Jahrhundert – Friedrich August von Hayek – so thematisiert (Waibl 1989: 200ff).

26 Auch der „Wille“ ist ein synonyme Ausdruck der Selbstbestimmtheit, weshalb der Wille (auch gewaltsam) zu „kämpfen“ mit dem Zweck etwas zu kontrollieren jenseits moralischer Werte steht (Hubbard 1955a: 114).

27 Allgemein: Hubbard 1953a: 142; ders. 1955a: 115f; ders. 1956b: 58ff; ders. 1956a: 51ff.

angesichts der hier entfaltenen Argumente sowie mit Blick auf die Mehrzahl der Hubbardschen Rationalisierungen und besonders des scientologische Produktes scheint es angebrachter, von einer mehr oder weniger profanen Konflikt- und Wettbewerbstheorie als universaler Handlungstheorie der Individuen (und der sozialen Gruppen) in der gegebenen sozialen Wirklichkeit auszugehen.

Wie schon in Bezug auf die Geltung der positivistischen Axiomatik sticht auch hier die Kompromisslosigkeit hervor, mit der die evolutionären Prinzipien des Überlebens, also die intrinsisch miteinander verbundenen Prinzipien der Selbstbestimmtheit und des Überlebenswettbewerbes vertreten werden. In der sozialen Wirklichkeit wirkt sich dies notwendig als Sozialdarwinismus aus – und zwar in seiner originären Fassung als sozial-ökonomischer Wettbewerb.²⁸

4.2 Persönlichkeitsentwicklung und andere „objektive“ Funktionen der sozialen Wirklichkeit

Hubbard hat immer wieder auf die Unvollkommenheit des „nur mit sich selbst“ beschäftigten Individuums verwiesen und die Notwendigkeit der Beachtung größerer Zusammenhänge betont (Hubbard 1975a: 278). Der Überlebenswettbewerb der Individuen findet nämlich auf – von Hubbard so benannten – „acht Dynamiken“ statt, die sukzessive vom Individuum im evolutionären Auftrag zu erobern sind. Da diese Dynamiken, wie jede Wirklichkeit, eine Hervorbringung der evolutionären Dynamik sind, verfügen sie über eine objektive Überlebensfunktion oder einen evolutionären Nutzen für die Individuen. Ohne eine solche Funktion oder einen solchen Nutzen würden die Dynamiken nicht existieren.

Die beste Visualisierung der Dynamiken ist jene der konzentrisch umeinander gelegten und von der ersten bis zur achten Dynamik immer größer werdenden Kreise (vgl. Hubbard 1952a: 25). Der innerste Kreis, die erste Dynamik, ist die Dynamik des Individuums oder des Selbst. Die hierauf bezogene Form der funktionalen Identität meint die etwas tautologisch anmutende Selbstverwirklichung im egoistischen Wortsinn. Konkret ist dies die bewusste und willentliche Identifizierung mit dem

28 Die Wahlverwandtschaft von liberaler Ökonomie und Darwinismus ist – schon mit Rückblick auf die Inspiration der Darwinschen Theorie durch die ökonomische Theorie von Malthus – eine klassische Beziehung, die, weil individualistisch fundiert, ohne jede Rassentheorie auskommt. Sozialdarwinistische Argumentationsfiguren sind der ethische Kerngehalt jedes radikalen Wirtschaftsliberalismus von Malthus und Spencer über von Hayek bis hin zu den so genannten „Reagonomics“, also dem Wiederaufleben des klassischen Wirtschaftsliberalismus der 1980er Jahre (vgl. Waibl 1989: 56ff, 198ff).

egoistischen Überlebensmotiv des immateriellen Selbst und allen existenziellen Selbsterhaltungsfunktionen und -handlungen. Das Erreichen eines substanziell asozialen Standpunktes ist also die Voraussetzung sozialer und evolutionärer Weiterentwicklung.

Etwas anschaulicher wird der Modus der Identitätsgewinnung auf den evolutionären Dynamiken durch Betrachtung der zweiten Dynamik, jene der sexuellen Fortpflanzung und der Familie. Eine individuelle Selbstverwirklichung auf der zweiten Dynamik heißt auch hier: Herstellen einer funktionalen Identität und zwar mit den universalen Überlebensfunktionen von Sexualität und Familie, i.e. eheliche Gemeinschaft, Kinderzeugung und -aufzucht. Dieses Prinzip der evolutionären Selbstverwirklichung durch Identifikation oder willentliche Adaption der „natürlichen“ oder „universalen“ Funktion der jeweiligen Dynamik gilt analog auf allen folgenden Dynamiken. Auf der dritten Dynamik geht es um die Identifizierung des Individuums mit der universalen Überlebensfunktion von nicht-familiären sozialen Organisationen. Die vierte Dynamik ist die Menschheit, die fünfte symbolisiert die nicht-menschlichen Lebensformen (Tiere und Pflanzen), die sechste ist das physikalische Universum, die siebte ist das „geistige“ Leben und die achte, auch als „Gottesdynamik“ bezeichnete Dynamik ist die „Unendlichkeit“.

Die evolutionären Funktionen der Dynamiken markieren zugleich die kumulativen Evolutionsstufen auf dem Weg zur totalen Freiheit oder der völligen individuellen Selbstbestimmtheit. Der höchste erreichbare Grad der irdischen Selbstbestimmtheit ist die subjektive Identifizierung mit allen evolutionären Überlebensfunktionen – was in der Konsequenz nicht nur das bestmögliche Überleben bedeutet sondern auch eine vollständige Reproduktion der gegebenen Realität sein muss.

Damit steht scheinbar der ganze gegebene Kosmos, bis hin zur subjektiven Identifizierung mit einer möglichen Gottesfunktion, als Selbstverwirklichungsraum zur Verfügung. Allerdings enthält das Hubbard-sche Schrifttum keine nennenswerten Ausführungen darüber, welche individuellen Handlungsformen dem Überleben der Dynamiken jenseits der dritten Dynamik dienlich sind.²⁹ Das heißt, nach etwaigen inhaltlichen Konkretisierungen der Funktionen der Dynamiken vier bis acht

29 Außerdem kann angemerkt werden, dass Hubbard schon eine Identifikation mit den „sozialen“ (und den anderen) Dynamiken erst oberhalb der Tonstufe 8,0 verortet (Hubbard 1952a: 6), während der auf das weltliche Individuum beschränkte Bestzustand der gegenwärtig beworbenen „Hubbard-Tabelle“ bei 4,0 endet. Ein sinngemäßes „Aufgehen“ des Individuums in sozialen Zusammenhängen ist also weit jenseits der materiellen „Realität“ angesiedelt (vgl. Kap. VI, 8.).

sucht man in Hubbards Ausführungen zumeist vergebens.³⁰ Soweit allerdings die Überlebensfunktionen der ersten drei Dynamiken inhaltlich gefüllt werden, findet man ein bemerkenswert konkretes und teilweise sehr traditionelles Sittengemälde, besonders für die zweite Dynamik (vgl. Hubbard, MS 1974 und Hubbard 1982a).

So schließt die „totale Freiheit“ des Individuums, die absolute Selbstbestimmtheit und die Selbstursächlichkeit für das eigene Leben und Schicksal, (beispielsweise) nicht die Möglichkeit ein, homosexuell zu sein, die Institution der Ehe abzulehnen oder Drogen zu konsumieren. Sie schließt es aus, Abtreibungen zu befürworten oder „Kommunist“ zu werden und sie schließt es aus, staatliche Interventionspolitik – Steuererhebungen, Sozialpolitik – gut zu heißen oder politisch revolutionär zu denken. Selbstbestimmte Ursache sein, bedeutet weder arm, bedürftig oder unerfolgreich sein zu wollen,³¹ noch umfasst es die Freiheit, nicht spielen oder nicht gewinnen zu wollen, keine Kontrolle über seine soziale Umwelt anzustreben oder auch „Mitleid“ (*sympathy*)³² als rationales Handlungsmotiv anzugeben. Denn mit dem inneren Ziel des Überlebens, ist die Freiheit des Individuums auf jene Handlungs- und Verhaltensweisen reduziert, die in den Funktionen der Dynamiken vorgegeben sind und die „objektiv“ zum Überleben beitragen.

Persönlichkeitsentwicklung auf der ersten Dynamik: Die Pflicht zur materiellen Selbstsorge

Auf der ersten Dynamik ist damit eine erfolgreiche Selbstsorge gemeint, die nicht nur die Beachtung der eigenen körperlichen Gesundheit einschließt (also z.B. Drogenkonsum, gleichgeschlechtliche oder wahllose Sexualkontakte ausschließt) sondern die zwangsläufig im Rahmen der

-
- 30 Einige wenige Bemerkungen, wie zum Beispiel Hubbards Ausführung über die Probleme der Menschheit mit der Atombombe (vgl. Hubbard 1957a) ausgenommen. In „Accent on Ability. New Trend Takes Form“ stellt Hubbard klar, dass erst die umfassende Herstellung von „Fähigkeit“ (*ability*) auf den ersten drei Dynamiken die Voraussetzung sei, um überhaupt an die Verwirklichung der „One-World“ zu denken (Foundation Bulletins, Vol. 1, No.3, December 1954 in TB 1979, Vol. II: 106ff).
 - 31 Man findet analoge kulturwertperspektivische Restriktionen in den Erfolgsphilosophien des positiven Denkens, etwa: „Armut als geistige Krankheit“ oder die radikale Eigenverantwortlichkeit für jede Form des individuellen oder sozialen Misserfolges (Huber 1971: 145ff, Scheich 1997: 88, 91f).
 - 32 Hier handelt es sich laut Hubbard um einen wesentlich abberierenden Sachverhalt, der sich vor allem zu Ungunsten des Mitleidempfängers ausdrückt, da dieser durch eine Mitleidshandlung in seiner Selbstbestimmtheit reduziert wird (Hubbard 1975b: 488).

konkreten sozialen und kulturellen Bedingungen stattfinden muss. Von besonderer Bedeutung scheint dabei die individuelle Anpassung an die Werte der modernen Arbeits- und Leistungsgesellschaft, denn das MEST-Universum sei so „geplant“, dass Arbeit nötig sei um „zu haben“ (Hubbard 1953a: 15). Das Leben bestehe, so Hubbard, „zu sieben Zehntel aus Arbeit“ (1956b: 15). Nur wer arbeitet sorgt für sich selbst, weshalb ein Zuwiderhandeln gegen die Pflichten am Arbeitsplatz (z.B. durch Unpünktlichkeit oder Diebstahl) vor allem eine selbstschädigende Handlung ist, weil mit einer möglichen Entlassung wegen dieser Verfehlungen zu rechnen ist, was dem Gebot der Selbstsorge abträglich ist.

Auch „Urlaub und Spiel“ wären schon immer ein „Fluch für den Menschen“ gewesen (ebd. 33), denn das Leben könne sich – so Hubbard weiter – nur durch „harte Arbeit“ zu einem „besseren Zustand“ entwickeln (ebd.: 34) und eine „Erschöpfung durch Arbeit“ sei „unmöglich“ (ebd.: 86f). In „unserer Zivilisation“ sei Arbeit das „stabile Datum unserer Existenz“ (ebd.: 36) und die Wichtigkeit von Arbeit sei daran zu ersehen, dass „Leute, die nichts zu tun haben, Leute ohne Ziel [...] sehr leicht neurotisch oder geisteskrank [werden]“ (ebd.: 15, 34): „Der gemeinsame Nenner aller Neurosen, Psychosen, Aberrationen und psychosomatischer Krankheiten ist ‚kann nicht arbeiten‘“ (Hubbard 1955b: 71). Große „Revolutionen“ seien letztlich aus der „Unfähigkeit der Masse zur Arbeit“ entstanden, einer Masse, die aus einem Mangel an Arbeit „wahnsinnig“ geworden sei (Hubbard 1956b: 34). So seien zum Beispiel „Verbrecher“ notorisch arbeitsunfähig – nicht aber weil sie es so gewollt haben, sondern weil sie in frühesten Jugend oder ihrer Kindheit am Arbeiten gehindert wurden, also nicht am Leben der Arbeitsgesellschaft teilhaben durften. Das Verbrechen ist dann lediglich die „Rache“ an der Gesellschaft für das ihnen erteilte Arbeitsverbot (ebd.: 32).³³

Analog gilt dies für Jugendkriminalität (ebd.: 84ff), denn das moderne Verbot der Kinderarbeit (welches Hubbard allerdings als „human“ und „von den besten Absichten“ getragen sieht) versperre Kindern und Jugendlichen den Zugang zur Gesellschaft, wodurch ihnen das Gefühl vermittelt werde, dass sie nicht gebraucht würden.³⁴ Tatsächlich hätten

33 Dies ist das Grundlagenwissen des Criminon-Rehabilitationsprogrammes für Straftäter, das in dieser Weise ein moralisches Reintegrationsangebot in die Kulturwertperspektive der Leistungs- und Arbeitsgesellschaft ist. Das physische Gefangensein ist eine völlige Abwesenheit von Selbstbestimmtheit – und das individuelle Ertragen einer öffentlichen Fürsorge verringert das identitäre Selbstbewusstsein bis zum absoluten Nullpunkt.

34 Im öffentlichen Diskurs ist Hubbard vielfach vorgeworfen worden, dass er zwischen Kindern und Erwachsenen keinen Unterschied mache. Dies ist teilweise richtig (vgl. Hubbard 1951e: 9f, ders. 1965a: 47ff), meint aber in der Hubbardschen Sichtweise nicht nur, dass Kinder Verantwortung und

die „größten Bürger“ schon sehr früh mit Arbeiten angefangen und die „anglo-amerikanische Zivilisation“ hätte ihren höchsten Aktivitätsgrad durch jene erfahren, die „von zwölf Jahren an, auf Bauernhöfen eigene Pflichten zu erfüllen hatten, und einen festen Platz in der Gesellschaft einnahmen“ (ebd.: 85).

**Persönlichkeitsentwicklung auf der zweiten Dynamik:
Die sittlichen Pflichten des protestantischen Weltbildes.**

Die Überlebensfunktion der zweiten Dynamik korreliert mehr oder weniger deutlich mit den traditionellen Sittengesetzen der WASP-Kultur. Jedenfalls ist die Persönlichkeitsentwicklung hier schlicht die Anpassung an ein keusches Verständnis von „normaler“, i.e. der Kinderzeugung dienenden Sexualität sowie eine (christlich) traditionelle Vorstellung von Ehe und Familie. Hier war es im Übrigen vorgeblich Hubbards dritte Ehefrau, Mary Sue, die für eine schriftliche Fixierung der spezifischen Funktionen des familiären Zusammenlebens gesorgt hat (vgl. Hubbard, MS 1974).

So habe sich die Frau um Haus und Familie zu kümmern, zu kochen, im finanziellen Rahmen des Mannes zu leben und zu planen. Im weiteren sollte die Frau einkaufen, Kinder erziehen, das Haus aufgeräumt, nett und sauber halten, waschen und bügeln. Eine Frau muss den Mann durch das Schaffen einer angenehmen häuslichen Umgebung unterstützen, ihn ehren und respektieren, Interesse an seiner Arbeit zeigen, ihn ermutigen und sich selbst seinen Entscheidungen unterordnen. Sie muss sich um die Familienplanung kümmern, den Ehemann bei disziplinarischen Handlungen gegenüber den Kindern unterstützen, sich selbst sauber, attraktiv und fraulich halten (was nicht heißt nicht „glamourös“ zu sein, aber z.B. dem Mann auf keinen Fall am Morgen mit Creme im Gesicht oder Lockenwicklern gegenüber treten). Außerdem muss die Frau ein Beispiel für die Kinder sein, die Töchter zu Frauen und Ehefrauen zu erziehen, den Jungen erklären, was eine Frau ist, bei der schulischen Erziehung helfen und mit ihrem Mann „wachsen“ (alles ebd.: 7ff).

Pflichten übernehmen sollen, sondern auch dass Kinder die gleichen Rechte gegenüber Erwachsenen haben sollten, wie Erwachsene untereinander. „Child dianetics“ (Hubbard 1951e) ist insgesamt ein eher libertäres Werk, das an vielen Stellen aber auch an Grundzüge der Antipädagogik erinnert. Vgl. dazu einerseits die Anmerkungen der Aussteigerin Jacobi, die sich über den Anarchismus der scientologischen Kindererziehung beklagt (1999: 70f) mit den Anmerkungen der Aussteigerin Hraby, die sich über die autoritäre Gängelung der scientologischen Kinder beklagt <http://www.ilsehruby.at/Scientologykinder.html> vom 12.01.2004.

Auch die familiären Funktionen des Mannes sind wenig überraschend: Er muss Geld verdienen, ein Heim bereitstellen, die Familie mit Nahrung und Kleidung versorgen und die wesentlichen Entscheidungen treffen – wenn zum Beispiel die Namensgebung der Kinder nicht im Konsens mit der Frau geschehen kann, dann gilt: „his word is final“ (ebd.: 13). Der Mann ist Familienoberhaupt, muss ein Beispiel für die Kinder sein, die Söhne zu Männern erziehen und den Töchtern das Bild eines richtigen Mannes vermitteln; er muss die „normalen“ handwerklichen Tätigkeiten übernehmen (häusliche Reparaturarbeiten aller Art) seiner Frau Liebe, Vertrauen und Freundschaft vermitteln sowie seine Familie schützen. Der Mann ist verantwortlich für das Aufrechterhalten der Disziplin im Haus, er sollte die Familiepapiere in Ordnung halten und die finanziellen Angelegenheiten der Familie regeln. Überdies sollte er „menschlich sein“ und alle Dinge zur beiderseitigen Zufriedenheit regeln, mit seiner Frau „wachsen“ und ihr zuweilen kleine Präsente machen (alles ebd.: 13ff).

Anhand dieses Kataloges wird deutlich, dass die Selbstverwirklichung auf der zweiten Dynamik wenig mit einem Zugewinn an individueller Freiheit zu tun hat, sondern im Gegenteil eine Anpassung an die festgelegten Überlebensfunktionen der zweiten Dynamik bedeutet, und dass diese in der Summe ein Abbild des sittlich-moralischen Kanon in der protestantischen Vorstellungswelt der WASP-Kultur meint.³⁵

Persönlichkeitsentwicklung auf der dritten Dynamik: Berufspflichten und „corporate identity“

Die Selbstverwirklichung auf der dritten Dynamik, also die individuelle Adaption der evolutionären Überlebensfunktion von sozialen Gruppen weist zunächst einen starken scientologischen *bias* auf, weil Hubbard fast alle Konkretisierungen in Bezug auf die Scientology-Organisation unternimmt.

Soweit ein Individuum sich bis zur überfamiliären sozialen Existenz individualisiert bzw. selbstverwirklicht hat, adaptiert es das objektive Überlebensziel der (seiner) sozialen Gruppe als sein eigenes, was sich – wie gesagt – zumeist unverkennbar als das Überlebensziel der Scientology-Organisation darstellt. Die sich daraus ergebenden Freiheitsbe-

35 Obwohl diese traditionelle Wertprogrammatisierung in der scientologischen Eigenwerbung noch immer eine sehr relevante Rolle spielt, scheint sie in der Praxis vergleichsweise unbedeutend zu sein. So sind ein Großteil der Scientology-Anhänger gerade auf den höheren Ebenen Frauen – die keineswegs als unbedarfte „Heimchen“ oder Steigbügelhalter ihres erfolgreichen Ehemanns sondern eher als erfolgreiche Karrierefrauen auftreten.

schränkungen sind vergleichsweise umfassend und wurden nicht erst in der später viel diskutierten „Ethik“ sondern schon sehr früh von Hubbard in einem 18 Punkte umfassenden „Credo“ des „wahren Gruppenmitgliedes“ beschrieben.³⁶ Ohne diese im Einzelnen hier aufzählen zu wollen, handelt es sich dabei um eine idealtypische Form des *corporate identity*. Das ideale Gruppenmitglied teilt die Ideale, die Ethik und die logischen Grundlagen (*rationale*) der Gruppe. Es fühlt sich in *jeder* Hinsicht verantwortlich für *alle* Gruppenbelange und es „besteht“ auf sein Recht, einen aktiven Beitrag zum Überleben der Gruppe zu leisten,³⁷ so dass es im letzten Punkt des Credos zusammenfassend heißt: „The performance of duty at optimum by every member of the group should be understood by the group member to be the best safeguard of his own and the group survival“³⁸

Dies ist der Kern der mit der Persönlichkeitsentwicklung einhergehenden Freiheitsrestriktionen auf der dritten Dynamik. Insoweit ist die Determinierung des Individuums in einer sozialen Gruppe schon lange vor der offiziellen Ethik vergleichsweise „total“. Entscheidend ist aber auch hier die subjektive Sichtweise auf dieses individuelle Sein-als-Gruppe, denn die willentliche Adaption von Verantwortung für die Gruppe gilt als eine herausragende Individualisierungs- und Persönlichkeitsleistung. Das Erfüllen von bestimmten Funktionen beruht nicht auf Autorität und Gehorsam, weil der individuelle Beitrag zur Verfolgung des Selbstbestimmungs- und Überlebensinteresse der Organisation für den einzelnen Mitarbeiter der Ausweis einer fortgeschritten Persönlichkeitsentwicklung ist, die sich in der individuellen Fähigkeit zur professionellen Ausführung von übertragenen Aufgaben und Funktionen manifestiert.

Mit der faktischen Beschränktheit des scientologischen Wirklichkeitsmodells auf die ersten drei Dynamiken wird deutlich, dass das kosmologische Funktionswissen über die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung in praktischer Hinsicht an den sozialen Grenzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit endet und insoweit eher als universale Soziologie zu verstehen ist. Gewichtet man darüber hinaus das Verhältnis der Ausführungen über die sozialen Dynamiken gegenüber der individualistischen Dynamik, dann stellt man fest, das erstere vergleichsweise selten

36 „The Credo of a True Group Member“, January 1951, ohne weitere Angaben in TB 1979 Vol. I: 94.

37 Hubbard setzt diesen fünften Punkt der Gruppenlogik in den Gegensatz zum Wohlfahrtsstaat, in dem es dem einzelnen „verboten“ werde, seinen Beitrag zu leisten (ebd.: 94).

38 Ebd.: 95. In Hubbard 1976a (690f) findet sich ein noch pathetischerer Ehrenkodex.

behandelt werden. Kern aller Selbstverwirklichungsbestrebungen bleibt ohnehin stets das asoziale Ich – wenn man so will, das radikalisierte liberale Individuum – denn auch die sozialen Formen der Selbstverwirklichung sind und bleiben mit dem Nutzenvorteil für das individuelle Überleben verbunden.

5. Die Phänomenologie des scientologischen Wirklichkeitsmodells

Im Gegensatz zur religiösen Phänomenologie, die nur wenige ideelle Entsprechungen im scientologischen Schrifttum hat, stehen die Erscheinungsformen von Scientology als Wissenschaft und/oder als Technologie auf einem breiten ideellen Fundament. Keine der Hubbardschen Monographien, und auch kaum eine Werbeschrift, entbehrt des Hinweises auf den streng wissenschaftlichen Charakter, sowohl der dianetischen wie auch der scientologischen Weltanschauung, der jeweils zur Anwendung kommenden Methoden und Techniken, der Hilfsmittel (usw.). Hubbard stellt wiederholt klar: „There are no tenets in Scientology which cannot be demonstrated with entirely scientific procedures“ (Hubbard 1956a: 79). Und daraus ergeht die Behauptung der Funktionalität der scientologischen Techniken, i.e. des scientologischen Produktes: „Scientology can and does do exactly what it says it can do“ (ebd.: 133).³⁹

5.1 Scientology als Wissenschaft

Die ideelle Grundlage des Anspruchs, eine naturwissenschaftlich begründete, exakte und empirisch fundierte Seelen- oder Geisteswissenschaft⁴⁰ zu sein, ist von Beginn an ein zentraler Aspekt des scientologischen Selbstverständnisses. Schon für die Dianetik reklamiert Hubbard

39 Freilich stimmt diese Behauptung allenfalls bei Grundlegung des internen Wirklichkeitsverständnis, das jedes Versagen der Techniken als individuellen Anwendungsfehler ausdeutet, nie aber der Theorie anlastet. An dieser Stelle weist Scientology strukturelle Ähnlichkeit zu therapeutischen Wissenschaftstheorien auf, denn auch dort geht die Praxis der Theorie voraus, die erst „im Nachhinein die Begründung für den Erfolg oder Misserfolg der therapeutischen Behandlung liefern kann“ (Gärtner 1998: 227, vgl. auch Grünbaum 1986: 355).

40 Die „humanities“ sind das, was Hubbard als „Geisteswissenschaft“ interpretiert (1955b: 25f). Gemeint ist dies im Sinne einer anthropologischen Wissenschaft über die Funktionen des menschlichen Geistes, i.e. des Bewusstseins (Scientology) und des Verstandes (Dianetik).

den positivistischen Standpunkt, also: Ausschluss jedes „mystischen Hokuspokus“, Verzicht auf „Abstraktion“, Beschränkung auf den Bereich des „Existierenden“ und auf „endliche Faktoren“ (Hubbard 1950b: 14ff). Und nirgendwo wurde diesem Anspruch mehr Rechnung getragen als schon im „Buch Eins“. Gänzlich im naturwissenschaftlichen Jargon verweist Hubbard dort stets auf „experimentelle“ oder gar „klinische“ Überprüfungen seiner Theorie (Hubbard 1950a: 20, 21, 66, 68, 110, 122, 158), die durch Schilderung einer Fülle von Fallbeispielen ergänzt werden.⁴¹ Geachtet wurde, so Hubbard, bei den Überprüfungen auf „strenge Versuchsbedingungen“ (ebd.: 20, 110); sogar von „Labortests“ ist die Rede (ebd.: 83, 123, 137).

Die Untermauerung der Theorie erforderte eine Sichtung und Auswertung enormer Datenmengen, systematische Beobachtung (ebd.: 96, 158), und die Anwendung dianetischer Methoden – die auf der Gültigkeit der Axiome der dianetischen Theorie beruht – liefere keine Vermutungen oder Glaubenssätze, sondern „wissenschaftliche Tatsachen“ (ebd.: 73, 75, 95, 99, 101, 172, 196, 200, 205, 210, 216); sie sei „in der Praxis bewiesen“ (95) und habe deswegen eine 100%ige Erfolgsquote aufzuweisen (ebd.: 120, 122, 142, 484).

Der Anspruch eine positive Wissenschaft zu sein, war (und ist) von so überragender Bedeutung, dass er einen eigenständigen Teil der Glaubensaxiomatik bildet. In den 1951 veröffentlichten Logiken⁴² reformuliert Hubbard die Grundzüge einer pragmatisch-positivistischen Erkenntnistheorie als universaler Voraussetzung für jede Art von Wissen oder Verstehen (vgl. CSI 1993b: 594ff).

Der Auffassung, dass Wissen nichts anderes ist, als das Vorhandensein von Daten bzw. in einer Relation von Daten besteht (Logiken 1 und 2), folgt die Klarstellung, dass hiermit ausschließlich positives, also erfahrbares und messbares Wissen gemeint ist und nur dieses empirische Wissen von wissenschaftlicher Relevanz ist (Logik 3 und 4). Dass über dieses Wissen nur kommuniziert werden kann, wenn Begriffe „definiert“ sind, ist der Inhalt der fünften Logik und Elementarwissen jeder

41 Das Buch entbehrt allerdings der Nachweise über tatsächlich durchgeführte Experimente und es enthält auch keine nachprüfbaren Dokumentationen hinsichtlich der Versuchsbedingungen. Insofern genügt es nach gegenwärtig gültigem Wissenschaftsverständnis keinen wissenschaftlichen Ansprüchen. Eine Einordnung als gewöhnliche Belletristik hingegen wäre ebenso unangebracht; aus heutiger Sicht würde man es wohl am ehesten dem Sachbuch-Genre zuordnen. Ähnlich sind auch die „wissenschaftlichen“ Fallstudien in Bezug auf die scientologischen Reinkarnationsannahmen zu lesen (Hubbard 1960: passim; vgl. dazu Hummel 1991).

42 Hubbard 1951a: 17ff, 145. Vgl. dazu die Darstellung (vor allem über Sinn und Zweck) der Logik von Aristoteles bei Durant (1928: 67ff).

akademischen Grundausbildung, ebenso wie die Ansicht, dass „Absoluta unerreichbar sind“ (Logik 6), mithin empirische Erkenntnis immer relativ oder vorläufig ist (Logik 7 und 12). Die Logiken 8 bis 13 beschäftigen sich mit den Möglichkeiten der Bewertung und Klassifizierung von Daten, bzw. ihrer Problemlösungskapazität. Die Objektivität von Erkenntnissen werde dabei durch den Einfluss von „Willkürfaktoren“ (nicht auf Naturgesetzen sich gründenden Faktoren, wie etwa subjektiven Betrachtungen) negativ beeinträchtigt (Logiken 14 – 17). Logik 18 und 19 sind pragmatischer Natur und beziehen sich auf die Nützlichkeit oder Verwertbarkeit von Erkenntnissen, die nur dann vorliege, wenn diese zur Erklärung, bzw. zur Prognose von Phänomenen beitragen. Dass die Wissenschaft „als ein großes System geordneter Daten betrachtet werden [kann]“ und mittels Deduktion und/oder Induktion ihre Erkenntnisse gewinnt (Logik 20) ist eine erkenntnistheoretisch korrekte Beschreibung. Gleiches gilt für die Bemerkung, dass die Mathematik im wesentlichen eine auf axiomatischer Grundlage beruhende symbolische Lösungsmatrix zur wissenschaftlichen Datenverarbeitung ist (Logik 21).

Es folgt die anthropologisch-subjektivistische Begrenzung und implizit die erneute Betonung des dianetischen Wissens. Der Ausgangspunkt zur Lösung aller Probleme sei der Mensch, der alle Formen und Methoden des Wissens hervorgebracht hat und mittels Verstandestätigkeit in der Lage ist, alle empirisch nachweisbaren Probleme zu lösen (Logik 22 – 24).

Die Logiken entsprechen also nominal den Grundlagen einer (heute nicht mehr ganz) modernen,⁴³ positivistischen Erkenntnistheorie mit stark pragmatischem Einschlag; einer Betrachtungsweise für die es optimistisch heißt, sie sei geeignet, „irgendein beliebiges Problem zu verstehen und zu lösen“ (vgl.: CSI 1993b: 594).⁴⁴ Damit werden die positivistischen Wissenschaftskriterien, vor allem die quantitative Messbarkeit, zur universalen Erkenntnis- und Lösungsmatrix der sozialen Wirklichkeit erklärt.

43 Mit „moderner“ Wissenschaft ist hier stets das zu Hubbards Zeiten geltende, also das aus postmoderner Sicht längst veraltete, naturwissenschaftliche Wissenschaftsverständnis gemeint, also ein weltbildkonstituierendes Wissenschaftsverständnis, ein metaphysikfreier und nicht-subjektiver, i.e. ein positivistischer und materieller Objektivismus, mündend in Funktionalismus und „Technomorphismus“ (vgl. Koslowski 1988: 32, 33ff).

44 Natürlich gelten die Logiken nicht als jenes universitäre Grundlagenwissen, das in jeder modernen Wissenschaftsdisziplin in den ersten Semestern vermittelt wird, sondern – wie fast alle Hubbardschen Erkenntnisse – als originäre Erkenntnisse und Ergebnisse der Hubbardschen Forschungstätigkeit.

Die Einführung des immateriellen theta, bzw. des Thetanen hat zu keinerlei Änderungen oder Relativierung des positivistischen Wissenschaftsanspruches geführt – was bei genauerer Betrachtung der Axiome auch nicht nötig ist. Weil *theta*, soweit es die Lebensphänomene betrifft, immer eine empirische Gestalt angenommen hat und in dieser Wirkung auf die Materie ausnahmslos den physikalischen Naturgesetzen unterworfen ist, lassen sich alle Lebenserscheinungen auch im engeren Betrachtungsrahmen der naturwissenschaftlichen Gesetze erfassen und vermessen. Dieses ist das Weltbild des Positivismus: die faktische Irrelevanz von möglicherweise überpositiven Ursachen und die Beschränkung auf das positiv Gegebene und die Naturgesetze.

Die intellektuelle Kernaussage des scientologischen Wirklichkeitsmodells in Bezug auf die „Realität“ ist, kurzgefasst, dass die „ratio“ (der Verstand) die Beschränkung auf das intersubjektiv Erzeugte, welches das empirisch Gegebene (das „Messbare“) ist, gebietet. Menschliche „Vernunft“ ist folglich darauf beschränkt, die der gegebenen Realität zu Grunde liegenden objektiven Funktionsgesetze kraft rationaler Fähigkeiten zu erkennen und praktisch zur optimalen Lebensgestaltung anzuwenden

5.2 Scientology als Technologie

Praktisch noch bedeutsamer als der Anspruch, eine positive Wissenschaft zu sein, ist seit jeher das scientologische Selbstverständnis als „Technologie“, das bei genauerer Betrachtung die Grundlage des wissenschaftlichen Selbstverständnisses ist. Alle Hubbardschen Theoreme und Phrasen sind in deutlicher Abgrenzung gegenüber „nutzlosem“, und dies meint nicht nur das spekulative, sondern auch das rationalistisch-abstrakte Wissen, formuliert (vgl. CSI 1994: 789ff). So findet sich das Diktum des Pragmatismus, dass Wahrheit, die nichts nützt, keine Wahrheit ist,⁴⁵ von Hubbard nicht nur in den Logiken reformuliert: „A science is not a science unless it is practical. A theory is no good unless it works“ (Hubbard 1956a: 21). Die Hubbardschen Aussagen über Zweck, Nutzen und Funktionalität des scientologischen Wissens sind kaum einzeln zählbar, und sie finden sich auch gegenwärtig stets als Leitzitate aus

45 „Als Kriterium der Wahrheit bzw. Gültigkeit von Erkenntnissen wird die praktische Brauchbarkeit, der praktische Nutzen bzw. Erfolg dieser Erkenntnisse genannt. Erkenntnisse müssen der Bewältigung der praktischen Probleme dienen. Wahr ist das, was sich in der Bewältigung der Lebenspraxis bewährt“ – so das Lexikon über das Wahrheitsverständnis des Pragmatismus (Ulfig 1993: 330).

den Hubbardschen Schriften in den scientologischen Werbebotschaften.⁴⁶

Laut Hubbard ist das gesamte scientologische Wissen vom „ingenieurwissenschaftlichen“ Standpunkt aus entwickelt (vgl. Hubbard 1951b: I, 42).⁴⁷ In dieser Perspektive ist es nicht entscheidend, so Hubbard, „warum“ oder „wie“ eine Sache ablaufe, sondern „dass sie abläuft“ (Hubbard 1950b: 61). Wenn „etwas“ funktioniert, dann erweist sich darin, dass „es“ funktioniert zugleich auch als auf wahrer (naturwissenschaftlicher) Grundlage beruhend; sonst würde „es“ nicht funktionieren. Ganz im Sinne Heideggers, ist die sich notwendig auf richtigem Wissen gründende, funktionierende Technik das Medium, in dem sich die Wahrheit (zumindest teilweise) „entbirgt“ (Kosowski 1988: 2). Dies ist der „philosophische“ Kern und die Legitimität der scientologischen Wissenschaft (Dericquebourg 1998: 173), deren Wahrheit aus der Funktionalität des Produktes, i.e. der dianetischen Therapie gefolgert worden ist.

In der Sichtweise von Scientology als Technologie ist Wahrheit in allem zu entdecken, was funktioniert – und weil schon die dianetische Therapie perfekt funktionierte, müssen die theoretischen Grundlagen auf denen die Funktionalität beruht (unabhängig von ihrer Benennung) „wahr“ sein. In der Hubbardschen Beweisführung für die Existenz der „Dynamiken“ heißt es beispielsweise: „The proofs of the existence of these dynamics are contained in the workability of the processes which developed from them“ (1951g: 23). So gilt für Scientology insgesamt: Scientology funktioniert, weil es Scientology gibt und Scientology existiert, weil die Technik funktioniert (vgl. CSI 1993b: 139).

In gewisser Weise lässt sich Wahrheit auch herstellen, nämlich dann, wenn etwas zum Funktionieren gebracht wird. Schon für die Dianetik wurde gegenstandslos bestimmt, dass das Ziel ihrer Anwendung das Hervorbringen einer „Sache mit hoher Funktionsfähigkeit“ (Hubbard 1950b: 19) sei. Die Funktionalität oder das Funktionieren einer beliebigen Sache (einer Technik, eines Prozesses, einer Handlung oder eines spezifischen Wissens) benötigt letztlich keine weitere Rechtfertigung sondern ihre Wahrheit bestätigt sich im Funktionieren selbst. Dies er-

46 „Da ich [Hubbard, Anm. G.W] niemals gesehen habe, daß Weisheit, die man für sich behält, irgendeinen Nutzen bringt [...] werde ich Zeit meines Lebens weiterhin schreiben, arbeiten und lehren“. [...] „Sie [die Weisheit, Anm. G.W] gehört denjenigen, die sie verwenden können, um sich selbst und anderen zu helfen“ (CSI 1990a: 6). „Glück liegt darin sich mit lohnenden Aktivitäten zu beschäftigen“ (CSI 1995b: 20).

47 Womit bei genauerer Betrachtung die noch immer primäre Bedeutung des dianetisch-technischen Wissens, also des Wissens über die Funktionsweise des menschlichen Verstandes, bestätigt wird.

klärt, weshalb sogar die scientologische „Ethik“ unter dem Begriff einer Technologie firmiert (Hubbard 1968: 25). Die Frage, „warum“ etwas funktioniert ist für den Nutzer einer Technik (den Käufer des Produktes) ohnehin sekundär – weil dies die Funktionalität einer Technik nicht beeinträchtigt: Das Funktionsprimat im scientistischen Weltbild benötigt keine soziale Sinnstiftung (vgl. Gnoisdorsch 1992: 198). Das ist das Kernverständnis der Legitimität des Auditing (des scientologischen Produktes), an das man als Produktanwender nicht „glauben“ muss, weil es sich in seiner Funktionalität beweist.⁴⁸

Mit Blick auf die oben genannten Axiome sind Wahrheit und Funktionalität freilich nicht sinnlos, denn sie unterstehen einem übergeordneten Zweck, nämlich dem evolutionären Lebens- bzw. Überlebenszweck. Da der Mensch als Lebenserscheinung selbst ein unmittelbarer Träger dieses Lebenszweckes ist und er darüber hinaus über die rationalen Fähigkeiten verfügt, diesen Zweck in Form der Selbsterkenntnis als unmittelbaren Selbstzweck zu begreifen, wird er zum aktiven Kampfgefährten des evolutionären Fortschrittes. Als am weitesten entwickeltes Lebensphänomen verfügt er über die Möglichkeiten (das naturwissenschaftlich-technische Wissen und den funktionierenden Verstand), MEST willentlich in erdachte Formen zu bringen (Werkzeuge, Maschinen, Kunstwerke usw.). Dadurch kann er in Form des materiellen Fortschritts aktiv jene Bedingungen erzeugen, mit denen *theta* immer weitere Möglichkeiten zur Eroberung oder Strukturierung des physikalischen Universums eröffnet werden (Hubbard 1955a: 5f). Dieser Zusammenhang – in der Dianetik sehr zutreffend als Erzeugung von (materieller) Kultur gefasst (Hubbard 1950a: 43) – ist von großer Bedeutung, denn die Strukturierung und Ordnung des materiellen Chaos ist der evolutionäre Auftrag schlechthin.

Es verdient angemerkt zu werden, dass Technik bei Hubbard also dezidiert moderne Technik ist. Nicht: Nachahmung der Natur sondern materielle Realisierung von gesellschaftlichen, i.e. individuellen Zwecken und damit die Realisierung von evolutionär-kulturellem Fortschritt. Darin erklärt sich die überbordende Verwendung technologischer Termini im scientologischen Wirklichkeitsmodell, denn Technologien und Techniken sind die zivilisatorischen Mittel, mit denen das Leben in der materiellen Welt „überlebt“. Die Überlegenheit des geistigen Menschen über seine materielle Umwelt manifestiert sich in der technischen Herrschaftsdemonstration, in der Anwendung von funktionierender Technik

48 Malko vermerkt dazu: „[I]n all the million words which followed the appearance of *Dianetics*, in all the contradictions and verbal gymnastics [...] Hubbard has managed to sustain his dedication to this one specific notion of validity-through-workability“ (1970: 48).

zum Zweck des Überlebens. Der Techniker bzw. der Auditor („The auditor is essentially a technician“, Hubbard 1951f: 11) wird als Herrscher über das MEST-Chaos zum symbolischen Welt- und Menschheitsretter.⁴⁹

5.3 Scientology als „Naturwissenschaft des Geistes“

Jenseits der Hubbardschen Bemühungen, die Scientology-Organisation als Religion und Kirche in den entsprechenden gesellschaftlichen Legalstrukturen zu verorten, ist dieses Bemühen in Bezug auf seine grundlegenden Ideen nicht zu erkennen. Hier stechen überall die Paradigmen von rationaler Erklärung und empirischer Methodologie, von zwingender Wahrheit und Allgemeingültigkeit hervor. Es handelt sich aus phänomenologischer Sicht also nachgerade um den Idealtyp eines scientistischen Wirklichkeitsmodells.⁵⁰

Was den scientologischen Szientismus besonders macht, ist sein immaterieller Gegenstand – Geist, Seele oder Psyche – weshalb Scientology, ungeachtet aller gegenteiligen Behauptungen,⁵¹ notwendig in einem praktischen Konkurrenzverhältnis zu den legitimen, i.e. gesellschaftlich institutionalisierten Geistes- oder Seelenwissenschaften und deren Produkten stehen muss.⁵² Namentlich mit Religion und Psychologie teilt die scientologische Wissenschaft den Gegenstand, und ebenso wie diese sucht sie einen erklärenden, verstehenden und heilenden Bezug zur spirituellen, seelischen oder psychischen Dimension des Menschen. Aber in beiden Fällen ist es eine Form der positivistischen Rationalisierung, die Scientology von ihnen trennt, denn Hubbard behauptet, dass der scientologische Zugang zum Gegenstand nicht subjektiv oder glaubensbasiert,

49 Das ideale, selbstbestimmte oder freie Individuum wäre also der praxisorientierte Naturwissenschaftler, kurz: der Techniker oder Ingenieur – eine Idealbestimmung, die erneut bemerkenswerte Parallelen zum biographischen Selbstverständnis Hubbards aufweist.

50 Zum Szientismus in Bezug auf Scientology schon Wilson 1970 (163ff); allgemein zum Szientismus als Ideologie des Positivismus: Katasonov (1992: 177f, 180f) oder des Szientismus als Ideologie der Moderne: Koslowski (1988:33ff).

51 „Don't confuse this science [Scientology, G.W.] with psycho-therapy, psychosis or neurosis. Just because it handles these easily for the first time in history is no reason it is devoted to the lame, the halt and the aberrated (Hubbard 1951g: 10). „If we can accomplish psychotherapy, this does not mean that we are psycho-therapists“ (PAB 1954, No. 32 v. 7.8.1954 in TB 1979, Vol. II: 74).

52 Whitehead vermerkt mit Recht: „Scientology literature portrays Scientology as in direct competition with the psychiatric establishment for legitimacy and ideological allegiance“ (1987: 40). Auch Nepodil sieht eine solche Konkurrenz (1996: 305ff).

sondern objektiv, weil auf naturwissenschaftlicher Grundlage basierend, ist.⁵³ In dieser Sichtweise vermeint Hubbard sowohl die Ziele aller Religionen verwirklicht (Hubbard 1955a: 180) als auch die Psychotherapie auf eine rationale Grundlage gestellt zu haben (Hubbard 1955a: 277).

Ungeachtet der Frage, ob oder inwieweit Scientology tatsächlich dem formalen Anspruch einer „precise and exact science, designed for an age of exact sciences“ (Hubbard 1956a: 11) standhalten kann,⁵⁴ ist die Phänomenologie des scientologischen Wissens, die einer modernen, i.e. naturwissenschaftlich fundierten und empirischen „Geisteswissenschaft“ mit funktionierender (Heilungs-)Technologie. Und es ist dieser „moderne“ Charakter, aus dem heraus die Autoritäts- und Legitimitätsansprüche des scientologischen Wirklichkeitsmodells behauptet werden.

6. Die Naturgesetze der amerikanischen Kultur

Soweit die Glaubensgrundlagen des scientologischen Wirklichkeitsmodells einer verstehenden Interpretation bedurften, so kann zusammenfassend gesagt werden, dass es sich dabei wesentlich um eine Reformulierung von kulturwertperspektivischen und anthropologischen Grundannahmen in naturwissenschaftlich-technischer Gesetzes- und Funktionsterminologie handelt. Nun liegt es nahe anzunehmen, dass die Erhebung moderner Weltanschauungsparadigmen, nebst der traditionellen Werte und Normen der WASP-Kultur, in den Status kosmologischer Wahrheiten, i.e. naturwissenschaftlich erwiesener Überlebenszwecke, nicht so sehr dem „Reagenzglas“ abgerungen ist, wie es Hubbard für alle seine Erkenntnisse behauptet, sondern eine schlichte Apotheose der wesentlichen Grundzüge amerikanischer Normalitätsvorstellungen in der Mitte des 20ten Jahrhunderts.

Vor diesem Hintergrund ist es durchaus vielsagend, wenn Hubbard schon in der Einführung zur Dianetik – dessen Adressat der amerikanische Normalbürger⁵⁵ war – orakelt: „Sie werden beim Lesen finden, dass

53 In Bezug auf die moderne materialistische Psychologie ist das natürlich alles andere als eine Abgrenzung.

54 Da Hubbard die Voraussetzungen eines wissenschaftlichen Diskurses nie anerkannt hat (vgl. Frigerio 1998: 198) und seine Wissenschaft keinen Irrtumsvorbehalt enthält (ebd. 203), ergibt sich weder eine Notwendigkeit noch irgendein tieferer Sinn darin, die einzelnen Elemente der Lehre auf deren wissenschaftlichen Gehalt im engeren Sinne zu prüfen.

55 Das „Klischee“ beschreibt diesen amerikanischen Normalbürger als „mechanically minded and pragmatic“ (vgl. Fortnight 1950) und schreibt ihm eine „naiv wirkende Begeisterungsfähigkeit“ für „klare Formeln, einfache Rezepte [und] lineare Lebenswege“ zu (Scheich 1997: 29). Unabhängig

hier viele Dinge zur Sprache kommen, von denen sie ‚immer schon wussten, dass sie so sind‘ (Hubbard 1950a: 10). Und weiter: „Sie werden erfreut sein zu erfahren, dass sie in vielen ihrer Auffassungen über das Dasein nicht Meinungen, sondern wissenschaftliche Tatsachen vertraten. Sie werden auch viele Fakten finden, die längst allgemein bekannt waren [...]“ (ebd.).

Die unter den Begrifflichkeiten des theta-MEST-Dualismus erzeugte Realität widerspiegelt jedenfalls die seinerzeit gegebene (amerikanische) Kulturwertperspektive in ihrem So-und-nicht-anders-Sein.⁵⁶ In dieser Realität – die so ist, wie sie ist – findet das individuelle und soziale Handeln als psycho-evolutionäre Veranstaltung statt. Angetrieben vom bio-spirituellen Überlebensbefehl sind die rationalen Individuen damit befasst, das materielle Universum im Auftrag des Fortschritts zu erobern. Sie tun dies als selbstbestimmte Nutzenmaximierer unter universalen Wettbewerbs- und Konfliktbedingungen, wodurch sie – soweit geistig gesund und deswegen erfolgreich – im „*Invisible-Hand-Verfahren*“ den Sachverhalt der kulturellen Evolution als Ganzes vorantreiben (vgl. Hubbard 1951h: 14, 15f, 18).⁵⁷

Wenn man von der eigenwilligen Versprachlichung absieht, dann ist die Nähe zu der in Kapitel V, 2.2 gezeichneten modernen Rationalitätsaxiomatik unübersehbar. Von kardinaler Bedeutung sind auch hier: Das

vom kulturellen Klischee des spezifisch „amerikanischen“ Normalbürgers kann diese kognitive Orientierung durchaus als Voraussetzung eines gesteigerten Interesses am scientologischen Wirklichkeitsmodell betrachtet werden.

- 56 Der zwingenden Logik genau dieser Realität kann man im Übrigen auch unter Bezugnahme auf die metaphysisch-irrationalen Aspekte des Xenu-Mythos nicht entgehen. Auch das geheimste scientologische Wissen, welches dem religiösen Subtext über die Kosmogonie der Thetanen entnommen werden kann, erklärt nichts anderes als die gegebene Realität in ihrem So-und-nicht-anders-Sein. Während der genaue und ziemlich absurde Weg, den die Thetanen in den letzten 75 Milliarden Jahren bis zum Symbol der irdischen Gegenwartspersönlichkeit durchlaufen mussten, hier nicht interessieren muss (vgl. Kap IV, 2.1), so ist die Beschreibung jener extraterrestrischen Kultur, der sie entstammen, durchaus aufschlussreich. Denn dabei handelt es sich um ein Abbild der westlichen Zivilisation der 1920er und 1930er Jahre (Kin 1991: 57f). Die Befreiung der Thetanen bis hin zur Wiedererlangung ihrer verlorenen Selbstbestimmtheit in der Gegenwart (vgl. Hubbard 1952c) eröffnet den Zugang zum originären Wissen ihrer Herkunftskultur, der „Teegeack-Kultur“, und damit zum Zivilisationswissen jener Zeit, das, wie gesagt, dem irdischen (amerikanischen) Wissen der 1920er und 30er Jahre entspricht.
- 57 Das sozio-kulturelle Evolutionspathos Hubbards trifft mithin auf eine Gesellschaft, die sich in einem, von industriell-kapitalistischer Blüte und wissenschaftlich-technischer Fortschrittseuphorie getragenen, „goldenen Zeitalter“ wähnt (vgl. Hobsbawm 1995: 324ff, 332ff)..

metaphysische Axiom der Selbstbestimmtheit der Individuen (s.o. 2.1), eine psychologisch-naturanthropologisch gezeichnete Axiomatik eindimensional motivierter (Überlebens-)Nutzenmaximierer, die unter natürlichen Wettbewerbsbedingungen agieren (s.o. 2.4), die positivistische Axiomatik der materiellen Determiniertheit des empirisch Gegebenen (s.o. 2.3 u. 3.1) sowie eine alles durchdringende evolutionäre (Wachstums-)Dynamik als Grundprinzip jeder Wirklichkeit (s.o. 2.2). In kritischer Lesart zeichnen sich darüber hinaus einige, in dieser Axiomatik angelegte, logische Ambivalenzen ab; besonders die Zirkularität der Selbstbestimmungsbewegung (s.o. 2.1. u. 2.4.) und die Zirkularität der universal-ökonomischen Voraussetzungen (Konflikt und Wettbewerb) als Ursache (s.o. 2.4.) und Lösung (s.o. 2.4.) jeglicher Lebensbewältigung. Auch die fundamentale Entgegensetzung von individueller Freiheit und kausaler Determiniertheit der positiven Wirklichkeit zeichnet sich deutlich ab (s.o. 2.4.).

Dass die genannten Ambivalenzen schon in der Theorie nicht reflektiert, sondern einfach in der Praxis reproduziert werden, ist ein weiteres Indiz dafür, dass es sich beim scientologischen Wirklichkeitsmodell um ein Konstrukt handelt, dessen intellektuelle Wurzeln sämtlich *innerhalb* ihres kulturwertperspektivischen Entstehungshorizontes zu verorten sind. Die faktische, und vor allem: substanzielle Passung der scientologischen Glaubensgrundlagen in die allgemeinere Kulturwertperspektive der WASP-Gesellschaft ist nicht zu übersehen.

Dahingestellt mag bleiben, ob oder inwieweit sich Hubbard zur Reformulierung der amerikanischen Kulturwertperspektive mit den utilitaristischen Philosophien von Jeremy Bentham und John Stuart Mill einerseits oder den pragmatischen Philosophien von William James und John Dewey auseinandergesetzt hat.⁵⁸ Über das kulturelle Vorbild des scientologischen Wirklichkeitsmodells jedenfalls kann kein Zweifel bestehen.

Wenn Hubbard den zivilisatorischen Evolutionsgrad⁵⁹ der sozialen Wirklichkeit am Stand der wissenschaftlich-technischen Entwicklung,

58 Mit dem Denken von James und Dewey hat das scientologische Wirklichkeitsmodell vieles gemein, obwohl Hubbard gerade diese beiden Philosophen (außer in seinen Danksagungen) fast gar nicht erwähnt. Auch Dewey, und besonders James sind wesentlich damit befasst, das amerikanisch-pragmatische Alltagshandeln als wissenschaftlich richtige Lebens- und Geisteshaltung zu begründen. Zudem sind sie die einzigen authentischen Philosophen des amerikanischen Pragmatismus, die auch von Durant behandelt werden (1928: 554ff, 566ff).

59 Das Hubbardsche Verständnis von Zivilisation ist stets und ausschließlich positiv besetzt – und auch darin steht das scientologische Wirklichkeitsmodell sowohl den 68er-Religionen als auch den meisten „New-Age-Religionen“ der 1980er Jahre entgegen. Schon in der Dianetik befand

der ökonomischen Produktivitäts-, Wachstums- und Effizienzkriterien und am Individualisierungsgrad der Sozialstruktur bemisst, lässt er keinen Zweifel daran, welchem nationalen Vorbild der scientologische Idealtyp folgt:

„We are a nation possessed of the greatest communications networks on the face of the earth, with an undreamed of manufacturing potential. We have within our borders the best advertising men in the world. [...] What is the American way of life that is different from the human way of life? We have tried to gather together economic freedom for the individual, freedom of the press, and individual freedom, and defined them as a strictly American way of life – why hasn't it been called the Human Way of Life?“⁶⁰

Mit erstaunlicher Genauigkeit widerspiegelt das scientologische Modell der idealen sozialen Wirklichkeit sogar den (scheinbaren⁶¹) Grundwiderspruch der modernen amerikanischen Gesellschaft. Gemeint ist die fast paradoxe Gleichzeitigkeit einer von wissenschaftlich-technischem Fortschritt, von ökonomischem Produktiv- und Erfolgskategorien und individuellem Freiheitsdenken geprägten modernen Gesellschaft einerseits und einer kleinbürgerlich-religiös denominierten Gesellschaft mit streng konservativer Moralität auf der anderen Seite. Abseits der „Propaganda“ der totalen Freiheit, der radikalen Eigenverantwortlichkeit und der im materiellen Wohlstand sich manifestierenden Heilsgewissheit, findet man die traditionellen und praktischen Beschränkungen einer nicht allzu wörtlich zu nehmenden individuellen Freiheit: die Betonung der Relevanz traditionell christlicher Wertvorstellungen – sowie die Wertschätzung für religiöse Bindungen überhaupt⁶² – für monogame Ehen, für

Hubbard, dass „Naturvölker sehr viel stärker abberiert sind als zivilisierte Völker“ (1950a: 175).

60 „How to Study Scientology“, Ability, Issue 90 M, February 1959) in TB 1979, Vol. III: 424. Hier spiegelt sich nicht nur die, in jenen Jahren medial vermittelte, Selbsteinschätzung der amerikanischen Kultur als „Krone des Fortschritts und der Erleuchtung des zwanzigsten Jahrhunderts“ (Packard 1958: 13).

61 Zu diesem scheinbaren Widerspruch historisch grundlegend: Weber 1984 und Shain 1994. Ferner: Pechmann 1998: 92: ff; Gaylin/Jennings 1996: 1ff und 29ff; Huber 1971: 10ff).

62 Die Konstanz, mit der Hubbard den moralischen Verfall der Welt immer wieder mit Gottlosigkeit und dem Schwinden religiöser Lebenshaltungen begründet (und damit ist unzweifelhaft immer der christliche Gott und die christliche Religion gemeint) spricht eine deutliche Sprache. Es ließe sich – so Hubbard – sogar empirisch nachweisen, dass Menschen ohne starken und dauerhaften religiösen Glauben an ein „Supreme Being“ weniger fähig und weniger ethisch seien und auch weniger Wertempfinden für sich

Familie und Kinder bis zu den sehr allgemeinen gesellschaftlichen Wertvorstellungen in Bezug auf „natürliche“ Werte wie Treue, Ehrlichkeit, Pünktlichkeit (usw.).

In der ihm eigenen Metaphorik spricht Hubbard vom „Tod in kleinen Mengen“, der sich durch „ein schmutziges Haus“, „nicht eingehaltene Verabredungen“, „ungepflegte Kleidung“ oder durch „heimtückischen Klatsch“ offenbare (Hubbard 1951c: 43). Überdies ergibt sich ein nicht weniger klares Sittengemälde dessen, was als „widernatürlich“, „krank“ oder „abweichend“ gilt, wie etwa Kriminalität, Drogenmissbrauch, Promiskuität, Perversität, Homosexualität (usw.) sowie natürlich „kommunistische Neigungen“.⁶³

Und gerade darin, dass Hubbard all diese Aspekte der sozialen Wirklichkeit überhaupt nicht in ihren gesellschaftlichen, historischen oder politischen Dimensionen thematisiert oder sie als „nur“ als moralische Verfehlungen ansieht, sondern sie als Formen der Geisteskrankheit interpretiert, befindet er sich im *mainstream* der seinerzeit neuen, psychomedizinischen Sichtweisen auf die soziale Wirklichkeit in der „progressiven Ära“ in den ersten Jahrzehnten des 20ten Jahrhunderts (vgl. Castel u.a. 1982: 38ff, 193ff).

und die Gesellschaft haben. Eine Regierung, die die Gesellschaft ausrotten wolle, würde, so Hubbard, Gott abschaffen. Ein solcher Schritt degradiere die Gesellschaft in einen Status „somewhat below that of dogs“, denn ein Mensch ohne Glaube sei eher ein Ding als ein Mensch (Hubbard 1951a: 99). Vgl. dazu auch analoge Fundstellen in der Dianetik (Hubbard 1950a: 135f, 158ff, 161, 170f, 203f).

- 63 Zu Recht vermerkt der Anderson-Report in Bezug auf das Hubbardsche Schrifttum einen fast pathologisch zu nennenden Antikommunismus (Anderson 1965: ch. 28).

Teil B. Scientology als Produkt:

Die Modernisierung des Bewusstseins

*Die Methode zur Auffindung des Wahren
wurde zu einer Technik gemacht
und sozusagen in Formeln gebracht.
Die Vernunft hat endlich den Weg,
den sie einschlagen muss, erkannt
und den Faden ergriffen,
der sie hindert irrezugehen*

(M.J. CONDORCET)

Jenseits der Tatsache, dass Scientology in der Wahrnehmung als „verbrecherische Geldwäsche-Organisation“ (Blüm) oder als „Luzifer-Trust“ (Haaack) seine größte gesellschaftliche Relevanz entfaltet (vgl. Kapitel VII), ist sicher, dass dies nicht die Form ist, in der Scientology für seine Klientel relevant wird. Im vierten Kapitel wurde allerdings auch gezeigt, dass eine subjektive Wahrnehmung als Religion im traditionellen Verständnis des Wortes zunächst kaum möglich ist. Es scheint, als sei die naheliegendste Form bisher noch gar nicht in Betracht gezogen worden, denn alle Indizien weisen darauf hin, dass Scientology am adäquatesten als Produkt thematisiert werden kann, das auf einem konkreten und offenen gesellschaftlichen Markt beworben, gehandelt und verkauft wird.

Im Vordergrund des folgenden Abschnittes steht die soziologische Logik des scientologischen Produktes. Dies ist einerseits die Frage, ob das Produkt tatsächlich im genannten kulturwertperspektivischen Rahmen zu verorten ist und eine entsprechende Leistung im genannten Ver-

ständnis von kognitiver Modernisierung und/oder ökonomischer Rationalisierung ermöglicht. Darüber hinaus kann gefragt werden, welche Nebenwirkungen eine so verstandene, „einfache Modernisierung“ in der idealtypischen Konsequenz für das soziale Handeln hat. Dies kann mit einem kritischen Blick auf die innerscientologische Praxis unternommen werden, denn innerhalb der Organisation herrschen näherungsweise „Laborbedingungen“, weil fast der ganze scientologische Produktkomplex intern zur Anwendung gebracht ist.

7. Die Begründung der Produktperspektive

7.1 Das Produkt als authentische Erscheinungsform der Idee

Die Anwendung, der Verkauf oder die Verbreitung der scientologischen Produkte ist das übergreifende, gemeinsame Merkmal aller Scientology-Organisationen und Hubbard vermerkte: „It is completely fantastic that we have to *sell* Dianetics and Scientology“.¹ Das scientologische Produkt ist die faktische Schnittstelle zwischen der Organisation, der Idee und der Gesellschaft und nur über dessen Verkauf und Anwendung wird Scientology im authentischen Sinne wirksam.

Mehr oder weniger alles, was Scientology als Selbstdarstellung vorlegt – und das schließt die scientologischen Zeitschriften und Meinungsmagazine mit ein – ist Werbung für das Produkt. Schon Roy Wallis vermerkte, dass die Scientology-Organisation ausgesprochen medienbewusst sei (1979: 239f; vgl. auch Schön 2001: 2), was man unter Anlage der Produktperspektive als ein ökonomisch rationales Marktverhalten interpretieren kann. Wenn man also die Inhalte der scientologischen Selbstdarstellungen ganz im Hubbardschen Sinne als rationale Form des Marketing betrachtet, dann wird dort nicht mehr oder weniger „gelogen“ als in jeder anderen Werbung – selbst die „Bank 24“ predigt in ihrer Werbung die „[a]ktive Weltbeherrschung“ (Dieckhof 1999: 10, vgl. auch Nordhausen/Billerbeck 1999: 87f).

Dass zwischen scientologischer Produktwerbung und authentischer Selbstdarstellung kaum unterschieden werden kann, liegt daran, dass es nur sehr wenig scientologische Aspekte gibt, die nicht der Produktlogik unterfallen. Fast alles, was Hubbard wusste, kannte, dachte oder glaubte wird von der Organisation zum Kauf angeboten. Insofern ist es konsequent, dass nahezu alle Produkte der Organisation, einschließlich L. Ron

1 „Selling“, PAB, No. 61 vom 16.9.1955 in TB 1979, Vol. II: 264.

Hubbard selbst, registrierte und rechtlich geschützte Markennamen sind,² was im Übrigen ein gutes Indiz dafür ist, dass die Scientology-Organisation weit mehr von der Logik ihres Produktes bestimmt wird, als umgekehrt.

Das scientologische Produkt ist zunächst kein ungewöhnliches Produkt der Ökonomie des späteren 20. Jahrhunderts, allein weil es sich dabei im wesentlichen um eine Dienstleistung handelt. In spezieller Weise ist es sogar ein Produkt des 21. Jahrhunderts, weil das Produkt einem immateriellen Wissensschlüssel gleicht, mit dem man sich vermeintlich einen Zugang³ zur sozialen Wirklichkeit und zur gesellschaftlichen Teilhabe verschafft. Aber eben nur wenn man den Schlüssel bezahlt – und dieser Schlüssel ist das Produkt Scientology.

7.2 Scientologen als Produkt-Nutzer

Mit Blick auf die genannten Zahlen in Kapitel III, 3.3 ist die überwiegende Anzahl derer, die als Scientologen bezeichnet werden können, entweder Kunde (Käufer) und/oder Verkäufer (Anhänger) des Produktes – und dies ist auch das Verständnis, in dem die Scientology-Organisation ihre Anhänger/Gläubigen zählt. Eine klare Unterscheidung zwischen Kunden, Anhängern und Mitarbeitern ist in der Produktperspektive weder möglich noch notwendig, da ihnen gemeinsam ist, dass sie Nutzer des Produktes sind. So wird ein vom Produkt überzeugter Nutzer möglicherweise zum Anhänger im Sinne eines dauerhaften Kunden, der immer wieder auf scientologische Produkte zurückgreift. Alternativ zum organisationsextern verbleibenden Anhänger oder Kunden (dem Regelfall) gibt es den internen Mitarbeiterstatus, der einen verbilligten oder sogar teilweise kostenlosen Zugriff auf das Produkt bietet (vgl. CSI 1996: 16f, Wallis 1976a: 176). Der Mitarbeiterstatus ist zwar unabhängig von dem durch fortgesetztes Auditing erreichten geistigen Freiheitsgrad – sowie auch umgekehrt der erreichte Freiheitsgrad keine funktionale Position innerhalb der Organisation begründet – aber ohne das Ziel eines fortgesetzten Produktkaufes, ergibt auch der Mitarbeiterstatus keinen Sinn, da die entsprechende Arbeit für die Organisation

2 Hubbard selbst vermerkte übrigens in der Dianetik: „Und wenn irgend jemand je ein Monopol auf die Dianetik beanspruchen wollte, dann können Sie sicher sein, dass dies aus Gründen geschieht, die nicht mit der Dianetik, sondern mit Profit zu tun haben“ (1950a: 213).

3 Vgl. dazu in Gänze das schon mehrfach erwähnte Buch von Jeremy Rifkin (2000).

keine Alternative zum normalen Arbeitseinkommen sein kann.⁴ Und das idealistische Ziel der geistigen Freiheit ist, wie gesagt, auch ohne Tätigkeit für die Organisation möglich.

Die interne Karriere folgt einerseits der Absolvierung formaler Ausbildungsstufen in Bezug auf die Beherrschung und die Anwendung des Produktes, der Auditing-Techniken, gegenüber den Kunden, Anhängern *und* anderen Mitgliedern. Andererseits ist die Karriere aber auch an den erfolgreichen Verkauf des Produktes gebunden, weshalb Scientology alle Merkmale eines typischen Strukturvertriebes aufweist – umso mehr, weil auch die „Ausbildung“ gekauft werden muss.⁵ Unabhängig davon, ob man der Scientology-Organisation den juristischen Legalstatus einer Religion oder einer Kirche einräumt, muss festgestellt werden, dass die Bedingung der Möglichkeit, den scientologischen Weg auf oder über die „Brücke zur völligen Freiheit“ zu beschreiten, ein nicht unerhebliches Maß finanzieller Ressourcen erfordert, da jede Technik und damit jedes einzelne Wissensdetail „bezahlt“ werden muss. Dies gilt in gleicher Weise für das sozialtechnologische Wissen (die WISE-Produkte), die auf dem innerökonomischen Markt gehandelt werden und für die Lizenzgebühren zur Verwendung der Hubbard-Technologie anfallen sowie auch für die ABLE-Produkte, die wesentlich den Kauf von Lehrmaterial beinhalten.

7.3 Der dianetische Charakter der scientologischen Produktpalette

Von kardinaler Bedeutung für die scientologischen Produkte ist noch immer das dianetische Wissen, also das Wissen über die Bestandteile und die Funktionsweise des menschlichen Verstandes. Innerhalb dieses Wissens ist das spezielle Wissen über den reaktiven Verstand und dessen therapeutische „Leerung“ besonders relevant, weil sich körperliche und geistige Gesundheit mehr oder weniger automatisch in Abwesenheit der falschen Daten einstellen (vgl. Hubbard 1950a: 73). Auf diesem Wissen basiert fast die gesamte scientologische Produktpalette, die ihrerseits in eine Fülle einzelner Technologien, Techniken, Therapien, Formeln, Prozesse und Verfahren (im folgenden allgemein als Techniken bezeichnet) differenziert ist und in Form von Büchern, Tonbändern

4 Jenseits des idealistischen Nutzens zunehmender geistiger Freiheit durch fortgesetztes Auditing und Ausbildung, kann intern allenfalls eine begrenzte Machtposition über formal niedriger stehende Scientologen erreicht werden.

5 Einen guten inhaltlichen Überblick über die scientologische Ausbildung bietet <http://german.training.scientology.org/> (Version vom 12.04.2003).

und Videokassetten oder in Form von Seminaren, Kursen, Trainings (usw.) ihre käufliche Gestalt annimmt.

Obwohl jedes spezielle Produkt einen spezifischen Zweck hat, so dienen letztlich alle scientologischen Produkte der Herstellung oder Verbesserung funktionaler, i.e. geistiger Fähigkeiten von Individuen zum besseren Überleben im Hier und Jetzt. Betont werden muss dabei zweierlei: Zum einen ist das Produkt ein Individualgut, d.h. obwohl es immer auch Vorstellungen über eine Anwendung dianetischer Techniken auf soziale Gruppen gab, richtet sich das Produkt praktisch an Individuen, und es ist auch nur von Individuen (auf sich selbst oder seine soziale Umgebung) anwendbar.⁶ Zum anderen ist allen scientologischen Produkten ein nur mittelbarer Zweck inhärent. Besonders sinnfällig wird dies bei den CSI-Produkten, deren Zweck darin liegt, [...] den Menschen in eine geistige Verfassung zu bringen, in der er *seine eigenen* Probleme lösen kann“ (CSI 1992a: 2, Herv. G.W.).

Gleiches gilt im Grunde auch für die Lern- und Studiertechniken sowie für die psycho-sozialen Rehabilitationsprogramme mit begleitender Medikamentierung⁷ im Bereich von ABLE. Auch bei diesen Programmen handelt es sich letztlich um Individualtechniken, weshalb auch die kleineren sozialen Ziele, wie das Retten von Ehen, die Bekämpfung des Drogenmissbrauchs oder das Stoppen des moralischen Verfalls der Gesellschaft (vgl. CSI 1992a; CSI: 1992b) nur auf dem Weg über die Anwendung des Produktes auf Individuen erreichbar sind. Selbst die Management- und Administrationsprodukte basieren, wie noch zu zeigen sein wird, zum Großteil dem dianetischen Wissen und damit auf der Individualisierungslogik.⁸

6 Vgl. DAB, January 1951 in: TB 1979, Vol I: 84ff; Hubbard 1951a: 130ff; ders. 1954: 283ff.

7 Die nicht allzu wörtlich zu nehmende Medikamentierung wird im Rahmen der so genannter Reinigungs-Rundowns (*purification rundowns*) vorgenommen und meint die Einnahme von Vitaminpräparaten, Jogging und eine Entgiftung durch Saunakuren. Die heutigen Rundowns sind allgemein aus Hubbards Gesundheitsvorstellungen, seinen Vorstellungen von Drogenmissbrauch sowie über seine Vorstellungen über den Schutz vor atomarer Strahlung zusammengesetzt (vgl. bes. Hubbard 1957a: 40ff, 124ff).

8 Im Artikel „How We Work on the Third Dynamic“ schreibt Hubbard: „Our target is the individual if we wish to increase the group level of responsibility“ (Ability, Issue 72, April 1958 in TB 1979, Vol. III: 252). Und mit Blick auf den Inhalt des einzigen Buches in dem Hubbard ausführlich über die vierte Dynamik, i.e. über das Überleben der Menschheit im Angesicht der atomaren Bedrohung spricht (vgl. Hubbard 1957a) heißt es unmissverständlich: „The answer to all this is to sell Scientology to the individuals. Don't try to sell it to groups“ („The Radiation Picture and Scientology“, Ability, Issue 47, May 1957 in TB 1979, Vol. III: 48).

In diesem individualistischen Verständnis ist auch das plakative Gesamtziel der Scientology-Organisation formuliert, jene „Zivilisation ohne Wahnsinn, ohne Verbrecher und ohne Krieg, in welcher der Fähige erfolgreich sein kann und ehrliche Wesen Rechte haben können, und in welcher der Mensch die Freiheit hat, zu größeren Höhen aufzusteigen“ (Freiheit 1999: 30). Folglich handelt es sich dabei nicht um ein durch gemeinschaftliches oder kollektives Handeln zu erreichendes Ziel (vgl. auch Wilson 1998b: 127f, 129)⁹ sondern um einen hypothetischen gesellschaftlichen Endzustand, der sich mit dem Vertrieb des Produktes und dessen massenhafter individueller Anwendung im „*Invisible-hand-Verfahren*“ einstellt.

7.4 Die Produktziele: Kognitive Modernisierung und ökonomische Rationalisierung

Da die gesamte soziale Wirklichkeit von „psychischen Systemen“ (Luhmann) erzeugt worden ist, kann der Lückenschluss zwischen scientologischer Ideal- und empirischer Normalgesellschaft nur durch die massenhafte Verbesserung dieser psychischen Systeme erreicht werden. Vom Erfolg dieser Unternehmung hängen nach scientologischer Ansicht soziale Gerechtigkeit, kultureller Fortschritt und sogar das evolutionäre Überleben der Menschheit und des Universums ab – weshalb es sich hier in scientologischer Sichtweise um eine dezidiert ethische Programmatik handelt.¹⁰

Dadurch weitet sich die scientologische Programmatik zu jenem universalem „Psychologismus“ aus, wie ihn auch – im Vergleich zu Hubbard aber nur ansatzweise – Wilhelm Wundt vertrat, den Hubbard paradoxerweise zum symbolischen Feindbild der Scientology-Organisation auserkoren hat.¹¹

Im Gegensatz zum akademischen Psychologismus von Wundt steht der scientologische Psychologismus fest auf dem Boden der amerikani-

9 Allein die Konstruktion des Thetan als völlig selbstbestimmter autonomer und unverwechselbarer Individualität (vgl. Hubbard 1955a: 124) widerspräche einer tatsächlichen Formulierung von Kollektivzielen. Vgl. auch die Anmerkungen zur Notwendigkeit, *jede* einzelne Person dieser Welt therapieren zu müssen in „Scientology Can Have a Group Win“, HCO B v. 25.2.1960 in TB 1979, Vol. IV: 45.

10 Vgl. hierzu die unübersehbaren Ähnlichkeiten im Abschnitt: „Ethics and the Nature of Happiness“ in der Durantschen Aristoteles-Darstellung (1928: 85f).

11 Die Ähnlichkeit in Bezug auf Inhalt und Anlage von Hubbards Dianetik und Wundts „physiologischer Psychologie“ ist tatsächlich frappierend (vgl. Vorländer 1919, II: 414ff).

schen Kulturwertperspektive. Da die scientologische Idealgesellschaft faktisch einer positiv karikierten WASP-Gesellschaft entspricht, so könnte man in Bezug auf ein Produkt, welches auf die Herstellung dieser Idealwelt abzielt, formulieren, dass dessen Leistungsversprechen in der Konsequenz auf eine „Amerikanisierung“ der sozialen Wirklichkeit abzielt. Wenn darüber hinaus zutreffend ist, dass diese Kulturwertperspektive zumindest in ihren wesentlichen Zügen zugleich die normativen Paradigmen des modernisierungstheoretischen Rationalisierungsverständnisses widerspiegeln, dann ließe sich die Produktleistung noch allgemeiner mit dem Begriff der Modernisierung belegen¹² – worin eine beträchtliche ideologische Anziehungskraft für jene Subjekte liegen kann, die sich in diesem kulturwertperspektivischen Rahmen quasi „ethnisch“ verorten (vgl. Saliba 1995: 205f).

Mit Blick auf die WISE-Produkte ist dieser Aspekt offensichtlich, denn dabei handelt es sich um ökonomisch-bürokratische Management- und Administrationstechniken, deren Zwecke allein ökonomisch rationalisiert sind (s.u., 10.2). Weniger offensichtlich ist diese Modernisierung mit Blick auf das CSI-Produkt, das von der Grundlegung her natürlich keine „harte“ Modernisierung bietet. Gleichwohl verfolgen die individualtherapeutischen Verfahren unverkennbar das Ziel, die Individuen bzw. deren Persönlichkeits- oder Charaktersysteme an die universal vorgestellten Überlebensgesetze der modernen Gesellschaft anzupassen. Insofern ist diese scientologische Form der Modernisierung als kognitive Modernisierung, eine Modernisierung von Ich-Welt-Bezügen zu verstehen, also eine Art „psychischer Mobilisierung“ im Sinne von Lernalternativen Modernisierungstheorie (vgl. Lerner 1979), mit der sich die Individuen kulturwertperspektivisch (neu) verorten können.¹³

Die Unterschiede zwischen therapeutischer Individualtechnik (kognitiver Modernisierung) und universaler Organisationslehre (ökonomischer Rationalisierung) sind ohnehin kleiner als man vermuten könnte, weil Hubbard zwischen individuellen und sozialen „Organismen“ keinen

12 Auch Wehling meint, dass unter der dem kulturwertperspektivischen Begriff der „Modernisierung“ anvisierte gesellschaftliche Idealtyp letztlich eine idealisierte amerikanische Gesellschaft ist, bzw. dass mit Modernisierung letztlich nur ein weniger „diskriminierendes“ Synonym für „Verwestlichung“, „Zivilisierung“ oder eben auch: „Amerikanisierung“ gemeint sei (1992: 107).

13 Wie schon vermerkt, geht es im Folgenden nicht um die Wirksamkeit der unterschiedlichen Techniken. Wissenschaftlich gesehen, ist die Beurteilung der Wirksamkeit psychotherapeutischer Techniken notwendig sehr differenziert zu betrachten, da hier eine Vielzahl von Faktoren eine Rolle spielt und gerade ein „Erfolg“ (oder Misserfolg) stark subjektiv geprägt ist (vgl. Barker 1997a: 113).

Unterschied gemacht hat. So folgt die Persönlichkeitsentwicklung letztlich dem ökonomischen Ziel der Steigerung individueller Produktivität, während es im Unternehmensbereich *expressis verbis* um die „Selbstbestimmtheit“ von Organisationen geht und darum, diese in einen „besseren“ (ökonomischen) Seins-Zustand zu versetzen.

8. Die Produktphilosophie: Die Vermessung der Wirklichkeit

Hubbard selbst hat Scientology formal in zwei „Abteilungen“ – Philosophie und Technik – getrennt (Hubbard 1955a: 10); eine Auffassung, die sich u.a. in der dualen Struktur des Kirchenangebotes (Ausbildung und Auditing) widerspiegelt. Das Hubbardsche Verständnis von Philosophie gehört dabei zu den bedeutsameren, vom öffentlichen Diskurs allerdings weitgehend unbemerkten „Redefinitionen“. Zumindest aus kontinental-europäischer Sicht ist befremdend, dass dieses Verständnis keinerlei spekulativen Momente enthalten soll. Dies ist aber ein unmittelbarer Ausdruck der im letzten Abschnitt thematisierten ideellen Grundlegung des scientologischen Wirklichkeitsmodells, denn die Axiome und Faktoren stellen das naturwissenschaftsanaloge Gesetzeswissen dar, auf der die Philosophie der Dianetik und der Scientology aufgebaut sind.

Die scientologische Philosophie widerspiegelt also kein „Nachdenken über die Grundlagen der gesamten Wirklichkeit“ (Ulfig 1993: 319), denn diese Grundlagen sind im Rahmen der naturgesetzlich reformulierten Kulturwertperspektive gegeben. Die Philosophie ist nur die Übersetzung der „unmittelbar einsichtigen Wahrheiten“ (Hubbard 1955a: 10) in normative Schemata zur Vermessung- und Bewertung der sozialen Wirklichkeit. Mit diesen Schemata oder „Skalen“ können alle faktischen individuellen und sozialen Lebens- und Seinszustände (die gegebene soziale Wirklichkeit) in ihrem relativen Abstand zu den „höchsten allgemeinen“ Existenzformen (die ideale soziale Wirklichkeit) vermessen und bewertet werden. Zum Zweck der Leistungsvermessung und -bewertung hat Hubbard eine ganze Reihe von Testverfahren und Messinstrumenten entwickelt, in denen sich nicht nur die technische Philosophie der funktionalen Zustände spiegelt, sondern in denen auch die evolutionären Überlebensgesetze ihre kulturwertperspektivischen Konkretisierungen erhalten. Und auf diese vermessenen und bewerteten Zustände beziehen sich die scientologischen Produkte, als jene Wissensbestände und Techniken, mit dem die Subjekte ihre Seins-Standards beeinflussen oder verändern können (Hubbard 1955a: 10).

8.1 Die psycho-medizinische Vermessung des Erfolges

Soweit Hubbard die „Anwendung der Scientology“ erst dann als „umfassend“ bezeichnet, wenn neben der Anwendung der Techniken auch die Philosophie der Scientology gelehrt werde (Hubbard 1956a: 12), dann drückt dies die intrinsische Aufeinanderbezogenheit des technischen und des weltanschaulichen Wissens aus. Konkret meint dies, dass Zweck, Nutzen und Funktionalität des Produktes nur innerhalb der Axiomatik des scientologischen Wirklichkeitsmodells zu plausibilisieren sind. Mit Blick auf die kulturwertperspektivische Spezifik dieser Axiomatik kann man aber auch formulieren, dass die Anwendung des scientologischen Produktes letztlich nur in modernen, i.e. in individualistisch, ökonomisch und szientistisch orientierten Kontexten Sinn macht.

Schon im „Buch 1“ entwickelte Hubbard eine „psychometrische“¹⁴ Formel zur Bestimmung des „potenziellen Wertes“ einer Person (oder einer Gruppe). „ $PW = I \times D^x$ “ so die Formel, wobei „I“ für die Intelligenz stehe, und „D“ für die jeweilige Dynamik stehe. Der „tatsächliche“ Wert einer Person ist dann der Vergleich ihres potenziellen Wertes mit den „optimalen“ Überlebensfunktionen der Dynamiken (Hubbard 1950a: 58f). Wenn dabei Intelligenz als „*ability to think*“ und Dynamik als „*power*“ übersetzt wird, wobei „power“ wiederum als Arbeitsleistung (*amount of work which can be accomplished*) definiert wird (vgl. Hubbard 1975b: 305), dann beschreibt der potenzielle Wert eines Individuums nichts anderes als dessen körperliches und geistiges Leistungsvermögen.

Der dianetische Überlebenserfolg wurde zwischen zwei Extremzuständen vermessen, die noch als „äußerster Schmerz (*pain*)“ (Tod) und „höchstes Vergnügen (*pleasure*)“ (potentielle Unsterblichkeit) bezeichnet wurden (Hubbard 1950a: 37). Dem Begriff des Vergnügens haftete aber schon seinerzeit nichts im engeren Sinne Hedonistisches an.¹⁵ Denn: „Vergnügen kann definiert werden als die Handlung in Richtung auf Erreichen oder Verschaffen von Überleben“ (Hubbard 1951c: 38). Unter den Wettbewerbsbedingungen wird das Verfolgen des Überlebensnutzen für die Individuen und die sozialen Gruppen zu einer Kon-

14 Die akademischen Vorbilder für die psychometrischen Testverfahren finden sich schon in der Einführung der „Science of Survival“ aufgeführt (vgl. Hubbard 1951b: I, xviii – xxx, vgl. auch HDRF 1951: 14ff).

15 So haben zum Beispiel „Ausschweifungen“ im Regelfall negative körperliche Effekte, wodurch das potenzielle Überleben gemindert wird (Hubbard 1950a: 40f). Auf der anderen Seite trägt der Vergnügensbegriff aber in der Dianetik auch noch nicht so stark ökonomische Züge, wie sie später charakteristisch für die „Ethik“ sind. Wichtig ist hier die Unterstreichung der „Notwendigkeit“ nach Überleben zu streben.

kurrenzveranstaltung, was die Möglichkeit der Einführung eines quantitativen Maßstabes bedeutet, nämlich den sichtbaren Überlebenserfolg.

Der Überlebenserfolg wiederum wird dann als direkter Ausdruck der geistigen Gesundheit oder ausdrücklich der Rationalität interpretiert: „Sanity is the degree of rationality of an individual“, wobei diese geistige Gesundheit ab etwa 1954 mit „Fähigkeit“ (*ability*) synonymisiert wird.¹⁶

Über der dianetisch-dichotomen Nominalskala der überlebensfreundlichen und -feindlichen Zustände, formiert sich später eine differenzierende Ratioskala der Zustände („Tonskala“, später „Emotionsskala“),¹⁷ mit denen diese Zustände quantitativ vermessen und entsprechend bewertet werden können (vgl. z.B.: Hubbard 1951a: 20ff, 99ff; ders. 1951b: I, 1-14).¹⁸ Diese Skala zur Quantifizierung des Überlebenserfolges bewertet detailliert alle Zustände vom maximal „überlebensfeindlichen“ Zustand – synonym: kein Überlebenserfolg (körperlicher Tod = 0,0) – bis zum höchsten überlebensfreundlichen Seinszustand – synonym: maximaler Überlebenserfolg, bzw. Unsterblichkeit („heitere Gelassenheit des Seins“¹⁹ = 40,0).²⁰

16 Vgl. Dianometrie: Your Ability and the State of Mind. Astounding Science Fiction, January 1951. TB 1979, Vol. I: 69 und „Accent on Ability. New Trend Takes Form“, Foundation Bulletins, Vol. 1, No.3, December 1954 in TB 1979, Vol. II: 106ff.

17 Der Begriff „Ton- oder Emotionsskala“ knüpft an die dianetische Grundlegung an, in der überlebensförderliche und überlebensmindernde Handlungen emotional (durch Vergnügen oder Schmerz) sanktioniert werden (vgl.: Hubbard 1950a: 36ff).

18 Auch die Tonskala findet sich als Ansatz bereits in der Dianetik (vgl. Hubbard 1950a: 38f).

19 Vgl. dazu das aristotelische Gottesbild als „contemplation of himself“ (Durant 1928: 82).

20 CSI 1993b (150f). Die Skalierungen sind nicht immer ganz eindeutig; zeitweise reicht die Tonskala auch in den Minusbereich, mal bis minus 8, mal bis minus 40. Zustände, die „schlechter“ als der körperliche Tod (0) sind, beziehen sich auf die geistige Existenz als Thetan. Gleiches gilt für Zustände über 4,0, die sich gleichfalls unabhängig vom Körper – als Geisteszustände – bestimmen lassen (vgl. dazu Hubbard 1952b: 64f, CSI 1994: 118f). Die Originalität solcher quantifizierenden, „wissenschaftlichen“ Messverfahren ist im szientistischen Kontext des Persönlichkeitsvermessungswesens schon in den 1950er Jahren nicht mehr gegeben. Auch für die dem Buch „Self-Analysis“ (Hubbard 1951c) beigelegte Schablone zur emotionalen Selbstvermessung gibt es analoge nicht-scientologische Erscheinungsformen, wie zum Beispiel das „Mood-Meter“ im Autoconditioning (vgl. Huber 1971: 301f).

In der auf der Tonskala beruhenden „Hubbard-Tabelle der Einschätzung des Menschen“²¹ (CSI 1994:118f, 132ff) sind eine große Anzahl „emotionaler“ Seins-Zustände des Individuums eingetragen, wobei hier „Emotionen“ als „rationale Effekte“ oder „display“ (Hubbard 1951b: I, 49, 297; 1951g: 34ff) der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit betrachtet werden können.²² Knapp und praktisch formuliert: Das leistungsfähige und gesunde Individuum ist „erfolgreich“ und deswegen „glücklich“, während das schwache und kranke Individuum „unerfolgreich“ und deswegen „unglücklich“ ist.²³

Dieses, nicht sonderlich schwer zu verstehende, aus den evolutionären Überlebensgesetzen bzw. der amerikanischen „Idea of Success“ (Huber 1971) abgeleitete und philosophisch zur naturwissenschaftsanalogen Norm gewendete Prinzip, verdeutlicht die basale Rationalitätsstruktur des scientologischen Wirklichkeitsmodells. Denn „leistungsfähig“ und „gesund“ sind funktionale Zustände des Überlebens, während „krank“ und „schwach“ dysfunktionale Zustände sind – eine Logik, der sich der „gesunde“ Menschenverstand tatsächlich schwerlich entziehen kann. Diese „philosophische“ Grundhaltung liegt, vielfach differenziert, der gesamten „Hubbard-Tabelle“ zu Grunde. Die in 24 individuelle und soziale Überlebensnutzenkategorien (y-Achsen) unterteilte und auf 9 „normale“ Tonestufen²⁴ beschränkte (x-Achsen) Tabelle, enthält an den jeweiligen Kreuzungen typische Verhaltens-Merkmale oder „Fähigkeiten“ von Individuen, anhand derer dann auf das Überlebensniveau und damit auf ihren (Persönlichkeits-)Wert zurückgeschlossen werden kann. Die Kategorien umfassen die „dianetischen“, körperlichen Zustände (Gesundheit, Intelligenz, Sprachverhalten usw.), soziales Verhalten oder Besitzstände (Sexual- und Sozialverhalten, Gruppenverhalten, Moral, Herrschaft, Eigentum usw.) sowie charakterliche Eigenschaften (Beharr-

21 Vornorms – und den Sachverhalt besser treffend: „Die Hubbard-Tabelle der Bewertung des Menschen“ (Hubbard 1951c: 60). Schon das „Book of Basics“ enthielt 28 verschiedene Skalen in Bezug auf solche Bewertungen (Hubbard 1970: 102ff) und in der erweiterten Fassung sind es 40 (Hubbard 1988: 93ff).

22 Im Regelfall verknüpft Hubbard „Emotion“ mit „Rationalität“ und „Vernunft“, wobei gilt, dass eine rationale „Emotion“ die gegebenen Lebensumstände korrekt widerspiegeln muss. „Irrational“ in diesem Sinne sind nicht die Emotionen selbst, sondern nur die unangemessene Emotion (mismotion) – wie etwa das Lachen auf einer Beerdigung (vgl. Hubbard 1951b: I, 48ff, Hubbard 1973: 100).

23 Vgl. auch schon: „Is it Possible to Be Happy?“, JoS, Issue 41-G (December 1954) in TB 1979, Vol. II: 111f.

24 Die „vollständige Tonskala“ enthält in ihrer gegenwärtigen Fassung knapp 60 emotionale Zustände, wobei sich die „vollständige“ Skala, wie gesagt, auf den immateriellen Thetan bezieht (CSI 1994: 118f).

lichkeit, Vernunft, Mut usw.). Darüber hinaus beinhalten sie soziale Wertschätzungen durch generalisierte dritte Personen („ihr Wert als Freund“, „wie gut sie verstanden werden“, „wie sehr andere sie mögen“ „ihr tatsächlicher Wert für die Gesellschaft“).²⁵

8.2 Persönlichkeitswert und utilitaristische Glücksphilosophie

Die Hubbard-Tabelle enthält einen ganzheitlichen Anspruch, da sie schulmedizinische, psychologische, sozialpsychologische und ökonomische Aspekte genauso umfasst, wie populär-psychologische Einschätzungen des charakterlichen und sozialen „Wertes“ der Individuen. Insofern kann man durchaus von einer Persönlichkeitsvermessungsmethode sprechen. Ihre Besonderheit besteht darin, dass alle vermessenen Merkmale auf einer jeweiligen Tonstufe vergleichbar sind, da sie Ausdruck eines einzigen, bestimmbaren und unteilbaren individuellen Funktionsniveaus sind. In diesen Gleichsetzungen wird ohne Zweifel jede Sozialromantik zerstört, denn sprichwörtliche Lebensweisheiten wie etwa: „Geld verdirbt den Charakter“ oder „Lieber arm und gesund“ (usw.) sind nach dieser Philosophie purer Unsinn. Das Gegenteil ist richtig: Geistig gesunde Individuen sind notwendig charakterstark, intelligent, vermögend, sozial verantwortlich, erfolgreich und allseits beliebt (usw.), denn: „The ideal state of being could be said to be wholly successful in all things“ (Hubbard 1951g: 17f).

Hubbard „beweist“ diese Erkenntnis in der ihm eigenen empirisch-anekdotalen Art. Er beruft sich auf den Leiter eines führenden psychologischen Institutes, welches versucht hätte nachzuweisen, dass „Kapitalisten“, „Industriemanager“ und „Konzerndirektoren“ ihre Karrieren der „Habsucht“ und der „Rücksichtslosigkeit“ gegenüber anderen verdanken würden. Langjährige und umfangreiche „psychometrische“ Tests hätten dann aber das Gegenteil ergeben:

„He [der besagte Institutsleiter, G.W.] had found in every case that those who where at the top very well deserved to be there'. He discovered that the endowment of these individuals included a rich appreciation of life, a great feeling for their fellow men [...]. He discovered that the world is carried on the

25 In dieser Geschlossenheit auch schon Hubbard 1951c: 63-73. Ähnlich Hubbard 1951b I: xx-xxviii. Mit diesem Schema sind verschiedene praktische „Persönlichkeitstests“ verbunden – der bekannteste ist der im öffentlichen Diskurs vielfach als „Lockvogelangebot“ oder „Verkaufstrick“ (Schneider 1991: 5; Christ/Goldner 1996: 26) interpretierte OCA-Persönlichkeitstest (Oxford-Capacity-Analysis, Hubbard 1975a: 266ff), der oft den Werbebroschüren beigelegt ist (z.B. CSI 1992a).

backs of a very few desperate, but very big man. And he discovered that luck was not chance.“ (Hubbard 1951b: II, 88; vgl. auch ders. 1956b: 102; ders. 1981: 237).

Die Verwandtschaft der scientologischen Philosophie mit der amerikanischen Erfolgscharakterphilosophie ist kaum zu übersehen.²⁶ Insoweit kann auch eine Sichtweise, die einen intrinsischen Zusammenhang zwischen individueller Leistungsfähigkeit, immateriellen Persönlichkeitswert und dem materiellen Überlebenserfolg herstellt, kaum als spezifisch scientologisch gewertet werden. Dieser positive Zusammenhang wird täglich medial verbreitet, und er kann jederzeit in alltäglichen Situationen der modernen Gesellschaft erfahren werden. Diese Philosophie kann also nur schwer in einen kulturwertperspektivischen Abstand zur modernen Gegenwart verortet werden. Im Gegenteil: das scientologische Wirklichkeitsmodell bestätigt genau diesen „normalgesellschaftlich“ sichtbaren Zusammenhang als unvermeidbaren und natürlichen Zusammenhang, wobei das scientologische Produkt die Techniken bereitstellt, mit denen man an dieser „Realität“ teilhaben kann.

Auch die standardisierende Vermessung des Individuums anhand rational konstruierter Normalitätsskalen unter Zuhilfenahme quantifizierender Methoden, ist in der Kulturwertperspektive moderner Gesellschaften omnipräsent. Überall und ständig werden die modernen Individuen anhand von Daten, Zahlen und Skalen vermessen und bewertet. Die Funktionalität von modernen Bürokratien beruht auf der Formalisierung von individuellen Daten, mit dem Zweck, diese in standardisierte Bewertungsschemata (zur Leistungsbemessung, zur Erteilung von Rechten und der Formulierung von Pflichten) zu überführen. Medizinische Normskalen – und einige davon beginnen mittlerweile mit der Vermessung und Bewertung schon vor der Zeugung des Menschen – vermessen die Gesundheitszustände der Individuen nach Maßgabe von Funktionskalen. Psychologische Normalitätsskalen vermessen die geistige Gesundheit von Individuen, die Intelligenz und auch deren Persönlichkeits-

26 Vgl. Huber 1971: 1ff (siehe auch unten: 10.1.). Natürlich kann man das auch religionssoziologisch interpretieren. Wenn man bereit ist, den im biopsirituellem Überlebensaxiom enthaltenen Lebensplan als die (sozialpsychologisch imaginierte) Offenbarung des eigentlichen unergründlichen Ratschluss des deus absconditus zu verstehen, dann ähnelt die scientologische Philosophie der Mehrzahl der amerikanischen Varianten radikal-protestantischer Schicksalsphilosophien. Dann wären körperliche Gesundheit und der Besitz von Eigentum nicht allein nur der profane Beweis, in einer individualistischen Leistungsgesellschaft überleben zu können sondern zugleich ein göttlicher Gnadenbeweis. Grundlegend: Weber 1984; Pechmann (1998: 110ff).

niveau (z.B. im Rahmen von Gerichtsgutachten über Schuldfähigkeit). Die allgegenwärtigen ökonomischen Skalen vermessen die Leistung, die Effizienz und die Produktivität von Individuen, Unternehmen, Wirtschaftszweigen und der Gesamtgesellschaft. Das ganze moderne Bildungs- und Ausbildungssystem basiert auf standardisierender und vergleichender Leistungsbewertung des Menschen – immer öfter sogar mit dem dezidierten Zweck des zukünftigen gesellschaftlichen (ökonomischen) Nutzens. Und kaum eine für den Unterhaltungskonsum konzipierte Zeitschrift verzichtet auf „psychologische“ Evaluationsfragebögen, mit denen die Individuen – unter anderem auch schon Kinder²⁷ – ihre persönlichen und sozialen Qualitäten in standardisierten Formen vermessen können.

Das szientistische Persönlichkeitsvermessungswesen, das schon im 19ten Jahrhundert von Francis Galtung als wissenschaftliche Unternehmung begründet wurde,²⁸ ist nur ein Aspekt der „Idee der statistischen Objektivität“, die mittlerweile so weit verbreitet ist, dass sich in modernen Gesellschaften eine „riesige Test-Industrie“ entwickeln konnte, deren bekanntestes Kind die Meinungsforschung ist (Postman 1992: 134ff). Im Rahmen von „Marktforschung“ werden individuelle Persönlichkeitsdaten gesammelt (Alter, Einkommen, Bildung, Wohnlage, Familienverhältnisse, Gewohnheiten usw.) und mit Blick auf ein Produkt als potenzielle Kundschaft evaluiert. Dieser akademisch voll anerkannte Zweig der empirischen Wissenschaften hat rein instrumentellen Charakter, mit dem Zweck einer zielgerichteten Manipulation (Werbung)²⁹ von Individuen, um mögliche ökonomische Potenziale abzuschöpfen.

27 Fast jede Jugendzeitschrift enthält solche „Wie-beliebt-bist-du?“, „Bist-du-ein-guter-Freund“, usw. Skalen.

28 Das Bemühen um die wissenschaftliche Vermessung geistiger Fähigkeiten begann Ende des 19ten Jahrhundert mit Intelligenztests (vgl. Rohrer 1988: 381ff). In den USA wurden psychologische Tests dieser Art im Gefolge der berühmten „Mental Army Tests“, die vor dem Hintergrund des 1. Weltkrieges an 1,75 Millionen Amerikanern durchgeführt wurden, ausgesprochen populär. Denn die „Hauptwirkung“ dieser Tests war eine allgemeine gesellschaftliche Nachfrage nach psychologischen Test zur geistigen Leistungsvermessung (vgl. Gould 1988: 212ff, 215). Empirisch-quantifizierende Tests sind heute ein wesentliches Standbein der klinischen bzw. der akademischen Psychologie, und das universitäre Grundstudium der Psychologie besteht weniger aus Einführungen in klassische Texte der Psychologie als vielmehr aus den Fächern Mathematik und Statistik.

29 Vgl. dazu Haarman (1992: 168ff), das Kapitel über die „Kulturindustrie“ von Horkheimer/Adorno (1971: 108ff) oder das Informationsheft über Marketing des deutschen Marketingtages (ZdM 1999: passim). Mit Bezug zu Scientology vgl. Liebl, der kritisch anmerkt, dass „die ganze Werbung,

Ähnliches ist im Bereich der ökonomischen Elitenauswahl zu beobachten. Hier wird mittlerweile immer mehr Wert auf Verfahren gelegt, in denen es die jeweils auszuübende Funktion ist, die als komplexes Persönlichkeitsprofil standardisiert wird, an dem die Bewerber bemessen werden (Loo/Reijen 1992: 210, vgl. dazu: BIP 1996;). Solche quantifizierenden Vermessungen und Bewertungen im Rahmen rational konstruierter Normal- oder Idealtypen – die hier in ihrer „ethischen“ Qualität nicht zur Diskussion stehen – können als Folge eines Aus- und Übergreifens positivistischer Erklärungsansprüche auf immaterielle oder soziale Sachverhalte, und der damit einhergehenden Verwissenschaftlichung subjektiver Konstruktionen von „Normalität“, betrachtet werden. Die Grundlage solcher Vermessungen sind immer rationale Konstrukte dessen, was in der kulturwertperspektivischen Axiomatik als „normal“, „gesund“ oder auch (ökonomisch) „effizient“ schon voraus gesetzt ist (vgl. Gould 1988: passim).³⁰

All das ist die Konsequenz szientistisch fundierter, i.e. psycho-medizinischer Weltanschauungen, deren soziale, und damit auch deren soziologische Bedeutung in der Gegenwart kaum unterschätzt werden kann (Berger 1972: 155f). Das moderne Persönlichkeitsvermessungswesen ist nicht nur unzweifelhaft aus derselben psycho-medizinischen und positivistisch-ökonomischen Rationalität geboren, wie die scientologische Vermessungsphilosophie, sondern – und das ist das Bedeutsame – auch die rational konstruierten Normal- oder Idealzustände sind weitgehend identisch: Störungsfreie Funktionalität des menschlichen Körpers, körperliches und geistiges Leistungsvermögen, Aktivität, Kreativität und Konstruktivität, Realitätsbezogenheit, Vernunft und kommunikative Kompetenz, soziales Interesse und ökonomischer Erfolg, Reichtum und Besitz, Führungsqualitäten, Verantwortung und natürlich die charakterlichen und zwischenmenschlich-sozialen Idealzustände des Individuums: einzigartig, mutig, begeisterungsfähig, ethisch, zielstrebig, humorvoll, moralisch und deswegen von allen geschätzt (vgl. CSI 1994: 132ff).

Gerade weil die psycho-medizinische Vermessung der Persönlichkeit vor allem in den ökonomisch rationalisierten Bereichen von herausragender Bedeutung ist, ist deren Affinität zum scientologischen Produkt unübersehbar. Natürlich kann ein modernes ökonomisches Unternehmen

unsere ganze Lebenswelt [...] dieses Postulat des Grundgesetzes“ [gemeint ist die autonome Entscheidungsfreiheit, G.W.] unterlaufe (1999: 298).

30 Für ein weiteres prägnantes Beispiel, vgl. die empirisch-statistische Vermessung der „objektiven“ politischen Freiheit und eines internationalen Länder-Rankings bei Desai 1997 sowie die Kulturbeobachtungen von Schlaffer 2002: 139ff.

scientologische Persönlichkeitstest und -entwicklungsmethoden nur schwer von anderen oder den „üblichen“ Methoden unterscheiden, weil sie ausgehend von der gleichen ideologischen Substanz, mit analogen Annahmen und Verfahren auf das gleiche Ergebnis abzielen.³¹

Die „Unsichtbarkeit“ des scientologischen Wirkens in gesellschaftlichen Bereichen mit solchen Rationalitätsvorgaben scheint weniger irgendwelchen „Tarnstrategien“ der Organisation geschuldet, als vielmehr in der authentischen Passungsqualität der psycho-medizinisch verwissenschaftlichten und an ökonomischen Leistungs- und Effizienzkriterien orientierten Rationalität im kulturwertperspektivischen Kontext moderner Gesellschaften begründet zu sein. Insoweit ist die dem Produkt zu Grunde liegende scientologische Philosophie vielleicht keine „Philosophie“ im elitären Sinne des Wortes, aber sie legitimiert und fördert eine weltanschauliche Praxis, die im Nomos der modernen Gesellschaft alles andere als kulturfremd ist.

9. Die Leistungen des Produktes

9.1 Individualisierung durch Entsozialisierung

Das finale Ziel der scientologischen Techniken ist die Herstellung der individuellen Selbstbestimmtheit – synonym: der „totalen Freiheit“ – durch die Freilegung des geistigen Potenzials des Thetanen-Ich. Und der höchste erreichbare Individualitätsgrad ist zugleich die höchste Unendlichkeitsstufe des Verstandes (Hubbard 1953a: 70f).

Der Freilegungsprozess des Thetanen-Ich ist als ein Wirken in Richtung individueller Selbstbestimmtheit zu verstehen, denn „Thetans are individuals [...]. They are first and foremost themselves“ (1953a: 25). Es handelt sich also um einen intentionalen Vorgang, der in soziologischer Lesart als Individualisierung gefasst werden kann. Das, was in abstrakter Hinsicht als unterschiedliche Formen von Lebensverbesserungstechniken verkauft wird, konkretisiert sich in den meisten Fällen als Individualisierungswissen bzw. aus Techniken, die aktiv individualisierend sein sollen. Dabei ist Individualisierung weniger ein Selbstzweck als vielmehr der Schlüssel zu einem erfolgreichen Leben (vgl. CSI 2000c: passim).

In der scientologischen Werbung ist der Zweck der Individualisierung zumeist schon in seine sozialen Konsequenzen aufgelöst. Diese finden Ausdruck in einer ausufernden Erfolgsmetaphorik, die scheinbar

31 Vgl. dazu Hemminger 1996b (passim) und Scheich 1997 (131ff).

alle Bereiche des Lebens umfasst. Dabei stehen konkrete materielle Erfolgsaussichten (Gesundheit, Karriere, Geld usw.) in gleicher Ranghöhe neben eher immateriellen Erfolgen (spirituelle Freiheit, Glück, Tatkraft usw.) und zu sozialen Erfolgen (harmonische Ehen, moralische Integrität, soziale Anerkennung usw.). Mit anderen Worten: das Leistungsversprechen des Produktes zielt auf den innerweltlichen Erfolg durch Individualisierung, und es scheint in diesen Möglichkeiten fast unbegrenzt. Entscheidend ist der deutlich erkennbare Kausalnexus von zunehmender Individualisierung als Voraussetzung von gesellschaftlicher Integration – ein relativ paradoxer Zusammenhang, der überhaupt nur vor dem Hintergrund moderner Gesellschaften plausibilisierbar ist.

Individualisierung ist – unabhängig davon wie man diesen Sachverhalt bewertet – zunächst notwendig ein Entsozialisierungsprozess, weil Individualisierung nur durch eine sukzessive Herauslösung aus gegebenen kollektiven oder sozialen Kontexten und Strukturen erreicht werden kann. Dieser Prozess muss wesentlich ein willentlicher, also ein kognitiver Prozess sein, denn sonst wäre jede Form der sozialen Isolierung (z.B. im Rahmen eines Gefängnisaufenthaltes) als Individualisierung zu erfassen.

Tatsächlich erfordert auch der scientologische Weg zur Selbstbestimmtheit, soweit er erfolgreich bestritten werden will, solche kognitiven Ablösungsprozesse. Die wesentliche Voraussetzung der Produktfunktionalität ist die subjektive Akzeptanz des scientologischen Wirklichkeitsmodells (vgl. Malko 1970: 197). Denn in diesem ist nicht nur statuiert, dass Identität ein rein subjektiver Sachverhalt ist,³² sondern darin ist auch die Sichtweise der antagonistischen Komplementarität zwischen selbstbewusstem „Ich“ und der materialen, also auch der sozialen Umwelt festgelegt. Die Persönlichkeitsentwicklung korrespondiert also notwendig immer mit der Reduzierung von materialer und damit auch von geschichtlicher und sozialer Umwelt – oder umgekehrt. Und die dianetisch fundierte Methode der scientologischen Persönlichkeitsentwicklung ist jene der Auslöschung von „falschen“ Daten, deren wesentliche Quelle (ungeachtet der Vorfälle auf dem „*whole track*“) die geschichtliche, materiale und soziale Umwelt ist.

Während es in der Dianetik wesentlich echte körperliche Erfahrungen waren, die in Form von physischen oder anderen traumatischen Schmerzerlebnissen zur „Bewusstlosigkeit“ führten und sich so als ursächlich für die falschen Daten erwiesen, so verändert sich die Quelle dieser Daten recht schnell in Richtung sozialer Erfahrungen. Bereits im zweiten Teil der „*Science of Survival*“ heißt es, dass falsche Daten auch

32 „The only true identity is ‘myself’“ (Hubbard 1953a: 70).

von einer „verwirrten“ (*enturbulated*) Kultur, einer schlechten Erziehung oder einer ungesunden sozialen Umgebung herrühren können, und dass es in so einem Fall zur Gesundung beitrage, wenn sich das Individuum dieser Umgebung entziehen würde (Hubbard 1951b: II, 24f). Diese ideelle Entwicklung kulminiert schließlich in einer immer stärker werdenden Konzentration auf die soziale Umgebung als bedeutsamster Störungsquelle der Persönlichkeitsentwicklung. Das, was sich in den Konzepten der „*Potential Trouble Source*“, der „*Suppressive Person*“, der „*Anti-Social-Personality*“ oder im „*Third-Party-Law*“³³ ausgedrückt, sind idealtypische Symbole für permanente Quellen falscher Daten, die bekämpft oder „ausgelöscht“ werden müssen.³⁴

Zumindest die fortgeschrittene scientologische Persönlichkeitsentwicklung gerinnt nicht selten zur aktiven Bekämpfung der Quellen der Fremdbestimmtheit und damit der sozialen Einflüsse. In dieser Logik kann es erforderlich sein, bestehende zwischenmenschliche Beziehungen abubrechen, wenn sich diese als dauerhafte Störfaktoren einer weiteren Persönlichkeitsentwicklung als abträglich erweisen. Ein solcher Abbruch kann in der scientologischen Individualisierungslogik keinerlei negative Konsequenzen zeitigen, da die Persönlichkeit ja nicht sozial entwickelt wird, sondern im Naturzustand des unsozialen Selbst begründet ist und *gegen* die soziale Umwelt entwickelt und durchgesetzt werden muss.³⁵ Das in diesem Paradigma verortete Individuum ist aber kaum etwa anderes als das „unabhängige, autonome und infolgedessen wesentlich nicht-soziale moralische Wesen, Träger unserer höchsten

33 Die „dritte Partei“ ist eindeutig die Identifizierung scientology-kritischer Personen im Umfeld eines potenziellen Scientologen (vgl. „The Third Party Law“, HCO B v. 26.12.1968 in TB 1979, Vol. VI: 288ff)

34 Dies ist ein sensibler Punkt, vor allem im öffentlichen Diskurs, denn die so genannte fair-game-policy (HCO PL v. 18.10.1967 zit. nach <http://www.xenu.net/fairgame-e.html> vom 29.04.2003) gehört zu jenem Dutzend der Standardbeweise des öffentlichen Diskurse, mit dem der „menschenverachtende“ Charakter der Organisation belegt wird (vgl. HCO PL v. 1.3.1965, v. 7.3.1965, v. 23. 12.1965, v. 17.3.1965, alles in OEC-I: 552ff, 558ff). Diese, mittlerweile offiziell zurückgezogene Anweisung (als Grund wird die durch die policy verursachte „schlechte PR“ angegeben – HCO PL v. 21.10.1968 in OEC-I: 489) legitimiert auch physisch gewalttätige Vorgehensweisen gegenüber Apostaten der Scientology-Organisation. Zwar darf man dieses „Auslöschen“ von Gegnern nicht zu wörtlich nehmen (so wie es die Scientology-Gegner regelmäßig tun) aber man darf dies auch nicht ignorieren, denn dieser Aspekt ist – unabhängig davon, ob die policy in Kraft ist oder nicht – tief in der ideellen Logik des Entfernens von falschen Daten verankert.

35 Vgl. dazu auch die neueren Skalen in „Scientology 0-8“, in denen konkrete Entsozialisierung mehr oder weniger direkt als individuelle Fähigkeit beschrieben ist (Hubbard 1988: 168ff).

Werte, das vor allem in unserer modernen Ideologie von Mensch und Gesellschaft präsent ist“ (Dumont 1991: 35).

Die desozialisierende Wirkung des scientologischen Produktes kann angesichts der radikal individualistischen Grundlegung des scientologischen Wirklichkeitsmodells nicht überraschend sein. Schon zur Dianetik wurde mit Recht vermerkt, dass sie keine Anlage in Bezug auf soziale Beziehungen enthalte, bzw. dass sich der bestmögliche, „effiziente“ Mensch als ein substanzuell „beziehungsloser“ Mensch darstelle (Sapirstein 1950: 159). Die Frage ist indes, ob man dies unter dezidiert modernen Bedingungen als Problem betrachtet – oder aber als dessen Lösung. Moderne Gesellschaften weisen sich gerade darin als modern aus, dass ihre Sozialstruktur in hohem Maße individualisiert, also anonymisiert, formalisiert und professionalisiert ist. Das heißt: Mit Blick auf eine erfolgreiche Integration in den dezidiert funktionalen und formalen Teil der Sozialstruktur der modernen Wirklichkeit scheint es nicht abwegig, eine substanzuelle Beziehungslosigkeit nicht als Problem, sondern als Lösung zu betrachten. Im modernen Arbeitsleben ist eine substanzuelle Beziehungslosigkeit – erkenntlich zum Beispiel im beruflichen Anforderungsprofil einer „uneingeschränkten Mobilität“ – schon längst ein typisches Einstellungs- und Erfolgskriterium.

Natürlich kann darin ein Problem gesehen werden, das dann allerdings ein Problem wäre, welches allgemein in der Modernisierungslogik angelegt ist. Im scientologischen Wirklichkeitsmodell wird diese Logik lediglich vergleichsweise „ehrlich“ abgebildet, weil der Zusammenhang von kompromissloser Individualisierung und kognitiver Entsozialisierung dort weder bestritten noch für moralisch fragwürdig erklärt wird. Die möglichen Folgen einer individualisierenden Herausschälung der Persönlichkeit aus der Schale der Gesellschaft hat die Religionssoziologin Eileen Barker in der Beurteilung dieser Gemeinsamkeit aller *Human Potential Movements*³⁶ treffend zusammengefasst:

„[S]ociologists tend to be unconvinced that we can find the kernel of ‚the real individual‘ by cracking open and throwing away the outer shell of society; they are more likely to accept the metaphor of an onion: that having peeled off layer after layer, we eventually find ourselves left with – nothing“ (Barker 1997a: 113).

36 Zur unklaren Schnittmenge von moderner humanistischer Psychologie und den Therapieformen der neuen Religionen: Melton 1987 (55f). Zum Selbstverwirklichungs-Design der Human Potential Movements: Loo/van Reijen 1992 (186ff) und Sutcliff 1995 (ch.: The Human Potential Movement).

Jenseits dieser soziologischen Problemsicht ist das scientologische Produkt – ebenso wie die meisten angewandten Psychologien, seien sie akademisch oder nicht³⁷ – in der Modernisierungslogik zu verorten. Programmatisch besehen bietet es Individualisierung durch die Methode der kognitiven Entsozialisierung an. Und im Prozess des Löschens von falschen Daten sollen soziale Erfahrungen, mithin auch Ergebnisse der Sozialisation, nicht reflektiert, sondern schlicht erinnert und ausgelöscht werden. Ebenso wie bei jeder „normalen“ Therapie ist die eigentliche Frage, auf welcher normativen Grundlage „falsche“ von „richtigen“ sozialen Erfahrungen unterschieden werden. Und im scientologischen Wirklichkeitsmodell wird diese Frage nicht weniger unlogisch beantwortet als in den „normalen“ sozialen Zusammenhängen, denn als axiomatische Grundlage aller richtigen sozialen Erfahrungen gilt nur das freie, einzig mit sich selbst identische Individuum.

9.2 Kommunikative Kompetenz

Wenn das selbstbestimmte Individuum jenes moderne Subjekt ist, das seine sozialen Beziehungen oder Erfahrungen und damit die Formen des Autonomieverzichtes (scheinbar) frei wählen kann und gleichzeitig das Primat der individuellen Selbstbestimmtheit prinzipiell gewahrt bleiben soll, dann müssen die Formen der sozialen Integration früher oder später vertragsanaloge Formen annehmen. Dieser unausweichlichen Logik liberal-anthropologisch fundierter Gesellschaftsentwürfe sind in der Praxis alle bürgerlich-modernen Gesellschaften gefolgt.

Unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen ist soziale Integration also – zumindest jenseits des Privatbereiches – in hohem Maße Integration in eine differenzierte, professionalisierte und formale soziale Wirklichkeit. Dieser moderne Integrationsmechanismus lässt sich im „scientologischen Labor“ besonders klar beobachten, denn die Scientology-Organisation ist näherungsweise der Idealtyp eines hochdifferenzierten und formal-bürokratisch angelegten Regelungszusammenhangs

37 In praktischer Hinsicht reichen die scientologischen Therapietechniken von einfachen Rollenspielen über autogene Trainingsmethoden bis hin zu Fragmenten „normaler“ psychotherapeutischer Behandlungsformen (Psychoanalyse, Assoziation, Abreaktionsverfahren, Autosuggestion, Gestaltpsychologie, Lerntherapien usw. Ein Psychologe der American Psychological Association beurteilte die dianetischen Therapieformen seinerzeit als „a hodge-podge of accepted therapeutic techniques with new names“ (zit. nach Freeman 1950: 19; Herv. G.W.). Vgl. auch Zilboorg (1951). Zum Ablauf und Inhalt der basalen scientologischen Techniken noch immer lesenswert: Whitehead (1975: 70ff), dies.: (1987: 125ff); Malko (1970: 123ff).

(vgl. Kap. III, 3.2). Entgegen der allgemeinen Überzeugung des öffentlichen Diskurses wird die kognitive Entsozialisierung nicht von einer analogen, substanziellen Sozialisierung in scientologische Zusammenhänge kompensiert, weil die Sozialstruktur der Scientology-Organisation auf den Prinzipien der Funktionalität strikt formalisierter Organisationsbereiche beruht. Die Integration eines Individuums in die Scientology-Organisation besteht aus einer sukzessiven Anpassung an die formale Logik ihrer Funktionalität – von einem unbegründeten „Gemeinschaftsleben“ im traditionellen Sinne des Wortes kann keine Rede sein (Eiben 1997: 33).³⁸ Dies mag auch ein Grund für die Vielzahl der formalen selbstverpflichtenden scientologischen Kodizes und der kaum überschaubaren Menge der Sicherheitsüberprüfungen (*security checks*)³⁹ im internen Umgang miteinander sein. Sie entsprechen einer übersteigerten bürgerlichen Vertragslogik, mit denen sinnfälliger eher das Fehlen als das Vorhandensein substanzieller sozialer Beziehungen zum Ausdruck gebracht wird. Verlässt ein Individuum – aus welchem Grund auch immer – eine solche formale „Linie“, dann ist auch die damit weitgehend identische, soziale Bindung zerstört.

Kommunikation als formale Sozialtechnik

Übersetzt in außerscientologische Zusammenhänge, bietet das scientologische Produkt das Wissen über die moderne, also eine funktionale und formal-rational determinierte Realität und es bietet Integrations-techniken in diese Art von Realität. Der verstehende Zugang zur Realität wird durch das schon genannte ARK-Dreieck symbolisiert. „Affinität“

38 Die scheinbare „Kollektivität“ des scientologischen Handelns und die sichtbare Organisationsabhängigkeit der Mitarbeiter der höheren Ebenen rühren eher daher, dass im Rahmen einer hochbürokratischen, schriftfixierten, hierarchisch und strikt regulierten Funktional-Struktur kein Raum für Autonomiebestrebungen jenseits der Gruppenbelange ist (Whitehead 1975: 276).

39 Vgl. z.B.: „Sec Check Whole Track“ (HCO B v. 19.6.1961), „Student Security Check“ (HCO PL v. 29.6.1961), „HGC-Auditor's Sec Check“ (HCO PL v. 7.7.1961), „Security Check Children“ (HCO PL v. 21.7.1961), „Students Practice Check“ (HCO B v. 12.10.1961) alles in TB 1979, Vol. IV: 337ff, 349ff, 355ff, 378ff, 400. Allerdings könnte man auch eine Parallele zu Bacons Ansicht über die „Wissenschaft des Erfolges“ ziehen. Neben dem Wissen über das Selbst sei es notwendig, ein vollständiges Wissen über jene zu haben, mit denen man zu tun hat: „[...] their tempers, desires, views, customs, habits; the assistances, helps and assurances wheron they recieved their power; their defects and weakness, wherat they chiefly lie open and are accessible; their friends, factions, patrons, dependants, enimies, enviers, rivals; their times and manners of access [...]“ (zit. nach Durant 1928: 136).

entspricht dem Sachverhalt des individuellen Interesses für etwas oder jemanden. „Realität“ entspricht der soziologischen Bedeutung von Inter-subjektivität; und „Kommunikation“ entspricht einer streng formalen, fast systemtheoretisch⁴⁰ zu nennenden Bedeutung von Kommunikation. In einem sehr modernen soziologischen Sinn, erzeugt stattfindende Kommunikation zwischen Individuen die Realität, wodurch die primäre Bedeutung von Kommunikation im scientologischen Wirklichkeitsmodell begründet ist.⁴¹

Folgerichtig sind Kommunikationstechniken der mittlerweile bedeutsamste Aspekt des CSI-Produktes und das Auditing ist die primäre Methode zum Verstehen der Realität, denn der „präzise Kommunikationsablauf, wie er im Auditing praktiziert wird, ist für ein vollständiges Verstehen des Lebens wesentlich“ (CSI 1998a: 36). Tatsächlich nimmt das Erlernen und die praktische Einübung von inhaltslosen Kommunikationsformeln und -regeln einen breiten Raum innerhalb der grundlegenden scientologischen Kommunikationskurse und -trainings ein, und es ist in eine Vielzahl der Therapieverfahren integriert.

Kommunikation selbst wird als formaler Datenaustausch zwischen zwei *terminals*, zwischen Sender und Empfänger betrachtet, der über eine gewisse räumliche Entfernung hinweg stattfindet. Eine vollständige Kommunikation bildet einen Kommunikations-Zyklus, der seinerseits als abgeschlossen gilt, wenn der Sender die Daten ausgesendet hat, der Empfänger ihren Empfang aktiv bestätigt (wodurch er zum Sender wird) und die Empfangsbestätigung wieder beim Sender (der jetzt zum Empfänger der Bestätigung geworden ist) wieder eingegangen ist. Dies ist der Kommunikationszyklus bzw. die universale „Kommunikationsformel“.⁴² Und eine „Konversation“ ist eine Aneinanderreihung von abgeschlossenen Kommunikationszyklen.

Dabei spielen die Gegenstände oder der Inhalt der Kommunikation oder der Konversation keine Rolle: „[T]he most basic communication is one which not have any reason connected with it“⁴³ Kommunikation ist eine inhalts- und gegenstandslose Technik zur Herstellung oder Rege-

40 Hubbard vermerkt, dass Realität nur eine intersubjektive Übereinstimmung in der Betrachtung über die Realität ist (Hubbard 1955b: 118,121), und dass das „Studium“ der Kommunikation eine Beobachtung zweiter Ordnung ist, i.e. eine „Kommunikation über Kommunikation“ (ebd.: 122, 164).

41 Hubbard 1955b (113). Vgl. auch: „The Reality Scale“, PAB, No. 123 in TB 1979, Vol. III: 136ff.

42 Vgl. Dazu die fast wortgleiche wissenschaftliche Beschreibung aus dem Jahr 1962 von MacKay (1988: 182f).

43 Vgl.: „The Theory of Communication“, JoS Issue 21-G (October 1953) in TB 1979, Vol I: 465. Vgl. auch Hubbard 1955b: 133,143,145, 180.

lung der sozialen Wirklichkeit. Es handelt sich um eine verabsolutierte Form der Kommunikation zur Interessenverfolgung, und die Befolgung der Kommunikationsformel ist die Lösung für jedes soziale Problem.⁴⁴

Es ist unmittelbar einleuchtend, dass die scientologischen Kommunikationstechniken formale Verfahren sind, mit denen auf die Beherrschung eines standardisierten und formalen Ablaufes einer idealtypisch vorgestellten Kommunikation abgezielt wird. Versinnbildlicht werden kann dieser Formalismus zum Beispiel anhand der verschiedenen „Q&A-Techniken“.⁴⁵ Die beliebige Antwort auf eine beliebige Frage in einer Kommunikationssituation ist dann richtig, wenn die Antwort (unabhängig vom Inhalt) in einem konstanten zeitlichen Abstand zur Frage erfolgt. Deswegen werden Fragen im Rahmen eines Kommunikationstrainings so lange wiederholt, bis ein gleichbleibender Abstand zwischen Frage und Antwort hergestellt ist (vgl. Hubbard 1955b: 159ff; ders. 1956a: 119). In dieser Weise lässt sich die formale Kommunikationsfähigkeit exakt messen.

Obwohl die in vollständiger⁴⁶ Kommunikation erzeugte Realität immer nur eine (inter-)subjektiv erzeugte Realität ist, wäre es falsch daraus zu folgern, dass es keine „objektive“ Realität gibt, oder dass diese beliebig ist. Wie schon vermerkt, besteht die Realität aus „solid objects“ einerseits, und sie ist andererseits auch das „[...] what the majority agrees that it is“ (Hubbard 1975b: 338).⁴⁷ Dies heißt, dass der Subjektivismus des Individuums nicht nur an den (natur-)wissenschaftlichen (den mate-

44 Vgl. Hubbard 1956a: 46; ders. 1965: 54ff, 142ff. Selbst die mittlerweile so genannte „spirituelle Erlösung“ ist nur auf der Grundlage „korrekter Anwendung von Kommunikation möglich“ (CSI 1998a: 36).

45 „Question and Answer“ ist, als scientologische Methode, eine Art Frage-Antwort-Spiel zum Erlernen (Verstehen) eines vollständigen Kommunikations- oder eines Handlungszyklus (cycle of action). Weil die korrekte Antwort auf eine Frage immer nur mit einer formalen Bestätigung abgeschlossen werden darf, ist Q&A zumeist Ausdruck für eine „falsche“ Kommunikation, soweit auf eine Antwort (zum Beispiel in Form von Rückfragen) inhaltlich eingegangen wird.

46 Da Kommunikation im Sinne Hubbards ein formaler Zyklus ist, kann nur eine vollständige Befolgung der einzelnen Bestandteile des Kommunikationszyklus die Kommunikation abschließen und damit Realität erzeugen. Verfehlungen der Vollständigkeit der Anwendung der „Kommunikationsformel“ (Hubbard 1955b: 109ff, 118) erzeugen dagegen „Abberationen“ im allgemeinsten Sinne des Wortes. Daneben gibt es das, was Hubbard einen „fortwährenden Vorgang natürlicher Auslese“ beschreibt (Hubbard 1955b: 119), der sich auf falsche Realitäten bezieht, die durch Missachtung der allgemeinen Kommunikationsregeln erzeugt werden.

47 Vgl. auch die weiteren elf Definition von „reality“ (ebd.: 337f).

riellen), sondern auch an den sozial definierten „Wahrheiten“ endet (vgl. auch Hubbard 1965a: 35f).⁴⁸

Kommunizieren zu können heißt allgemein, die verabsolutierten Kommunikationsregeln der Realitätserzeugung zu kennen, zu beherrschen und zu befolgen, bzw. diese Regeln anzuwenden.⁴⁹ Wer jemals in einer Scientology-Einrichtung war oder Scientologen in einer Talkshow beobachtet hat, dem sticht das sachliche und formal-rationale Kommunikationsverhalten der Scientologen förmlich ins Auge.⁵⁰ Im öffentlichen Diskurs gilt dies als Folge von Indoktrination oder Gehirnwäsche, wobei es bemerkenswert wäre, wenn eben diese Form von rationaler Sachlichkeit als Folge einer „Ausschaltung“ der Verstandestätigkeit wäre – das Gegenteil scheint der Fall zu sein. In den hier geschilderten Zusammenhängen, muss man gerade in der individuellen Beherrschung einer Kommunikationstechnik, deren Erfolg sich in der Kontrolle über den Ablauf des Kommunikationsprozesses und das Erreichen eines bestimmten Zweckes erweist, als authentischen Ausweis von „Kontrolle“ und „Macht“ (s.u.) und damit als Indikator individueller Selbstbestimmtheit sehen.

48 Eine zentrale scientologische Technik ist das „Wortklären“ („a technique for locating and handling misunderstood words“, Hubbard 1975b: 471), das sich auf das richtige Verstehen von Wörtern im Sinne ihrer Übereinstimmung mit formalen Definitionen bezieht. Ausnahmslos jede Monographie Hubbards enthält als Vorbemerkung den Hinweis, dass man nicht verstandene Wörter nicht überlesen dürfe, sondern sich im Zweifelsfalle eines allgemeinen oder eines scientologischen Lexikons zu bedienen habe, in dem das entsprechende Wort definiert, bzw. „geklärt“ wird. Die unterschiedlichen „word-clearing“ Verfahren (vgl. Hubbard 1975b: 471ff) sind die Grundlage aller scientologischen Lern- und Studiertechniken.

49 Dazu gehört zum Beispiel die Einstellung des Auditors auf das „Niveau“ (die Tonstufe) seines Gegenüber, um Kommunikation überhaupt herstellen zu können (ebd.: 136f, ders. 1956a: 48). Das erklärt den immer etwas „arrogant“ wirkenden Tonfall öffentlich auftretender Scientologen, die versuchen, die an sie gerichteten Fragen auf möglichst einfachem, den „normalen“ Zuhörern angemessenem Niveau zu beantworten.

50 Das Training einfacher Selbstkontrollmechanismen, die so genannten TRs (training routines) gehören zu den basalen Grundlagen der scientologischen Persönlichkeitsentwicklungstechniken (vgl. Hubbard 1975a: 119ff sowie Whitehead 1975: 78ff; dies. 1987: 135ff). Trainings dieser Art sind feste Bestandteile fast aller auf dem Markt erhältlichen Persönlichkeitsentwicklungsseminare. Sie funktionieren auf Basis psychologischen Wissens über die Möglichkeiten von psychosozialer Konditionierung. Deshalb lassen sich hier gerade in den ersten Kontakten mit dem scientologischen Produkt auch individuelle Erfolgserlebnisse erzielen. Dies ist der erste erfahrbare Beweis für die Funktionalität des scientologischen Produktes (es mag hier offen bleiben, inwieweit solche Techniken sozial erwünscht sein können).

Das moderne Kommunikationsverständnis

Jenseits der Möglichkeit, dieses Verständnis von Kommunikation als manipulative Technik betrachten zu können, entspricht die Betrachtung von Kommunikation als gegenstandsloser Technik – als wörtliche *Kommunikationstechnik* – zur Verfolgung von beliebigen subjektiven Zielen einem ausgesprochen deutlich sichtbaren Trend in modernen Gesellschaften. Ungeachtet der großen Wahrscheinlichkeit, dass Kommunikation in einer „Kommunikationsgesellschaft“ (Münch 1992) von herausragender Bedeutung sein muss, ist die gleichzeitig zunehmende Irrelevanz von Inhalt und Bedeutung der Kommunikation in einer technisch-ökonomisch orientierten Mediengesellschaft zu beobachten (vgl. Rieger 1999: 427ff). Kommunikation wird immer weniger als ein zwischen Menschen stattfindender Austausch von bedeutsamen Zeichen begriffen sondern zunächst als eine technisch-quantitative Möglichkeit, immer mehr Zeichen immer effizienter austauschen zu können.

Die Universitäten, Schulen und die sonstigen Bildungseinrichtungen, die Behörden, Ämter und Privathaushalte werden „vernetzt“ mit dem Zweck unmittelbare, ständige und dauerhafte Kommunikation zu ermöglichen. Aber genauer betrachtet, ist diese Wahrnehmung eine Wahrnehmung fortschreitender technischer Möglichkeiten des Datenaustausches, denn wenn man dagegen den mikrosozialen Bereich menschlicher Beziehungen betrachtet, so zeigt der empirische Befund eine zunehmende Verarmung, oder gar nicht mehr stattfindende inhaltliche Kommunikation zwischen den gesellschaftlichen Subjekten – ganz zu schweigen vom vielfach beklagten Verlust der Sprache als notwendiger Voraussetzung von Kommunikation (vgl. Wertheimer/Zima 2002: passim).

Die moderne Kommunikation ist längst auf ein ökonomisch verabsolutiertes Profil zurechtgeschnitten, in dem die auf „ihre Kommunikabilität reduzierten Inhalte“ so realisiert werden, „dass der Prozess der Kommunikation ihre immer schon vorausgesetzte Tausch- und Mittelbarkeit offenbart“ (Wagner 1985: 95). Aus den traditionellen Märkten werden (Kommunikations-)Netzwerke (Rifkin 2000: 26ff), in denen zunehmend jene Kommunikationsgesellschaft produziert wird, über die in endlosen Schleifen kommuniziert wird.

In der soziologischen Beschreibung der Kommunikationsgesellschaft wird der technisch-ökonomische Überhang der modernen Vorstellung von richtiger, bzw. effizienter und produktiver Kommunikation durchaus adäquat ausgedrückt. Die formal-soziologische Vorstellung einer Kommunikationsgesellschaft, in der die Subjekte keine soziale Kommunikation betreiben müssen, weil Kommunikation das quantitative Maß der technischen Möglichkeiten des Datenaustausches meint, verdeut-

licht, wie weit auch Teile der Soziologie in einer modernen, i.e. technischen Gesellschaft angekommen sind, wenn sie ihren Gegenstand (Mensch und Gesellschaft) einer „technomorphen“ Sichtweise unterordnen. Dies aber ist die Perspektive der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, in der die menschlichen Subjekte die abhängigen Variablen gegenüber diesen Determinanten sind (Koslowski 1988: 1).

Die moderne Bedeutung von Kommunikation als (erlernbarer) technischer oder strategischer Methode zur Erreichung beliebiger Ziele ist über Kommunikationswissenschaft, Psychologie und den Lebenshilfemarkt längst in den modernen Alltag eingedrungen. Kommunikationswissenschaft ist die Wissenschaft über die technischen Möglichkeiten der Nutzenanwendung von verschiedenen Kommunikationsformen und -formeln zur Erreichung von subjektiven Zielen. Die Werbepsychologie nutzt Kommunikationstechniken um „Aufmerksamkeit“ für Produkte zu schaffen (vgl. Stephan 1999: 22f) und mittlerweile bietet jede Volkshochschule unterschiedliche Kommunikationstrainings und -techniken als universale Erfolgsmethoden an.

Es ist durchaus bemerkenswert, wie exakt Hubbards Kommunikationstheorie den Kern des Gegenwartsverständnis von inhaltsloser, aber zweckgebundener kommunikativer Wirklichkeitserzeugung abbildet. In Abwesenheit von tatsächlich bedeutsamen Inhalten oder Begründungen, ist die Instanz der Rechtfertigung nicht mehr vom Vorgang der Rechtfertigung zu trennen. In der Kommunikation

„gelingt die Rechtfertigung genau dadurch, dass kommuniziert wird. Das Verfahren der Rechtfertigung wird Rechtsgrund. Geltung hat, was in einer Kommunikationssituation akzeptiert wird [...] Rechtfertigung ist nur noch über Kommunikation erreichbar, und deshalb wird aus Rechtfertigungszwang ein Kommunikationszwang“ (Rehfus 1990: 151).

Was auch immer Hubbard irgendwo abgeschrieben haben mag, der Entwurf der scientologischen Kommunikationstheorie ist – trotz ihrer Ähnlichkeit zu den früheren Entwürfen des „positiven Denkens“ in den 1930er Jahren – durchaus originär und war in den 1950er Jahren seiner Zeit teilweise voraus.⁵¹ Die Programmatik des gegenwärtig ausgespro-

51 Dass die soziale Wirklichkeit kommunikativ erzeugt wird, ist eine Auffassung, die sich erst in der zweiten Hälfte des 20ten Jahrhunderts etabliert hat. Seit den 1980er Jahren ist diese Auffassung allerdings ein mehr oder weniger vorherrschendes Paradigma in vielen sozialwissenschaftlichen Disziplinen (vgl. Watzlawick 1977: 7ff).

chen erfolgreichen NLP⁵², das als bedeutsames psychotherapeutisches Verfahren wissenschaftlich anerkannt ist, und vor allem bei Unternehmensberatungen und in der Pädagogik Anwendung findet, könnte direkt bei Hubbard abgeschrieben sein.

Auf der Homepage der „Linzer Akademie für NLP“ findet man mehrere Definition für NLP, die sich mehr oder weniger wörtlich auch schon bei Hubbard finden lassen (natürlich in Bezug auf Scientology). So sei NLP

„eine Sammlung von Fähigkeiten, Einstellungen und konkreten Techniken, die aus dem Studium menschlicher Höchstleistungen entwickelt wurden. Mit ihrer Hilfe kann jede Person lernen, ihre Lebensqualität zu verbessern. [...] NLP ist eine Sammlung von Verfahrensweisen zur Verbesserung der Kommunikation mit sich selbst und mit anderen Menschen. NLP ist die Wissenschaft von den Strukturen subjektiver Erfahrungen. NLP ist das Studium, wie wir durch unsere mentalen Modelle, unsere Gedanken und Vorstellungen unser Leben im wörtlichen Sinn ‚konstruieren‘ [...] NLP ist eine Sammlung von Fertigkeiten, um Kontrolle über die eigenen mentalen Vorgänge zu gewinnen.“⁵³

Jenseits der identischen Universal-Semantik, findet man das gleiche, an der Computerterminologie orientierte Funktionsbild der Abläufe der menschlichen Verstandestätigkeit und sogar eine Beschreibung der „Intuition“ als „innere[n] Rechenprozess“ (Besser-Siegmund 1997: 81). Man findet die gleiche Fixierung auf das selbstbestimmte Individuum und seine Willensintentionen, auf Kommunikationsmethoden und Selbstverwirklichungstechniken, auf „energetische“ Abläufe im menschlichen Organismus, das gleiche Verständnis des bewusst zu machenden Potenzials des „Selbst“, ähnliche Trainingsmethoden und zuletzt auch die gleiche Erfolgs- und Nutzenmetaphorik in Bezug auf Gesundheit, Intelligenz, Kreativität und ökonomischen Erfolg.⁵⁴

Auch im NLP wird das Verfahren der „Redefinition“, dort „Metapherologie“ genannt, angewendet, um eine bestimmte gegebene Wirk-

52 Das „Neuro-Linguistik-Programmierung“ oder die neurolinguistische Programmierung ist eine in der 1970er Jahren entstandene psychologische „Manipulationsmethode“ mit scheinbar universalen Therapiemöglichkeiten. Auch NLP befindet sich im wenig durchsichtigen Grenzbereich von Wissenschaft, Psychologie und populärer Lebenshilfe.

53 Zitiert nach: <http://www.nlp.at/was.htm> vom 12.11.2002.

54 Aus den zahllosen Publikation seien hier zwei typische Werke herausgegriffen, aus denen die hier nur kurz angedeutete Programmatik deutlich wird: Besser-Siegmund 1997 und Schott-Birker 1995. Vgl. aber auch die Analyse der Methoden und Ziele des positiven Denkens bei Scheich (1997: 29ff, 77ff).

lichkeit in ein anderes Licht zu stellen. So heißt es im Werbetext zu einem der gleichsam typischen, wie zahlreichen NLP-Bücher:

„Der Erfolg des Neuro-Linguistischen Programmierers steht und fällt mit seiner metaphorischen Fähigkeit, Metaphern zu entwickeln, verfügbar zu machen und zu nutzen, die das Wesen jeder erfolgreichen Kommunikation darstellt. Das explizite Anliegen [...] ist es, diese Fähigkeit transparent und für jedermann zugänglich zu machen. Da die Kunst der metaphorischen Kommunikation nicht an das NLP gebunden und damit auch eigenständig nutzbar ist, wendet sich das Werk an alle Menschen, für die die Fähigkeit zur effektiven Kommunikation wichtiger Teil ihrer beruflichen Qualifikation ist, wie etwa Manager, Pädagogen, Anwälte, Mediziner, Psychotherapeuten und andere psycho-soziale Helfer“ (Hücker 1998).

Ebenso wie das scientologische Produkt ist auch die Anwendung von NLP nicht an bestimmte Probleme oder soziale Sachverhalte gebunden. Sie ist eine universale Technik, die als Fitness-Diät ebenso wirksam ist, wie als Managementtechnik. Auch hier ist der Mensch ein standardisierter geistiger Funktionsmechanismus, der repariert werden kann, indem man das „natürliche“ Funktionspotenzial des „Ich“ freilegt, ihn entsozialisiert, und ihn mit einer funktionierenden Kommunikationstechnik re-sozialisiert. Hinter allem steht eine technisch-funktionale Anthropologie, also die Ausweitung der szientistischen Funktionsrationalität auf den Menschen und seine geistigen Fähigkeiten. Denn nur wenn das menschliche Verhalten, das Denken, Fühlen, Sprechen (usw.) unabhängig von sozialen Kontexten als rein technischer Ablauf begriffen wird, macht es Sinn, gegenstandslose Manipulationstechniken anzuwenden, um durch die Optimierung dieses Ablaufs beliebige soziale Probleme lösen zu können.⁵⁵

Dass also die Reparatur des Menschen – man könnte ironisch von einer Renaturierung des Menschen in einen originären technischen Funktionszustand sprechen – vor diesem weltanschaulichen Hintergrund als universale Methode zur Lösung beliebiger Probleme führt, liegt auch daran, dass das soziale Umfeld der Individuen in seiner wesentlich sozialen Beschaffenheit ausgeblendet wird und nur als intentionales Objekt

55 Hans-Dieter Mutschlers Kritik an den Protagonisten technischer Gesellschaftsmodelle liest sich, als wäre sie für das scientologische Wirklichkeitsmodell, bzw. für Hubbard persönlich geschrieben: „Wenn der Techniker ein solches [ingenieurwissenschaftliches, G.W.] Denkmodell auf die Sphäre des Handelns überträgt und an eine Optimierung der gesellschaftlichen Verhältnisse lediglich aufgrund einer Optimierung der technischen Mittel glaubt, so folgt daraus, daß er die Sphäre des Handelns niemals wirklich in Betracht gezogen hat“ (Mutschler 1992a: 50).

von Individual- oder Individualisierungsinteressen ins Blickfeld kommt. Ein fundiertes Wissen über die soziale Wirklichkeit oder über soziale Beziehungen ist nicht nur unnötig, sondern eher hinderlich. Denn es handelt sich im Kern um eine asoziale Sichtweise, der immer das individuelle Nutzendenken sowie das Wettbewerbs- und Leistungsdenken unterliegt.

Wer einen „Job“, einen „Partner“ oder generell „Erfolg“ haben will, muss seine eigenen Interessen und seinen eigenen Nutzen über die anderen Interessen und Nutzen stellen – und im Rahmen des Wettbewerbes auch durchsetzen. Dass dabei auf der anderen Seite notwendig Verlierer produziert werden, ist unter „natürlichen“ Wettbewerbsbedingungen kein soziales, sondern ein individuelles Problem – namentlich das Problem der Verlierer, die selbstverschuldet auf der auf der Strecke bleiben. Aus kulturwertperspektivischer Sicht stehen hinter diesem Zusammenhang radikalisierte Fragmente liberaler Rationalitätsvorstellungen, i.e. die „natürlichen“ *a priori* der asozialen Selbstbestimmtheit, des Eigennutzes und des Wettbewerbes, die, wenn sie denn plausibilisiert oder antrainiert werden können, aus soziologischer Sicht zwangsläufig zu jener Asozialisierung führen, die in den weltanschaulichen Voraussetzungen angelegt sind.

Auch hier ist also erkenntlich, dass die Radikalisierung der modernen Kulturwertperspektive vor allem durch eine Reduzierung der Komplexität der sozialen Wirklichkeit auf eine subjektive, genauer: eine wesentlich psychisch konfigurierte Wirklichkeit erreicht wird. Die Welt der selbstbestimmten Individuen ist eine Welt, in der die Komplexität der sozialen Zusammenhänge als kognitiv zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zur Selbstbestimmtheit gelten. Die Welt der selbstbestimmten Individuen ist die eine „einfache“ Welt des Wettbewerbes um den höchsten Eigennutzen, oder, mit Hubbard gesprochen, sie ist das „Spiel-feld“ auf dem die autonomen Individuen ihren Überlebenskampf bestreiten müssen. Das erfolgreiche Überleben ist denjenigen vorbehalten, die die universalen Spielregeln kennen und anerkennen, und die über die nötigen „Kampf-Techniken“ verfügen, die es ihnen ermöglichen, das Spiel, sich selber und den Gegner zu kontrollieren.

Das scientologische Produkt verspricht vor allem eine radikale Individualisierung, mit dem Zweck, dadurch eine verbesserte (geistige) Anpassung an die individualisierten Sozialstrukturen und die evolutionären Mechanismen des kulturellen, sozialen und ökonomischen (Überlebens-) Wettbewerbes zu ermöglichen. Es ist also insgesamt ein typisches Produkt auf dem modernen (Wachstums-)Markt ubiquitär anwendbarer, individueller (Erfolgs-)Techniken und gerade in seinem wissenschaftlich-psychologisch-therapeutischen Ansatz kaum von anderen Produkten auf

diesem Markt zu unterscheiden: „Alle neuen Therapieformen“, welche „im Rahmen dieser Gesellschaft Erfüllung, Befreiung, Transzendenz“ versprechen, sind „Bestandteil dieser Verbraucherkultur. Sie passen letztlich an jene Verhältnisse an, die den Leidensdruck erst geschaffen haben“ (Pohl 1995: 606). Und diese Anpassungsleistung (nicht: „Tarnung“), ist zumeist so gut gelungen, dass weder Scientologen noch scientologische Management-Techniken ohne aufklärende Denunziation durch fachkundige „Experten“ erkannt werden können.⁵⁶

9.3 Die sozialen Erfolgsindikatoren: Kontrolle und Macht

Das selbstbestimmte Individuum, als willentlicher Vollstrecker der Lebensgesetze, ist in dem Maße überlebensfähig und erfolgreich, wie es in der Lage ist, beliebige Gegenstände und Sachverhalte in einen funktionalen Zustand zu versetzen – und dies meint synonym strukturieren, ordnen, steuern oder kontrollieren: „A Scientologist is one who controls persons, environments and situations“.⁵⁷ Kontrolle haben (oder ausüben) heißt, willentliche Ursache von Effekten zu sein; Kontrolle haben heißt, nicht das Opfer von äußeren bzw. sozialen Umständen zu sein. Die Hubbardsche Veranschaulichung des Gemeinten ist sinnfällig:

„As a king in a castle one would be causative His will, statement, thinkingness, would have an effect upon others. Being in jail, one is an effect in that the thinkingness of others finds him its target. Here we have, in terms of universe, the most rudimentary example of cause and effect.“ (Hubbard 1956a: 86; (vgl. 1951g: 25, 1955b: 123f).

Ein Individuum erweist sich als selbstbestimmt, wenn es aktiv Kontrolle ausüben bzw. im Sinne einer Technik anwenden kann – sei es auf sich selbst oder auf intentional gewählte „Objekte“ des „MEST-Universum“ (wozu die Ganze dem „Ich“ äußerliche physische und soziale Umwelt gehört). Zunächst hat dies unmittelbar gesundheitliche Auswirkungen, denn: „One’s health and ability rises directly as one asserts greater and surer control over his surroundings“ (Hubbard 1951g: 15).

Abseits der Gesundheitsziele und der Selbstkontrolle, ist Kontrolle dann schwieriger zu interpretieren, wenn es um das soziale Überleben der Individuen geht, denn in soziale Zusammenhänge übersetzt schließt

56 Vgl. zum Beispiel die Listen unter: http://home.snafu.de/tilman/prolinks/#cos_dudes und http://home.snafu.de/tilman/prolinks/#cos_business vom 23.11.2004.

57 Aus einem nicht näher bezeichneten Kodex von Hubbard aus dem Jahr 1958. Zitiert nach: TB 1979, Vol. III: 281.

Kontrolle die willentliche Steuerung, also die Manipulation, von anderen Individuen ein. Daran kann auch in der innerscientologischen Lesart kein Zweifel bestehen. Alle Gegenstände und Sachverhalte, die das selbstbestimmte Individuum kontrolliert werden von ihm – so Hubbard wörtlich – als „Automatismen“ oder „Maschinen“ determiniert (1955a: 114). Eine solche Determinierung meint, die Gegenstände, Sachverhalte und auch die Personen in den Zustand der Selbstbestimmtheit zu versetzen, weil Selbstbestimmtheit ja nichts anderes ist, als einen Zustand optimaler Funktionalität (ebd.).

Gleichwohl ist erkenntlich, dass hier Ambivalenzen unausweichlich sind, weil Selbstbestimmtheit sich in tatsächlicher Kontrolle über die soziale Umgebung ausweist und eine „gute“ Kontrolle nicht von einer „autoritären“ Kontrolle (Ausübung von Zwang) unterscheidbar ist. Die von Hubbard selbst aufgeworfene Frage, „wie [...] jemand die Ursache über die Handlung eines anderen sein [kann], *ohne* die Person zu einer Wirkung zu machen“ wird von ihm mit dem Verweis auf die Mit-Verantwortlichkeit für das Handeln der anderen Person zunächst nur unbefriedigend beantwortet (Hubbard 1952a: 15).

Möglicherweise hat Hubbard dies selbst bemerkt, denn in den Jahren 1955/56 führt Hubbard ein als „Allbestimmung“ (*pan-determinism*) bezeichnetes Konzept ein (Hubbard 1955b: 167ff) – offensichtlich um einer falschen Interpretation des Selbstbestimmtheitskonzeptes im Sinne einer sich als blanke Machtausübung spiegelnden obsessiven Selbstbestimmung vorzubeugen (Hubbard 1955a: 92f, 110ff; 1955b: 171). Selbstbestimmtheit auf einer anderen als der egoistischen Dynamik (= Allbestimmung) – also im weitesten Sinne empathisches Verständnis für andere Interessen aufzubringen – meint die Einnahme eines den egoistischen Überlebensinteressen übergeordneten Standpunktes (Hubbard 1955b: 167ff; ders. 1956a: 54f). Darin ist angelegt, dass es tatsächlich so etwas wie eine eigenständige, von den einzelnen individuellen Interessen unterscheidbare, vor allem aber in freier Entscheidung auszuhandelnde soziale Wirklichkeit geben könnte. Gleichwohl ist offensichtlich, dass das Konzept einer intersubjektiv auszuhandelnden Wirklichkeit der Theorie der naturgesetzlich-evolutionär festgelegten Überlebensfunktion der Dynamiken widerspricht. Und so findet man diese Ansicht Hubbards nur in den genannten Werken aus den Jahren 1955/56, während bereits ein Jahr später wieder das kompromisslose „*survival for self*“ dominiert (Hubbard 1957b: 5).⁵⁸

58 Gleichwohl findet man den Pan-Determinismus ohne allzu tief gehende Erläuterung in verschiedenen Skalen der 1960er Jahre wieder (vgl. Hubbard 1988: 111, 118).

Diese Rückkehr ist zumindest im Rahmen der Hubbardschen Anthropologie plausibel, denn faktisch kann es in dieser Sichtweise keine sozialen Probleme geben. Es gibt einzig individuelle Probleme, die sozial bedingt sind oder soziale Auswirkungen haben. Familiäre oder berufliche Probleme eines Individuums sind Probleme mangelnder Selbstbestimmtheit; Ausweis eines persönlichen Versagens, sein eigenes Schicksal auf der zweiten oder dritten Dynamik zu kontrollieren. Das „Retten von Ehen“ – um ein Beispiel aus der scientologischen Werbung aufzunehmen – ist keine Paartherapie, sondern sie kann nur auf individualistischen Wegen geschehen. Entweder gelingt es einem Partner seine Selbstbestimmtheit gegenüber dem anderen durchzusetzen – ihn zu „kontrollieren“ (und in dieser Kontrolle den Beweis für seine Selbstbestimmtheit zu erhalten) – oder aber beide Partner erkennen den evolutionären Überlebenszweck der Familie (Kinderzeugung und -erziehung) als richtiges Individualziel auf der zweiten Dynamik an und verhalten sich entsprechend funktional.⁵⁹

Analog bestehen diese beiden Möglichkeiten auch für ein Unternehmen. Entweder gelingt es der personalisierten Elite ihr Unternehmen zu kontrollieren (ihre Pläne umzusetzen und ihre Ziele zu erreichen), oder aber alle Individuen des Unternehmens erkennen den evolutionären Überlebenszweck des Unternehmens als gemeinsames Individualziel auf der dritten Dynamik an. Ideal sind aus Hubbardscher Sicht jeweils die zweitgenannten Fälle von Selbstbestimmtheit, aber auch die erstgenannten Lösungen sind funktional – auch wenn sie faktisch auf Autorität und Macht beruhen. Insoweit meint Selbstbestimmung auf einer anderen als der egoistischen Dynamik im scientologischen Idealfall die intersubjektive Übereinstimmung mit der Realität, bzw. den „objektiven“ Überlebenszwecken der sozialen Dynamiken oder – im zwar weniger idealen, aber gleichwohl funktionalen Fall – eben doch autoritäre Kontrolle über andere Individuen. Es bleibt in gewisser Weise bei der grundlegenden Hubbardschen Einsicht: „There’s good control and there’s bad control“.⁶⁰

Auch diese Logik lässt sich im scientologischen Labor idealtypisch beobachten. Da sich die Selbstbestimmtheit der Individuen in sozialen Gruppen in der willentlichen Identifikation mit der formalen Funktion

59 In der Praxis scheint sich dabei oft eine dritte Variante zu ergeben. Schon Cooper vermerkte in ihrer Scientology-Recherche (leider ohne Beleg), dass die Scheidungsraten von Scientologen selbst „Hollywood erröten“ lassen würden – und auch Hubbard sei schließlich dreimal verheiratet gewesen (1971: 170f).

60 Ability, Minor 5, June 1955 in TB 1979, Vol. II: 213. Auch Hubbard 1955b: 178.

eines jeweiligen Aufgaben- oder Verantwortungsbereichs ausdrückt, ist damit auch die Kontrolle über den eigenen Funktionsbereich gemeint. Im Rahmen der hochdifferenzierten, formalen Kompetenz- und Funktionshierarchie beinhaltet dies die Kontrolle über das Funktionieren von Bereichen, die unter der Kontrolle von anderen selbstbestimmten Individuen stehen. In der idealtypischen Umgebung von ausschließlich selbstbestimmten Individuen manifestiert sich Kontrolle also – ob „allbestimmt“ oder nicht – als Foucaultsches Doppel-Panoptikum gegenseitiger Kontrolle entlang der formalisierten Regelungs- und Kommunikationszusammenhänge. Während also die Hubbardsche *Theorie* darauf angelegt ist, dass in einer sozialen Gruppe mit ausschließlich selbstbestimmten Individuen – und dies ist die Selbstperzeption der Scientology-Organisation – alles funktionieren muss, weil die Funktionalität eines durch selbstbestimmte Individuen verursachten Sachverhaltes definitionsgemäß vorausgesetzt ist, scheint dies in der *Praxis* eher dadurch gewährleistet zu sein, dass alles und jeder kontrolliert wird. Ein logischer Widerspruch ist dies übrigens nicht, denn eine funktionierende soziale Wirklichkeit muss definitionsgemäß ein von und durch alle beteiligten Individuen kontrollierte Wirklichkeit sein.⁶¹

Außerhalb des innerscientologischen Kontrollpanoptikums, also als Produkt für den freien Markt, macht das Verständnis von Kontrolle dagegen mehr Sinn. Das selbstbestimmte Individuum ist reines Willenssubjekt und nicht Objekt eines anderen Willens; es ist nicht „Wirkung“, sondern „Ursache“ seiner sozialen Wirklichkeit. Selbstbestimmte Ursache sein heißt auch, aber erst an zweiter Stelle, die volle Verantwortung für die Folgen des eigenen Handelns anzuerkennen und zu übernehmen. An erster Stelle ist es, die Befähigung oder die Macht zu haben, eine Folge oder eine Wirkung selbstbestimmt zu verursachen, denn das willentliche Auslösen von Effekten, ist der „[...] highest purpose of the universe“ (Hubbard 1956a: 84). Mit anderen Worten lässt sich sagen, dass das selbstbestimmte, die soziale Wirklichkeit nach seinem Willen verursachende Individuum in einem „natürlichen“ Affinitätsverhältnis zu sozialen Macht- oder Herrschaftspositionen steht. Denn Macht ist, ebenso wie „Glück“, eine Widerspiegelung von Ursächlichkeit und Willen – und nicht etwa von glücklichen Umständen oder Zufällen.⁶²

Selbstbestimmte Ursache der sozialen Wirklichkeit zu sein, ist eine ausgesprochen deutlicher Ausdruck von Macht, was sich zunächst auch als menschliches Gattungsmerkmal, also der menschlichen Herrschaft über die Natur verstehen lässt: „Man does NOT adapt to an environ-

61 Vgl. zu allem sehr kompakt: Hubbard 1957c.

62 Vgl. dazu die Anmerkungen zu „cause and effect“ sowie zu „chance“ in der Bacon-Interpretation von Durant (1928: 135).

ment. He adapts the environment to himself⁴. Alles andere sei lediglich die Übernahme einer „Sklaven-Philosophie“ (Hubbard 1951g: 13). Angesichts der gattungsimmanenten Unterschiede zwischen den Individuen ist „Ursache sein“ und „Kontrolle haben“ dann aber doch eher eine individuelle Fähigkeit.

Die Herausbildung von Funktionseliten und von Machtstrukturen, also von Herrschaft, ist unter Leistungs- und Wettbewerbsbedingungen kein willkürlicher oder sozialer, sondern ein natürlicher Prozess. Und nur aufgrund ihrer vergleichsweise höheren geistigen Fähigkeiten sind Scientologen zur Ausübung von Herrschaft prädestiniert (vgl. Cooper 1971: 117). Auch diese ins Soziale ausgreifende Logik einer von vernünftigen Individuen beherrschten Gesellschaft findet sich bereits in der Dianetik: „Der Clear ist rational. Gesellschaftsschädigende Interessen sind irrational. Daß eine Handvoll Clears vermutlich jede Anzahl von Durchschnittsmenschen ‚managen‘ könnte, ist gut denkbar. Aber das dieses zu deren Nachteil geschähe, ist undenkbar“ (Hubbard 1950a: 216). „Undenkbar“ ist dies allerdings nur deswegen, weil in der scientologisch-utilitaristischen Perspektive das Überlebenshandeln ein dezidiert ethisches Handeln ist.

10. Aspekte der scientologischen Ethik: „character ethic“ und „buissness identity“

Zunächst einige Vorbemerkungen zu diesem höchst ambivalenten Aspekt des scientologischen Wirklichkeitsmodells, der vor allem im Zusammenhang mit dem Inhalt der *„Introduction to Scientology Ethics“* (Hubbard 1968) diskutiert wird. Die „Ethik“ stand im Zentrum des öffentlichen Diskurses der 1990er Jahre, während sie vom angelsächsischen Fachdiskurs näherungsweise überhaupt nicht thematisiert wird. Schon dies ist in gewisser Weise Zeichen ihrer Ambivalenz, da die „Ethik“ überwiegend von interner und damit organisationssoziologischer Bedeutung ist, so dass sie für den religionssoziologischen Diskurs weit relevanter sein müsste, als für den öffentlichen Diskurs.

Soweit man mit der scientologischen Ethik die genannte Monographie verbindet, unterscheidet sie sich diese teilweise beträchtlich von den Hubbardschen Werken der 1950er Jahre. Zunächst mangelt es der „Ethik“ deutlich an inhaltlicher Kohärenz, weil sie wesentlich aus unterschiedlichen *Policy Letters* der Jahre 1965/66 zusammengestellt wurde. Der erste Teil der „Ethik“ (ca. 17 Seiten) über die „soziale“ und die „antisoziale“ Persönlichkeit ist eine gegenüberstellende Unterscheidung der scientology-freundlichen Person und der Protagonisten von Gegenf-

fentlichkeit. In dieser gewinnt der schon lange vor dieser Zeit angelegte verschwörungstheoretische Grundzug seine bis dahin öffentlichste Form (vgl. Kap. III, 2.2). Nur der zweite, gut 25 Seiten lange Teil, ist ein Jedermann-Text, in dem Hubbard sich in der ihm eigenen Art universal-historisch und oberflächlich mit den Begriffen und dem gesellschaftlichen Verständnis von Ethik, Recht und Moral auseinandersetzt.⁶³ Als typischer Hubbard-Aufsatz wurde er später als eigenständige Broschüre mit dem Titel „Ethik, Recht und Zivilisation“ wieder herausgegeben (vgl. Hubbard 1995). Der dritte, und mit über 70 Seiten bei weitem längste Teil, bezieht sich, trotz gleichfalls universaler Anlegung, unmissverständlich auf die Scientology-Organisation bzw. auf das Arbeits- und Leistungsprofil der Scientology-Mitarbeiter und das Funktionsniveau der Scientology-Filialen, so dass Ethik in diesem Teil tatsächlich als „Werkzeug“ zur organisationsinternen Anwendung der „Technologie der Scientology“ betrachtet werden kann (Hubbard 1968: 1).

In der genannten Buchform besteht die „Ethik“ also aus mindestens drei, allenfalls über den Titel verbundenen Teilen ohne wirklichen inhaltlichen Nexus. Außerdem war kein Werk der 1950er Jahre so unmissverständlich an eine innerscientologische Welt gerichtet wie die Ethik, so dass ihr öffentlicher Verkauf in Buchform fast widersinnig erscheint. Kurz gesagt: Das sonst zumeist erfolgreiche Bemühen Hubbards, sein zentrales Anliegen innerhalb eines einzelnen Werkes stringent abzuhandeln, gelingt in der „Ethik“ kaum und das „*Hubbard Dictionary of Administration and Management*“ nennt insgesamt acht verschiedene Definitionen des Begriffes (vgl. Hubbard 1976c: 179f). Es macht also Sinn, von Aspekten der Ethik in der Mehrzahl zu sprechen und eine Analyse der scientologischen Ethik muss mit einigem Bedacht unternommen werden, weil der Sprung vom Allgemeinen zum Besonderen (und umgekehrt) nicht ohne intellektuelle Brüche gelingt.

Gleichwohl ist die Gemeinsamkeit aller Ethikverständnisse wiederum in der universalen Anwendbarkeit aller scientologischen Wissensbestände begründet, und es ist nicht überraschend, dass auch die Ethik ihren sozial relevanten Charakter als typisches Produkt gewinnt (Hubbard 1968: 25). Im Gegensatz zu den Allgemeinplätzen des sittlich-moralischen und tugendhaften Verhaltens von geistig gesunden Individuen, die seit jeher als unsystematische Anmerkungen im Hubbardschen Gesamtwerk verstreut sind, findet sich die Ethik im speziellen Zusammenhang mit dem WISE-Produkt vergleichsweise konkret und systematisch bestimmt. Allerdings fällt die Ethik im weiteren Kontext der Organisations-, Management- und Administrationslehren weniger auf, da al-

63 Vgl. dazu aber auch schon umfassend Hubbard 1951b (I: 128ff).

lein der *Organisations Executive Course* (OEC 1976) über 4000 (!) Seiten stark ist. Dieser größere organisationstheoretische Kontext ist aber zumindest der Zusammenhang, in dem der Ethikbegriff begründet wird. Insoweit sollte die Ethik primär in diesem Kontext gelesen werden, weshalb ihr spezieller Zweck als interne Organisationstechnologie betrachtet werden kann.⁶⁴

10.1 Die allgemeine Bestimmung der Ethik: „character ethic“

Die herausragende Bedeutung des bio-spirituellen Überlebensaxiom für alle Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells sollte bis hier hinreichend deutlich geworden sein. In der kürzest möglichen Fassung lässt sich sagen: „Überleben“ ist die Antwort auf alle Fragen des Lebens und die Lösung aller Probleme des Menschen (Hubbard 1951c: 23, 25ff). Es ist die normative Grundlage aller scientologischen Instrumente zur Vermessung der sozialen Wirklichkeit und es ist die einzige – gleichsam natürlich und normativ vorgestellte, also wesentlich ethische – Verhaltens- und Handlungsorientierung der selbstbestimmten Individuen.

Wenn man unter Ethik kein bestimmtes religiöses oder moralphilosophisches Dogma versteht sondern eine allgemeine ideelle Orientierung des „guten“, „richtigen“ und „vernünftigen“ Handelns, dann formuliert Hubbard in seinem Sinne zu Recht: „Ethisches Verhalten ist das Überleben“ (Hubbard 1968: 31). In dieser Weise ist es auch kein Widerspruch, wenn er an anderer Stelle vermerkt „Ethik ist Vernunft und die Betrachtung optimalen Überlebens“.⁶⁵ Oder an wieder anderer Stelle, dass wer über Ethik spreche, auch von „richtigem und falschem Verhalten“ und gleichsam von „Gut und Böse“ spreche (ebd.: 30). Soweit die Ethik oder das „Überleben“ das Grundprinzip oder das Motiv des Lebens überhaupt ist, ist sie Teil des evolutionären Lebensplans und damit auch ein in den Menschen eingebauter Automatismus (Hubbard 1951b: II, 86). Diese Ethik basiert also nicht auf sozialen oder historischen Grundlagen und ist insoweit keine kulturell-relative Größe, sondern ein naturgesetzlich determiniertes und damit ein universelles, bio-spiritueller Persönlichkeitsmerkmal (Hubbard 1968: 22). Der geistig gesunde Mensch ist also

64 Das komplette System der Ethik findet sich in OEC-O: 153-249 und OEC-I: 361-577.

65 Hubbard 1968 (Vorwort); vgl. auch ders. 1951b (I: 128).

per definitionem ein ethisches Wesen – auch dies ist schon eine Grund-
erkenntnis der Dianetik (Hubbard 1950: 32).⁶⁶

Vermittels der Gleichsetzung von Ethik und Überleben erneuert Hubbard die primäre Bedeutung des bio-spirituellen Überlebensaxioms zum universalen Verstehen des Lebens und des Überlebens in der sozialen Wirklichkeit. Fraglich ist, worin der Sinn einer solchen Synonymisierung liegt, wenn damit nichts anderes ausgedrückt werden soll, als das, was ohnehin schon dem Hubbardschen Begriff des Überlebens inhärent war. Vielleicht – und vieles spricht dafür⁶⁷ – handelt es sich hier um eine sprachliche Justierung, mit der Hubbard die überindividuelle Relevanz der individuellen Überlebensgesetze konkretisieren wollte, indem er sie begrifflich als Ethik fasst, und damit die „wahren gesellschaftlichen Interessen“ in relativer Beziehung zu den gesellschaftlichen Normen (den Moralen und Gesetzen) diskutieren kann.

Unter Moral oder einem Moralkodex versteht Hubbard jenen gesellschaftlichen Erfahrungsschatz, aus dem heraus sittliche Verhaltensmaßstäbe festgelegt wurden, die sich historisch als nützlich für das Überleben (der sozialen Gruppe) erwiesen haben. Moralen stellen also positive „Überlebensfaktoren“ dar, so dass ethisches Verhalten „das Befolgen der Moralkodizes der Gesellschaft, in der wir leben, mit ein [schließt]“ (Hubbard 1968: 34f, 36). Soweit sich Handlungen als überlebensfeindlich erwiesen haben, wurden daraus Verbote und schließlich Recht und Gesetz geformt, die ihrerseits die Aufgabe haben, jene „Unschuldigen und Anständigen“ zu schützen, die sich an die Moralregeln halten (Hubbard 1995: 52). Letztlich beruht moralisches Verhalten aber auf einem „Kodex willkürlicher Gesetze“, die dem Menschen aufgezwungen werden, weil sie schwach seien und sich fürchteten. Ethik dagegen ist seine „selbstbestimmte Moralität“ mit einem „Sinn“ für Gerechtigkeit und Stärke (Hubbard 1955b: 49).

Die Moralen und Gesetze sind also nicht Bestandteile der Ethik sondern sie werden durch diese erst hervorgebracht. Sie gehen aber nicht in ihr auf, weil die angewandte Ethik, also das Überlebenshandeln, selbst

66 In dieser Lesart wäre das Auditing, als die eigentliche „Technologie der Ethik“ zu betrachten, da die Persönlichkeitsentwicklung, die Freilegung des Thetanen-Ich, notwendig eine Form der Ethisierung ist. Alles was man in der „Ethik“ tatsächlich als Technologie entfaltet findet, sind allerdings Vermessungs- und Bewertungsskalen für ökonomisch rationalisierte Produktivitäts- oder Effektivitätszustände sowie damit verknüpfte Ethikkodizes für Scientology-Mitarbeiter.

67 1966 antwortet Hubbard in einem Video auf die Frage nach den gegenwärtigen Veränderungen Scientologys, dass nicht mehr das Individuum im Vordergrund stehe, sondern dass nun mehr Wert auf die soziale Dimension gelegt werde (LRH-L 1990).

die reinste Form des richtigen, vernünftigen und guten Handelns ist. Das geschriebene Recht wäre nicht notwendig, „wenn die Individuen in einem genügenden Maße geistig gesund und ethisch wären“.⁶⁸

Damit werden die Anzeichen von Geisteskrankheit in kulturwertperspektivischen Devianzen empirisch: Arbeitsverweigerung, Unpünktlichkeit, sexuelle Ausschweifungen, Scheidungen, uneheliche Kinder, Untreue und Homosexualität, Pflichtvergessenheit, Alkohol- und Drogenmissbrauch, Abtreibungen, Emanzipation der Frau, Pornographie, Eigentumsdelikte usw. (vgl. Hubbard 1995: 56f, 67ff; Hubbard 1950a: 171, 203f). Daraus ergibt sich eine quasi-universale Tugendlehre, die in Allgemeinplätzen wie Ehrlichkeit, Treue, Anstand, Wahrheitsliebe (usw.) aufgeht oder in einer sinngemäßen Metaphorik: „[R]eines Herz und reine Hände sind die einzige Art, um Glück und Überleben zu erreichen“ (Hubbard 1968: 41).⁶⁹ Letztgültig positiviert findet man die überlebensnotwendigen Tugenden und Moralen (nicht die Ethik) in der Broschüre „Der Weg zum Glücklichein“ (Hubbard 1981) – von der nach scientologischen Angaben 53 Millionen Exemplare weltweit im Umlauf sind (CSI 1998b: 180). In dieser Broschüre werden 21 universal gültige sittliche Wertvorstellungen aufgelistet. Auch wenn diese „nicht religiös“ sein sollen (ebd.), so lesen sich doch sie eine etwas erweiterte Fassung der 10 Gebote des alten Testaments (nicht morden, nicht stehlen, keine Ehe brechen, die Eltern ehren usw.), ergänzt um den Aspekt der religiösen Toleranz, den kategorischen Imperativ und die uramerikanischen Erfolgsgutenden („Seien Sie kompetent“, „Seien Sie aktiv und erfolgreich“).⁷⁰

68 Hubbard 1995: 52. In dieser Sichtweise wird das im öffentlichen Diskurs viel zitierte: „Ehrliche Menschen haben Rechte“ (vgl. dazu: „Honest People Have Rights, Too“ HCO B v. 8.2.1960 in TB 1979, Vol. IV: 27f) begründet. Diese Sichtweise folgt dem „Volksempfinden“, nach der das geltende Recht zu oft die Kriminellen schützt (vgl. dazu bes. KVPM 1995c). Analoge Argumente finden sich im öffentlichen Diskurs in Bezug auf die geltende Rechtslage, die, nach Meinung der Anti-Kult-Protagonisten, die „kriminellen“ Sekten schützt.

69 Wobei an anderer Stelle zu den „sauberen Händen“ (clean hands) des Scientology-Mitarbeiters vermerkt wird, dass dies ein zu zertifizierender Zustand der Übereinstimmung mit dem HCO sei (Hubbard 1975b: 74, vgl. dazu: „Cancellation of Certificates“, HCO PL v. 23.5.1960 in OEC-I: 366).

70 Angesichts der Banalität der konkretisierenden Erläuterungen der Regeln, in denen es unter anderem um Gesunderhaltung der Zähne, allgemeine Hygiene, vernünftige Ernährung, Eigentumspflege oder die Warnung vor Drogen, Alkohol, Promiskuität geht (Hubbard 1981: passim, vgl. dazu Baumgartner 1992: 138ff) fällt es schwer, dies als eine „Philosophie“ oder gar den „Weg zum Glücklichein“ ernst zu nehmen.

Was Hubbard in diesem allgemeinen Teil der Ethik, bzw. besonders in Zusammenhang mit den konservativen Moralien formuliert, ist das, was Richard M. Huber zutreffend als „character ethic“ der amerikanischen Kulturwertperspektive bestimmt hat. Dabei handelt es sich im wesentlichen um den puritanisch-protestantischen Wertekanon und zwar in sowohl in traditionell religiöser, als auch in säkularer oder „bürgerlicher“ Zuschreibung [Huber 1971: 264, 502 (Fn.1), vgl. auch Wuthnow 1988: 55ff]. Von diesem abweichend, bzw. diesen allgemeinen Kontext stark verengend findet sich aber auch noch eine speziellere Bestimmung der Ethik als „buisness identity“.

10.2 Die spezielle Bestimmung der Ethik: „buisness identity“

Die Anthropologie sozialer Gruppen

Wie schon an früherer Stelle angedeutet, enthält die scientologische Idee keine eigenständige Theorie sozialer Organisationen, denn „gesellschaftliche Organismen“ [soziale Gruppen, G.W.] [...] reagieren und verhalten sich in jeder Beziehung so, als wären sie individuelle Organismen (Hubbard 1950a: 488).⁷¹ Soziale Gruppen (von der Familie bis zur Nation) sind den exakt gleichen evolutionären Gesetzmäßigkeiten und den gleichen mechanischen Funktionsprinzipien wie das einzelne Individuen unterworfen (vgl. Hubbard 1951a: 137; 1953b: ix, 14, 15, 61, 71). Dieser Sichtweise folgend, überträgt Hubbard fast den gesamten dianetischen Wissens- und Technikkomplex unterschiedslos auf alle sozialen Gruppen, die in diesem Sinne als dem Überlebensmotiv verpflichtete und nach Selbstbestimmtheit strebende soziale Individuen betrachtet werden.⁷² Und dies bedeutet, dass der Gehalt der scientologischen Sozialtechnologie kaum über die dianetische Grundlegung hinausgeht.

Während das Bild der im Überlebenswettbewerb miteinander stehenden sozialen Individuen einer modernen ökonomischen Marktphilosophie konkurrierender Unternehmen entspricht, so markiert der Übertrag des anthropologischen Funktionswissens auf die organische Funktionsweise einer sozialen Gruppe einen intellektuellen Tiefpunkt im Hub-

71 Oder, wie es aus der gedrehten Perspektive in der Einleitung zum *Organization Executive Course* heißt: „This course also applies to the individual. Any individual has his 7 (or 9) Divisions and his 21 (or 27) Departments. Where one ore more of these is missing in his conduct of life he will be to that degree an unsuccessful individual („The Org Exec Course Introduction“, HCO PL v. 8.9.1969 in OEC-0: 1).

72 Hubbard 1950a: 488; ders. 1951a: 130ff; ders. DAB, Vol. 2, No.2 in TB 1979, Vol. I: 133ff.

bardschen Gesamtwerk.⁷³ Da der soziale Organismus den gleichen kausal-mechanischen Funktionszusammenhang wie der individuelle Organismus widerspiegelt,⁷⁴ ist im Zusammenspiel auch eine Bedeutungshierarchie der Funktionen abgebildet. In gesellschaftliche Verhältnisse übersetzt meint dies: Die wissenschaftlichen, ökonomischen, politischen und künstlerischen Eliten sind analog die personifizierten kreativen Willenseinheiten (*goal finder*), die den Evolutionszweck des Lebens unmittelbar erfassen und in Pläne umsetzen. Die technischen Eliten (*management*) sind der personifizierte analytische Verstand, das funktionale Werkzeug zur Umsetzung der Visionen und Pläne der kreativen Eliten, und zuletzt entsprechen die „normalen“ Menschen, den nicht geistigen Körperfunktionen. Weltanschaulich gewendet, gilt es auf dieser dritten Dynamik vor allem das organische, oder eher maschinelle Zusammenwirken aller Körperteile zu beachten, denn auch Hilfskräfte, Arbeiter und Büroangestellte seien „nicht [als] kleine Räder in einer mächtigen Maschine“ zu betrachten sondern sie sind „die Maschine selbst“ (Hubbard 1956b: 101). Als Maschine werden sie allerdings – und dies kann schwerlich anders interpretiert werden – von der technischen Elite bedient (determiniert), um die ethischen Ziele der Willenseinheiten umzusetzen.

Da die Funktionsweise der sozialen Gruppen exakt der Funktionsweise von Individuen gleicht und die Funktionsweise von Individuen der Funktionsweise des Verstandes entspricht, verfügen auch soziale Gruppen über einen reaktiven Verstand. Sie haben folglich auch Engramme und können „aberriert“ sein. Wenn eine soziale Gruppe irrational handelt, liegt auch hier eine Verarbeitung von falschen Daten vor; Daten, die von der Gruppe „schmerzlich“ erfahren wurden. Dies können beispielsweise autoritäre („schmerzhaft“) Eingriffe in Krisen- oder Notsituationen sein, die aber durch vollständige Aufklärung von „vernünftigen“ Individuen wieder entfernt werden (Hubbard 1951a: 132ff). Abseits dieser Interpretation von autoritären Eingriffen, finden sich die Engramme aber wesentlich in dysfunktionalen Individuen verkörpert, etwa als „Kriminelle, Verräter und Fanatiker“ (Hubbard 1950a: 489) oder in der allgemeinen Fassung als „antisoziale Persönlichkeiten“ (Hubbard 1968: 3ff).

73 Dies ist der unmodernste Teil des Hubbardschen Evolutionismus, denn er bewegt sich hier in der Tradition organischer Sozialmodelle, in denen das Zusammenspiel der Individuen in einem sozialen Kollektiv dem Zusammenspiel der Körperteile des Menschen gleicht. Freilich ist auch hier vor allem der Verstand (der „Kopf“) eines Kollektives entscheidend, also die herausragenden Persönlichkeiten des Kollektives, die verantwortlich für das funktionale Zusammenspiel der Teile sind.

74 Vgl. Hubbard 1953b: passim, explizit im Vorwort: ix.

Nur wenn die soziale Gruppe aus „geistig gesunden“ (funktionierenden) Individuen besteht, die definitionsgemäß nur ethische Überlebensinteressen verfolgen, dann funktioniert die Gruppe entsprechend. Auch sie ist in diesem Sinne gesund, i.e. *erfolgreich* in der Verfolgung ihrer ebenso definitionsgemäß ethischen Ziele (dem Überleben als Gruppe). Analog ist die „Aberriertheit“ einer Sozialform in der Anzahl (und Schwere) der in ihr vorhandenen kranken, unfähigen oder dysfunktionalen Individuen zu bemessen. In der Logik der Nichtexistenz substanzieller sozialer Beziehungen kann man auch das Funktionsniveau einer Gruppe einfach verbessern, wenn man aus ihr die „aberrierten“ Individuen schlicht entfernt (Hubbard 1951b: II, 24f).⁷⁵ Auch dort also, wo das scientologische Produkt auf soziale Prozesse, bzw. auf die Regelung sozialer Zusammenhänge bezogen ist, kommt überwiegend das dianetische Wissen zur Anwendung.

Tatsächlich ist auch die scientologische Sozialtechnologie zunächst individualisierend, denn die funktionale Differenzierung von sozialen Gruppen wird bis zur Individualität jeder einzelnen Aufgabe und Funktion vorangetrieben und genauestens schriftlich fixiert – und zwar so eindeutig und umfassend, dass jeder einzelne Vorgang in einem sozialen Prozess individualisiert und damit auch personalisiert werden kann.⁷⁶

Das Zusammenspiel der personalisierten Funktionen einer sozialen Gruppe als „Maschine“ zur Verfolgung ihres Überlebenszieles wird durch Kommunikation im geschilderten Sinne gewährleistet. Die streng formalisierten Kommunikationslinien bilden die Organisationsstruktur ab, die nachhaltig von informellen Wissensbeständen oder substanziellen sozialen Beziehungen gereinigt ist. Das Wesen der durch Individualisierung der Funktionen und Formalisierung der Kommunikationsstrukturen geprägten scientologischen Organisationslehre – Prozesse die an-

75 Insoweit ist es auch plausibel, dass sowohl die Hubbardsche wie auch später die scientologische Agitation nur selten „Systemkritik“ enthält, sondern fast immer „persönliche“ Züge aufweist. In dieser Weise identifiziert Hubbard die „Gegner“ der Scientology-Organisation nicht als „Systeme“ (Psychologie, Psychiatrie, Politik usw.), sondern als Individuen (Psychologen, Psychiater, Politiker usw.) und die „Probleme“ der „Psychologie“, der „Psychiatrie“ oder auch der „Medien“ werden im Regelfall mit dem Verweis auf eine dort jeweils nachweisbare, unverhältnismäßige Häufung von aberrierten Individuen – i.e. geisteskranker, krimineller oder in sonstiger Weise „gestörten“ Individuen belegt.

76 Angesichts der zuweilen sehr kleinen missions und der idealen Organisationsstruktur von sieben Divisionen und 21 Departments bekleiden die meisten Scientology-Mitarbeiter ohnehin mehrere Posten (hats) in Personunion. Ansonsten aber gilt die Allein-Verantwortlichkeit für den eigenen Posten (vgl. „Hats, The Reason for“, HCO PL v. 1.7.1965 in OEC-0: 66f).

derweitig, je nach Gewichtung zwischen Individualisierung und Formalisierung, als „Professionalisierung“ oder „Bürokratisierung“ bezeichnet werden würden⁷⁷ – ist also, wenn erfolgreich zur Anwendung gebracht, notwendig entsolidarisierend – und, wenn man einen substanzielles Verständnis des Begriffes „sozial“ annehmen würde, auch entsozialisierend. Und weil die scientologische Organisationslehre gleichzeitig personalisierend und gegen jede Art von Gruppendenken⁷⁸ und informeller Kommunikation gerichtet ist, manifestiert sich die Anwendung scientologischer Sozialtechniken überwiegend als bürokratische Kontrolle individueller Handlungen.

Zu betonen wäre, besonders für den innerscientologischen Zusammenhang, dass die individuelle Fähigkeit zur professionellen Funktionsausführung – in jedem modernen Wirtschaftsunternehmen eine erwünschte Qualifikation – im scientologischen Wirklichkeitsmodell tatsächlich mit der Zunahme von Selbstbestimmung einhergeht, weil mit der Erfüllung von *ex ante* gesetzten Erwartungshaltungen (also mit quantitativ messbarem Erfolg) eine Kontrolle durch Dritte unterbunden wird. Dies ist Abwesenheit von Fremdbestimmung und damit eine typisch moderne, also „negative“ Definition für Selbstbestimmung. Zudem wird bei entsprechend professionellem Verhalten eine interne Karriere in Aussicht gestellt, die gleichsam einen Zuwachs an Macht und damit an Kontrollmöglichkeiten über, sowie der Abnahme von Kontrollmöglichkeiten durch Dritte bedeutet. Auf der anderen Seite ist aber anzumerken, dass nicht die *staff members*, sondern die in „normalen“ sozialen Zusammenhängen sich bewegenden Scientologen die „vast majority“ (Goodman 2001) sind. Übersetzt in die „normalen“ gesellschaft-

77 Angesichts der überragenden Bedeutung von formaler Kommunikation, die stets und überall angewendet, demonstriert und dokumentiert werden muss, schildert Evans die oft sinnlos anmutende Kommunikation im bürokratischen Administrationssystem der Organisation: „Weit davon entfernt, die Funktionsfähigkeit des Ganzen zu erhöhen, scheint der endlose Papierkrieg in erster Linie eine gewaltige Zeitverschwendung zu sein [...] Kommunikation wird um der Kommunikation willen betrieben und nach der [...] Logik der Scientology ist dies Rechtfertigung genug. Qualität oder Substanz der Botschaft, die auf den Weg gebracht wird ist ohne Belang. Alles wird um der Effizienz willen getan, und voll Stolz verweisen die Scientologen auf die – freilich nur in ihrer Theorie existierende – durchrationalisierte Arbeitsweise ihrer Orgs (1979: 121f). Auch Vosper vermerkt mit Blick auf die hierarchische Differenzierungslogik und der schriftlichen Dauer-Kommunikation, Scientology präsentiere sich „as the most top-heavy bureaucratic system ever devised“ (1973: 152).

78 Dies gilt selbst für die Scientology-Organisation, die zwar „far superior“ zu den normalen menschlichen Gruppen stehe, aber: [T]he rule still applies that kollektiv-think is always less sane than the thinking of an individual“ (HCO PL v. 18.1.1965 in Hubbard 1976c: 88).

lichen Zusammenhänge kann man den geschilderten Sachverhalt also als rationale Karrieretheorie lesen; einer Karriere die durch *corporate identity*, durch Anpassung, Leistungsbewusstsein sowie eine professionelle und eigenverantwortliche Arbeitserledigung maßgeblich gefördert wird.

Die ökonomische Ethik sozialer Individuen

Wachstum

Da jede soziale Gruppe das Ziel des selbstbestimmten Überlebens verfolgt, kann auch ihr Überlebensniveau unter Anlegung der „philosophischen“ Maßstäbe vermessen und bewertet werden.⁷⁹ Was den konkreten Maßstab zur Vermessung des Funktions- oder Überlebensniveau von sozialen Organisationen betrifft, so lässt Hubbard keinen Zweifel, was dieser ist. Es ist das Erreichen von gesetzten, und dies sind ökonomische Sollziele (Hubbard 1976b: 43ff) bzw. es ist die Steigerung des mit den Mitteln der Statistik messbaren Produktionsniveaus – sei es von Individuen in der Organisation, von Abteilungen der Organisation oder von der Organisation selbst.

Hohe Statistiken (*up stats*) in scientologischer Lesart, bzw. Wachstum, Effektivität und Produktivität in ökonomischer Lesart, sind jene Parameter, nach deren Maßgabe die Ethik von sozialen Organisationen empirisch wird. Mit dieser Identität von guten Statistiken und Ethik werden die ökonomischen Produktivitätskriterien zu absoluten Wertmaßstäben des ethischen Handelns auf der dritten Dynamik. Die Radikalität dieser Setzung ist so weitreichend, dass hohe Statistiken ihre Erzeuger in einen unanfechtbaren ethischen Status versetzen, der jenseits der profanen Moralwelt liegt. In typisch metaphorischer Überzeichnung formuliert Hubbard: „In short a staff member can get away with murder so long as his statistics is up and can't sneeze without a chop if it's down [...]. When people do start reporting a staff member with a high statistic, what you investigate is the person who turned in the report“.⁸⁰ Kurz gesagt: Der in hohen Statistiken sichtbare materiale Erfolg ist ein Überlebenserfolg, deswegen notwendig „ethisch“, und er rechtfertigt alle Arten seiner Hervorbringung.

Das, was seit jeher als scientologische Wahrheit betrachtet wurde, nämlich empirisch vermessene und schriftlich dokumentierte Daten, erhält in der Statistik seine Konkretisierung als ökonomische Produktiv-

79 Hubbard in DAB, Vol. 2, No.2 in TB 1979, Vol I: 138; vgl. ders. 1951a: 130.

80 „Ethics Protection“, HCO PL v. 1.9.1965 in OEC-0: 174. Vgl. auch: „Discipline. SPs and Admin. How Statistics Crash“, HCO PL v. 15.8.1967 in OEC-I: 464f.

leistung,⁸¹ denn „Statistiken beziehen sich auf die Menge geleisteter Arbeit oder den Wert dieser Arbeit in Geld“ (Hubbard 1968: 48f, 127).⁸² Jede Unternehmung, die sich nicht an Statistiken, sondern an „Meinungen“ hält – auch eine Politik, die sich an der öffentlichen Meinung orientiert – sei zum Scheitern verurteilt. „Success in our times is measured by quantities and material gains. [...] [W]e do live in this society and operate within its financial framework“.⁸³ Materielles Wachstum, personelle Zuwächse, Unternehmensexpansion, Profite und Gewinne sind objektiv, mit den Mitteln ökonomischer Indikatoren messbare Überlebensfolge, die die Funktionalität und damit die Ethik der Organisation (jeder Organisation) anzeigen.⁸⁴

Gerade mit Blick auf Umfang und Inhalt der *Encyclopedia of Scientology Policies* ist die im öffentlichen Diskurs als „geheimes“ Ziel ausgemachte Bestrebung der Organisation „Geld zu machen“ kein sonderlich geheimes, sondern ein offen formuliertes, notwendiges Unternehmensziel.⁸⁵ Der Sinn aller „Policies“, so vermerkt Hubbard, sei nichts anderes als „Expansion“ der Produktion – und die in diesem Abschnitt der Arbeit gegebene Interpretation der scientologischen Organisationspolitik folgt Hubbards Anweisung: „Thus when you interpreting policy,

81 „Statistics for Divisions“, HCO PL v. 30.9.1965 in OEC-0: 200f.

82 Es gibt eine policy, genannt „Money Motivation“, in der Hubbard ausdrücklich vermerkt, dass es nicht eigentlich um Geld gehe, sondern das Geld nur das notwendige Mittel sei, um etwas zu bewirken (CSI 1996: 14f, Dokumentation: 10) – was scientologisch gelesen heißt, dass Geld eine verursachende Qualität hat und damit ein primäres Überlebensmittel ist, dessen Bedeutung kaum unterschätzt werden kann. Ähnlich schon: L. Ron Hubbard, *Dianetics and Scientology ... A Crusade*, HPCA (Oktober 1954) in TB 1979, Vol II: 94f.

83 „The ‘Magic’ of Good Management“, HCO PL v. 27.12.1963 in OEC-VII: 302.

84 HCO PL v. 7.7.1970 zit. nach Hubbard 1976b: 51f).

85 Insoweit ist es auch nach innerscientologischen Maßstäben zutreffend, die Scientology-Organisation als ein Unternehmen mit „Gewinnerzielungsabsichten“ zu betrachten. (Christ/Goldner 1996: 11). Vor dem streng laizistischen Hintergrund der amerikanischen Gesellschaft sind solche Bestrebungen, auch kirchlicher Institutionen, legitim und notwendig. Vor den staatskirchlich geprägten europäischen Kontexten, wie zum Beispiel in Deutschland, in denen die christlichen Amtskirchen das Geld per staatlichem Einzugsverfahren erhalten, stellt sich dieser Sachverhalt etwas anders dar. Vgl. dazu die insgesamt treffende Kritik der Scientology-Organisation an den Gewerbetätigkeiten der Amtskirchen (CSI 1998b: 61ff; Freiheit 1997: 34ff) aber auch die scharfsinnige Analyse der Geldbestimmtheit des „religiös oder kirchlich bestimmten Lebensstils“ bei Wagner (1985: 143f).

it should be interpreted only against EXPANSION as the single factor governing it“.⁸⁶

Im Zusammenhang mit den kosmologischen a priori des Nutzenprinzips und des Wettbewerbsaxioms ist unverkennbar, dass der Kern der scientologischen Ethik jene moderne ökonomische (Wachstums-)Rationalität ist, deren Anerkennung und Befolgung die Überlebensbedingung für jedes Wirtschaftsunternehmen in kapitalistischen, i.e. modernen Gesellschaften ist. Kritisch formuliert:

„Bei Strafe seines Unterganges muß im Kapitalismus jeder darauf achten, so viel wie möglich für sich herauszuschlagen. Wer seinen Konkurrenten nicht bekämpft wird selber bekämpft [...] Das System ermöglicht es nicht, das Vernünftige zu tun. Es verlangt die Einsicht in die Notwendigkeit marktkonformen Verhaltens“.⁸⁷

Deutlich erkennbar ist aber auch hier die Radikalisierung, weil die ökonomische Wachstumsrationalität zum einzigen handlungsleitenden Motiv der Administrations- und Organisationslehre erklärt ist. In dieser ethischen Grundlage dürfte zumindest ein Ansatz zum Verständnis der relativen Attraktivität des WISE-Produktes in ökonomisch rationalisierten Gesellschaftssegmenten liegen, denn ein aus dieser Ethik abgeleitetes Handlungssystem unterliegt natürlich keinen anderen moralischen Maßstäben oder sonstigen Rationalitäten.

Public Relations

Wenn man die Hubbardsche Organisations- und Managementlehre genauer betrachtet, dann ist es entscheidend zu unterstreichen, dass die scientologische Organisationsphilosophie – so sehr sie auch zunächst auf das eigene Organisation gerichtet ist – eine konsequent marktwirtschaftliche Unternehmenstheorie ist. Ihr inhaltlicher Kern ist um die primären Größen ökonomischer Rationalität – Produktivität und Wachstum – entfaltet und Hubbard formuliert sehr direkt, um was es geht. Jedes ökonomische

86 „Theory of Policy“, HCO PL v. 4.12.1966 in OEC-O: 305ff (307).

87 Dahn 1999: 7. Vgl. allgemein zu den ideologischen Grundorientierungen ökonomischer Rationalität aus betriebswirtschaftlicher Sicht: Wegner (1998: 56ff). Mit Blick auf den politischen Diskurs des letzten Jahrzehntes ist festzustellen, dass der Begriff des (stattfindenden oder nicht stattfindenden) „Wirtschaftswachstums“ nachgerade zum Fetisch aller politischen Auseinandersetzungen geworden. Mit der Aussicht auf einen Anstieg oder einen Rückgang des Wirtschaftswachstums werden gesellschaftliche Überlebensfragen oder Untergangsszenarien konstruiert, die der scientologischen Terminologie mit Blick auf den gleichen Sachverhalt in nichts nachstehen. André Gorz spricht vom „affektive[n], nahezu religiöse[n] Wert“, mit dem der ökonomische Wachstumsbegriff ausgestattet sei (1994: 251).

mische Szenario kann nur dann bewertet werden, wenn es anhand eines konstruierten idealen Szenario (*ideal scene*) vermessen wird, wobei die Ziele immer im idealen Szenario gesetzt werden.⁸⁸ Dies entspricht in etwa der gegenwärtigen Bedeutung von „managen“ im ökonomischen Sinn, wenn darunter verstanden wird „alle Ressourcen so einzusetzen, dass erreicht wird, was als Ziel definiert wird“ (Springer 1999: 32).

In einfachen Worten aber keineswegs unzutreffend beschreibt Hubbard das Wesen einer erfolgreichen ökonomischen Unternehmung in modernen Gesellschaften: Es geht, zumindest für ein rational handelndes Unternehmen darum, ein Produkt zu haben, seine Qualität und seine Lieferbarkeit sicherzustellen und es zu verkaufen.⁸⁹ Um ein Produkt zu verkaufen, benötigt man eine gute Öffentlichkeitsarbeit (*public relations*) im Sinne von zielgerichteter, erfolgreicher Werbung – und Hubbard bemüht sich gar nicht erst, die manipulativen Ziele von Werbung zu verschleiern, denn das Ziel von PR sei es, Kunden zu gewinnen, also das Produkt zu verkaufen, damit das Unternehmen „wachsen, gedeihen und überleben“ kann.⁹⁰

Funktionale PR, das was gegenwärtig an Universitäten als Marketing gelehrt wird, ist zweckbezogene, zielgerichtete und evaluativ gestützte Verkaufstechnik, die auf „Meinungsführer“ gerichtet sein sollte, um den Multiplikatoreffekt auszunutzen.⁹¹ Man benötigt „richtige Ziele“, Verkäufer mit „guten Manieren“ und eine funktionierende Vertriebsstruktur.⁹² Darüber hinaus gibt es Trainingsprogramme für Verkäufer⁹³ und eine ganze Reihe von Anweisungen zum Imagedesign, im Sinne von ordentlich gekleideten und gepflegten Mitarbeitern in sauberen, ordentlichen und professionell gestalteten „Orgs“.⁹⁴

88 HCO PL v. 6.7.1970 in Hubbard 1976b: 43ff.

89 In einer internen Richtlinie heißt es unmissverständlich: „Der einzige Grund, warum Organisationen [Scientology-Organisationen, G.W.] bestehen ist, dem Publikum Materialien und Dienstleistungen zu verkaufen und um Publikum hereinzubekommen, denen man verkaufen und liefern kann [...] Die erste und alle weiteren Organisationen sind ausschließlich zu diesem Zweck gegründet“ (HCO PL vom 31.1.1983 zit. nach Hartwig 1994b: 15).

90 HCO PL v. 18.11.1970, zit. nach Hubbard 1976b: 124.

91 „Opinion Leaders“, HCO PL v. 11.5.1971, zit. nach Hubbard 1976b: 125 u. 131 und LRH ED 161 INT v. 18.12.1971 in OEC-VI: 136ff.

92 HCO PL v. 8.8.1970, HCO PL v. 30.5.1970, LRH ED 102 INT v. 20.5.1970; zit. nach Hubbard 1976b (52, 134, 25f).

93 „Dissemination Drill“, HCO PL v. 23.10.1965 in OEC-VI: 112f.

94 „Improve Your Image“, HCO PL v. 24.8.1965, „The Org Image“, HCO PL v. 17.6.1969, „Appearances in Public Divs“, HCO PL v. 11.12.1969. Alles in OEC-0: 94, 95ff, 98f. Auch: „First Policy“, HCO PL v. 2.9.1970 und „Neatness of Quarters“, HCO B v. 21.9.1958 in OEC-VI:117.

Hier, im Rahmen der Ausführungen über zweckmäßige und erfolgreiche PR, ist das im öffentlichen Diskurs vielfach zitierte Fragment in dem Hubbard von der „Redefinition“ von Wörtern zu „propagandistischen Zwecken“ spricht.⁹⁵ Hubbard spricht hier von rationaler PR – und weist dies keineswegs als seine eigene Erfindung aus. Die scientologische Propaganda diene (wie jede Propaganda eines Interessenverbundes) dem Zweck der Manipulation der Öffentlichkeit, damit die eigenen Interessen im Wettbewerb besser durchgesetzt werden können. Einer der renommiertesten deutschen Professoren für Marketing vermerkt zum Thema Marketing und Manipulation in einem Interview: „Wenn Marketing mit Manipulation gleichgesetzt wird, dann ist das eine voreingenommene negative Sicht der Dinge. Die ‚Manipulation‘ dient doch einem guten Zweck, wenn die Werte, die kommuniziert werden, die Wirtschaft oder das Gemeinwesen voranbringen“ (Meffert 1999: 12). Es kann als sicher gelten, dass Hubbard der erste wäre, der dieser Aussage beipflichtet hätte.

Kurz gesagt: Unter PR versteht Hubbard alle Maßnahmen, die dem Absatz des Produktes und der Prosperität des Unternehmens – und damit seinem ökonomischen Überleben dienlich sind.⁹⁶ In diesen Kontext sind die teilweise unmissverständlichen Aufforderungen Hubbards zur aggressiven Werbung und entsprechend autoritären Verkaufsmethoden,⁹⁷ sowie auch zur strategischen Einflussnahme auf gesellschaftlich relevante Institutionen zu sehen. Das Ziel dieser Strategien scheint indes nicht auf andere als ökonomische Zwecke ausgerichtet sondern es dient dazu, die jeweiligen Institutionen im Sinne der eigenen ökonomischen Interessen zu beeinflussen – was primär einen aktiven Lobbyismus meint.⁹⁸

95 „Propaganda by Redefinition of Words“, HCO PL v. 5.10.1971 zit. nach Hubbard 1976b: 143f.

96 Die ökonomische Kerntheorie ist Gegenstand von OEC-VI: passim.

97 Vgl. besonders den 128 Punkte umfassenden für routinemäßige Werbung: „The Promotional Actions of an Organization“, HCO PL v. 20.11.1965 in OEC-0: 84f ; Vgl. auch: „The Scientologist. A Manual on the Dissemination of Material“, Ability, Major 1, March 1955 in TB 1979, Vol. II: 157ff; „How to ‘Sell Scientology’“, HCO B v. 22.6.1959 in TB 1979, Vol. III, 476; „Handling the Public Individual“, HCO PL v. 16.4.1965 in OEC-0: 78ff. Die Methodik des „Hard Sell“, also des professionellen Verkaufens gehört zur scientologischen Ausbildung (vgl. auch Werner 2002: 155ff).

98 Vgl. „Department of Official Affairs“, HCO PL v. 13.3.1961 in OEC-VII: 487f. Ein solches „politisches“ Verhalten von Wirtschaftskonzernen gehört nicht mehr nur allein in den USA zu den normalen Strategien des unternehmerischen Handelns. Im Anderson-Report wird allerdings auf die möglichen Missverständnisse hingewiesen, weil es schien dass: „many scientologists believed that it was some sort of plan to dominate, by politi-

Aus einer nicht ökonomischen Perspektive mag man all das für moralisch problematisch halten, aber wenn man in ein internationales (amerikanisches) Standardwerk über Marketing-Management, welches ungefähr zeitgleich zur Hubbardschen PR-Theorie erschienen ist (1967), schaut, dann wird man dort fast alles finden, was sich auch bei Hubbard finden lässt (vgl. Kotler 1989: passim) – der übrigens im Zusammenhang seiner PR-Theorie explizit „Lehrbücher über PR“ erwähnt (Hubbard 1976a: 555).⁹⁹

Insoweit laufen die vor allem in Deutschland unternommenen theologischen Vergleiche der scientologischen Ethik mit der Ethik „christlicher Nächstenliebe“ ins Leere; sie sind, sofern sie die Unvereinbarkeit bestätigen, teilweise¹⁰⁰ richtig, aber es handelt sich dabei bestenfalls um Deklarationen ohne Gegenstandsbezug. Aus diesem Grund ist die wirtschaftswissenschaftliche Studie von Christ/Goldner (1996) – unabhängig von einigen sehr naiven Thesen und grobschlächtigen Vereinfachungen – eine der wenigen adäquaten Thematisierungen der Scientology-Organisation. So ist der Vergleich der Scientology-Organisation mit „normalen“ Wirtschaftsunternehmen eine Untersuchung von sozialen Phänomenen mit vergleichbarer ethischer Grundlage. Und in dieser Perspektive ist es angemessen, die ökonomische Theorie der Scientology-Organisation sowie die Produktivität und die Effizienz ihrer Organisations-, Administrations- oder Managementinstrumente oder ihres unternehmerischen Handelns im Vergleich zu anderen Wirtschaftsunternehmen zu untersuchen.

Ungeachtet der Möglichkeit, dass man über die Geeignetheit ökonomischer Rationalitätsvorstellungen als Kern einer sozialen oder gesellschaftlichen Ethik geteilter Ansicht sein kann, ist zu vermerken, dass der öffentliche Diskurs die scientologische Ethik, in der Form, in der sie gesellschaftlich relevant wird, systematisch verfehlt, wenn er diese nicht als ökonomische Ethik betrachtet – und das ist mit der genannten Ausnahme die Regel. In dieser Weise wird auch der Rekurs auf den Hubbardschen Katalog der Ethikkodizes oder noch häufiger auf seine An-

cal means, countries and eventually the whole Earth“ (Anderson 1965: ch. 28).

99 Auch Vosper sieht die scientologische PR ab den 1970er Jahren ein professionelles Niveau annehmen und sich in dieser Weise der „normalen“ ökonomischen PR angleichend (1973: 139ff).

100 Wenn man diesen Sachverhalt weniger lutherisch sondern eher calvinistisch – also mit Blick auf Webers „protestantische Ethik“ – liest, dann ist selbst dies zweifelhaft. Ein Kommentator vermerkte zum ökonomischen Credo der Scientology-Organisation, dass der Hubbardsche „Katechismus [...] der amerikanischen Vorstellung vom irdischen Glück überaus nahe kommt“ (Schwelen 1997: 10).

merkungen zum „Zweck der Ethik“ (der allerdings nicht dem gleichnamigen Kapitel der genannten Monographie, sondern einer späteren Quelle entnommen ist) systematisch fehlinterpretiert.¹⁰¹

Dabei ist offensichtlich – und das Hubbardsche Verständnis ist zumindest hier eindeutig (Hubbard 1968: 36f) – dass die scientologische Ethik jenes den Kodizes, aber auch den Strafen und Belohnungen zu Grunde liegende universale Wertsystem des Überlebens ist, von dem aus ein Handeln als „richtig“ oder „falsch“, „gut“ oder „böse“ eingestuft wird.¹⁰² Und dies ist auf der dritten Dynamik eine von jeder anderen Moralität befreite privatwirtschaftliche Unternehmensrationalität, i.e. Produktivität und Wachstum. Insoweit enthalten die Ethikkodizes eine Aufzählung aller nur erdenklichen Formen eines geschäftsschädigenden Verhaltens oder Handelns von Scientologen, weil sie das Produktionsniveau, bzw. das Wachstum und damit das (ökonomische) Überleben der Organisation beeinträchtigen.¹⁰³

Jenseits der Ansicht von Christ/Goldner, dass die scientologischen Administrations- und Managementtheorien gegenwärtig nicht mehr sonderlich aktuell und ökonomisch vergleichsweise ineffizient sind (1996: 87ff), hat Hubbard seinerzeit eine ganze Reihe ökonomisch fortschrittlicher Unternehmenskonzepte verfolgt. Dazu gehört in gewisser Weise schon die marktwirtschaftliche Rationalisierung des religiösen Dienstleistungssystems, denn es ist ökonomisch rationaler für jede einzelne Dienstleistung einen festgesetzten Preis zu verlangen, als – wie etwa im Kirchensteuerprinzip – einen von der jeweiligen Leistung unabhängigen Pauschalbetrag zu erheben (Kehrer 1997: 11).

101 Vgl. „Ethics“, HCO PL v. 18.6.1968 in OEC-I:480.

102 Noch häufiger verknüpft der öffentliche Diskurs die „Strafen“ bei ethischem Fehlverhalten, gewissermaßen die innerscientologische Gerichtsbarkeit, mit der Ethik. Die möglichen Strafen aber, die nur auf feste Mitarbeiter bezogen sind, und denen sich die betreffenden Individuen freiwillig unterwerfen, finden sich überhaupt nicht in der „Ethik“ sondern sie sind mündliche Berichte von Aussteigern über soziale Praxen in den innerscientologischen „Rehabilitationseinrichtungen“. Ohne an dieser Stelle die Strafen verharmlosen zu wollen, lassen sich diese am besten als Legitimierung eines uneingeschränkten und sehr weit reichenden „Mobbings“ gegenüber den „Versagern“ verstehen. Die innerscientologische „Höchststrafe“ („Unehrenhafte“ Entlassung und Verlust aller Privilegien) hat sich Hubbard wohl seinerzeit beim Militär abgeschaut. Vgl. zu allem: „Ethics. Review“, HCO PL v. 29.5.1965 in OEC-I: 395ff.

103 Dazu gehört zum Beispiel eine kostenlose Dienstleistung, die Hubbard sogar als Ermunterung zu einer kriminellen Handlung einstuft: „When you let a person give nothing for something you are factually encouraging a crime“ (1976c: 184).

Gemeint ist hier aber eher das Konzept der Verbreitung des Produktes durch die *missions* und später dann auch durch die Unterorganisationen im Bereich von ABLE und WISE als modernes Franchising-System.¹⁰⁴ Laut Jeremy Rifkin handelt es sich beim Franchising um die „folgenreichste[n] Neuorganisation von Geschäftsbeziehungen“ im 20ten Jahrhundert auf dessen Prinzip in den 1990er Jahren 35% aller Einzelhandelsumsätze in den USA basierten und mit denen Bruttoeinnahmen von 800 Milliarden Dollar erwirtschaftet werden (Rifkin 2000: 79ff, 81). Der öffentliche Diskurs mag hier von „Tarnorganisationen“ (Heinemann) sprechen, aber es ist im Konzept des Franchising angelegt, dass jeder „lokale Anbieter“ letztlich wie ein „Klon der Mutterfirma“ agiert (Rifkin 2000: 80).

Hinter dem Vorwurf, dass die Scientology-Organisation ihr Produkt nur „häppchenweise“ verkaufe, um eine Art lebenslanger Kundenbindung aufzubauen (vgl. Zimmer 1997: 40), steckt sogar eine Verkaufsstrategie, die zu Hubbards Zeit noch gänzlich unbekannt war. Rifkin schreibt, dass wer die „Flut der Ratgeberliteratur von Marketing- und Managementberatern, Wirtschaftsexperten, Prognostiker und Futurologen“ würdige, erkennen müsse, dass die Ökonomie der Zukunft darauf basiere, „dauerhafte“ Kundenbeziehungen herzustellen (Rifkin 2000: 131), und ein sehr ernst gemeinter Titel eines ökonomischen Bestseller-Ratgebers kann an dieser Stelle für sich sprechen: „Customers for Life. How to Turn That One-Time Buyer Into a Lifetime Customer“ (Sewell/Brown 1990).

Als letztes könnte man das Hubbardsche Verständnis des „ganzheitlichen“ ökonomischen Integritätsdenkens betrachten, das sich im Zuge des gegenwärtigen Globalisierungsprozesses erst langsam auch in den nicht amerikanischen Teilen der Welt durchsetzt. Aber in der radikal wirtschaftsliberalen Tradition gedacht, entwickelt sich auch das Hubbardsche Konzept von gesellschaftlicher Integration nicht aus nationalen, moralischen oder sittlichen Erwägungen, die sich durch die ökonomischen Rationalisierungsbewegungen eher gefährdet sehen. Im Gegenteil: Es ist der ökonomische Erfolg, aus dem heraus sich das ganzheitliche Gesellschaftsbild – das Selbstwertgefühl der Individuen, die moralische Integrität, die glücklichen Ehen und das gesellschaftliche Glück – entwickelt (vgl. dazu Springer 1999: 32).

104 Dazu Hubbards Bulletin: „Our Goals“, HCO B v. 28.7.1959 in TB 1979, Vol. III: 500.

10.3 Der ökonomische Zweck der Ethik

Im Zusammenhang mit den notwendigen Produktivitäts- und Wachstumszielen auf der dritten Dynamik ist auch der Zweck der Ethik zu erfassen, wenn Hubbard diesen damit, angibt „Gegenabsichten“ und „Fremdabsichten“ aus der Umwelt zu entfernen (Hubbard 1976a: 355). Auch dieser Zweck folgt ausschließlich der Logik einer reibungslosen Produktion und des Produktabsatzes, der durch die genannten Absichten behindert wird. Auf den kürzest möglichen Nenner gebracht gilt es, die Produktion am Laufen zu halten (*getting it run*) bzw. sie zu verbessern (*getting production up*); das ökonomische Wachstumsziel ist der einzige Zweck der Ethik auf der dritten Dynamik.¹⁰⁵ Dies gilt analog für alle Individuen innerhalb dieser Produktionszusammenhänge. Insofern dient das durch den „Ehrenamtlichen Geistlichen“ vorzunehmende Entfernen der genannten Absichten dem Ziel, die Umwelt „sicher“ zu machen, „so daß Produktion erfolgen kann und Dienstleistungen geliefert werden können“ (Hubbard 1976a: 358).

In eben dieser Lesart müssen auch die Ethikkodizes gesehen werden, weil sie unter der Terminologie von „Fehlern“, „Vergehen“, „Verbrechen“ oder „Schwerverbrechen“ jene Sachverhalte kodifizieren, die dem ökonomischen Produktivzweck der Organisation zuwider laufen, worunter auch alle Arten von Kritik gegenüber dem Produkt, den Organisationsprinzipien oder der Organisation selbst fallen.

Die Ethikkodizes

Obwohl die primären Subjekte der Ethikkodizes unverkennbar ausschließlich die aktiven Scientologen innerhalb der Scientology-Organisation sind,¹⁰⁶ so besteht natürlich theoretisch die Möglichkeit, dass ein Unternehmen, das die scientologische Organisationstechnologie verwendet, auch die Ethikkodizes auf seine Mitarbeiter anwendet. In praktischer Hinsicht wäre das allerdings unsinnig, da es dort explizit um das scientologische Produkt, seine Anwendung, seinen Verkauf und seinen Schutz geht. Freilich ist nicht zu übersehen, dass die scientologischen Ethikkodizes sowie auch das darauf beruhende Sanktionssystem völlig überdimensioniert ist. Aber der Sinn den Hubbard der schriftlichen Fixierung dieser Kodizes zuschreibt, nämlich eine genaue Orientierungshilfe für Mitarbeiter in Bezug auf die scientologische Organisationsethik und das innerscientologische Sanktionssystem zu bieten (1968:

105 Vgl. „Ethics Protection“, HCO PL v. 1.9.1965 in OEC-0: 173f.

106 Wofür auch der ganze Begriffs- und Bezugsrahmen spricht (vgl. z.B.: Hubbard 1968: 54f, 56, 57; vgl. auch Bednarowski 1989: 126).

78f), ist natürlich eine Form der Professionalisierung des Beschäftigungsverhältnisses. Im schon erwähnten Marketing-Handbuch findet man ein Kapitel über Marketing-Ethik, in dem solche Fixierungen als Notwendigkeit angesehen werden:

„Das Versäumnis, formale Grundsätze festzulegen, lässt sich kaum rechtfertigen. Die Mitarbeiter brauchen solche Hilfe dringend, da sie unweigerlich früher oder später mit schwerwiegenden moralischen Entscheidungsproblemen konfrontiert werden. Da diese Konfliktsituationen nicht in jedem Fall optimal gelöst werden, steigt bei einem Fehlen allgemeiner, formaler Verhaltenshilfen das Risiko, dass das Unternehmen eine Schädigung seines Rufes durch ein falsches Verhalten seiner Repräsentanten erleidet“ (Kotler 1989: 738).

Zustände und Zustandsformeln

Exakt auf die ökonomische Ethik als Überlebensfunktion auf der dritten Dynamik abgestimmt – und im Gegensatz zu den Kodizes auch auf Unternehmen übertragbar, die nicht mit dem scientologischen Produkt handeln – finden sich in der „Ethik“ Zustände und Zustandsformeln beschrieben (Hubbard 1968: 50ff). Diese haben den Zweck die unterschiedlichen Funktionsniveaus von Individuen und sozialen Gruppen sowie die für die jeweiligen Niveaus anzuwendenden Maßnahmen auf der dritten Dynamik festzulegen (ebd.: 53). Ihre innerorganisatorische Applikation ist der Kern der Anwendung der Technologie der Ethik auf der dritten Dynamik.

Die „Tabelle der Zustände“ von sozialen Organisationen und Individuen ist eine 12-stufige Hierarchie von Produktivitätszuständen – und insofern auch eine Hierarchie ethischer Niveaus. Sie ist in dem Sinne universal, als dass sie keine innerbetriebliche Hierarchie darstellt sondern für jeden Posten in der Organisation (für jedes Unternehmen in einem Markt) gilt. Jeder Mitarbeiter muss sich – und dies ist der Inhalt der Zustandsformeln – auf jedem Posten und beginnend an einem Nullpunkt (*Non-Existence*) förmlich bis zum Zustand der „Macht“ (*power*) hocharbeiten.

Das alles gilt in gleicher Weise für ein Unternehmen im Wettbewerb. Dabei gibt es für jede Stufe detaillierte Anweisungen, was vom Einzelnen (oder dem Unternehmen) zu tun ist, um einen jeweiligen Zustand zu erfüllen, wobei die besagten Produktionsstatistiken jene Parameter sind, anhand derer ein neuer (besserer oder schlechterer) Zustand beschrieben bzw. von Vorgesetzten zugewiesen werden kann. In der innerscientologischen Lesart sind es die Produktivitätsstatistiken, die Auskunft darüber geben, in welchem „geistigen“ Zustand sich eine Filiale oder ein Mitar-

beiter befindet, und es sind diese Statistiken anhand derer das „Messen des Überlebens“ vorgenommen wird (CSI 1994: 365).¹⁰⁷

Ohne hier auf die teilweise sehr merkwürdigen Schritte oder ihre Bezeichnungen einzugehen, lässt sich darüber zusammenfassend sagen, dass es in jedem Schritt um die Erfüllung von Vorgaben, Anforderungen und Pflichten und vor allem um die Produktion von *ex-ante* festgelegten Ergebnissen und ihre lückenlose Dokumentation in Form von Statistiken geht. Auf allen Stufen dominiert eine bedingungslose Anerkennung der formalen Hierarchie und der wesentlichste Aspekt der Pflichtenerfüllung besteht darin, sich willentlich und mit Blick auf die ökonomischen Produktivitätsziele determinieren zu lassen. Dies ist vielleicht nicht die einzige, aber für die weniger Begabten und Fähigen, eine typische Form von „Selbstverwirklichung“ auf der dritten Dynamik – die allerdings bei entsprechender (ökonomischer) Sollerfüllung und einem gehörigem Maß an Ergebenheit gegenüber den formalen Autoritäten durchaus eine (automatische) Karriere ermöglicht. Darin liegt eine mögliche Antwort auf die durchaus berechtigte Frage, warum niemand erkenne

„wie verblüffend genau sich das [...] Dynamisierungs- und Perfektionierungsgeschwätz der Scientologen in den Mainstream der gegenwärtigen Unternehmenskultur-Bewegung einpaßt – inklusive jener gehirnwäschemäßigen Unterwerfungstechnik, mit der Scientology von ihrem Mitgliedern nichts anderes verlangt als jedes andere Großunternehmen auch: den Sinn des eigenen Lebens im Erfolg der Firma zu sehen“ (Stephan 1997).

Die Individualisierung der ökonomischen Ethik

Da Selbstbestimmtheit auf der dritten Dynamik die willentliche Identifikation eines Individuums mit der zugewiesenen Funktion ist und diese Funktion im Rahmen der ökonomischen Ethik einer sozialen Organisation evolutionäres Wachstum – Produktion und steigende Statistiken – erfordert, sind Stagnation oder gar fallende Statistiken der untrügliche Beweis einer mangelnden Identifikation eines Individuums mit seiner Funktion (oder einer Organisation mit ihrem Produktivitätsziel), weil die in das Überlebensziel auf der dritten Dynamik eingeschriebene Wachstumsvorgabe nicht „kontrolliert“ werden kann – und dies ist mangelnde Selbstbestimmtheit. In diesem Fall setzt eine „Technologie der Ethik“ von oben ein, die in ganz unterschiedlicher Weise schriftlich fixierte Maßnahmen durchsetzt, um neue Zustände zuzuweisen, andere Formeln

107 Vgl.: „Statistic Analysis“, HCO PL v. 6.11.1966 in OEC-0: 221ff und „Statistics Rationalization“, HCO PL v.8.2.1968 in OEC-0: 246.

anzuwenden oder ggf. für eine „Rehabilitation“ von Gruppenmitgliedern zu sorgen.

In der individualisierten und formalisierten Organisationsstruktur sind auch die Gewinne und Verluste der Organisation personalisierbar, was, je nach Sachlage, Belohnungen¹⁰⁸ oder Bestrafungen erfordert. Die „Faustregel“ ist ökonomisch korrekt, denn es gilt generell, dass „steigende Statistiken“ und „Produktion“ belohnt und „fallende Statistiken“ und „Nicht-Produktion“ bestraft werden müssen (Hubbard 1968: 107ff). Bei Scientology – so Hubbard – werde das „immer“ so gehandhabt und zwar „ausschließlich auf Grund von Statistiken“ (ebd.: 108).

In der individualisierten Logik des scientologischen Wirklichkeitsmodells kann es zwar schlechte Statistiken einer Organisation geben, aber kein kollektives Versagen. Die Ethik jeder Sozialform ist nichts anderes als die Summe der geistigen Gesundheitszustände ihrer individuellen Bestandteile. Alle Arten von Misserfolg einer Organisation verweisen auf nicht funktionierende, i.e. „unfähige“ Individuen. Und die möglichen Gründe des individuellen Versagens, die alle synonym für mangelnde Selbstbestimmtheit stehen, sind zahlreich. Es kann sich schlicht um falsch eingeschätzte Therapieerfolge handeln, es könnte gegen die Moralregeln der Gruppe verstoßen worden sein (*Overt*) oder es könnten Informationen wissentlich zurückgehalten werden (*Withhold*). Das Individuum könnte eine „potenzielle Schwierigkeitsquelle“ sein oder mit einer solchen in Kontakt stehen, bzw. es könnten in Kontakt mit einer dritten Partei, einer unterdrückerischen Person oder einer antisozialen Persönlichkeit stehen – am Ende ist jedes Versagen ein personalisierbares, individuelles Versagen.

Dem Erkennen und Aufspüren, dem Isolieren und Entfernen oder auch der Rehabilitation solcher Individuen bzw. der Entwicklung von „Technologien“, mit denen die genannten Aktionen durchgeführt werden können (*getting ethics in*), hat Hubbard seit jeher eine große Bedeutung beigemessen.¹⁰⁹ Und es ist offensichtlich, dass die gesamte hier ge-

108 Die öffentlichen Belohnungen und Belobigungen der produktivsten Mitarbeiter in den Organisationen sowie die Auszeichnung der erfolgreichsten lokalen, regionalen und nationalen Organisationen ist ein traditioneller Bestandteil der Organisationspraxis. Im öffentlichen Diskurs wird der Ethik-Komplex aber ausschließlich mit Blick auf die „Strafen“ geschildert – wodurch der Anschein erweckt wird, die individuellen Motivationen seien einzig auf die Furcht vor den Strafen zurückzuführen. Eine positive Motivation durch Belohnungen bleibt unbeachtet, obwohl das Belohnungsprinzip für fast alle Strukturvertriebe der maßgebliche Motivationsfaktor ist.

109 Vgl. besonders: „Search and Discovery“, HCO B v. 24.11.1965 in TB 1979, Vol. VI: 113ff; „Suppressives, and the Administrator. How to De-

schilderte Logik im Großen und Ganzen noch immer der dianetischen Sichtweise des Aufspüren und Entferns von falschen Daten folgt. Von den festen Mitarbeitern werden auf jedem Posten routinemäßig 21 verschiedene Reporte an die Ethik-Abteilung verlangt, in der jedes Vorkommnis als Datum festgehalten, also genauestens schriftlich dokumentiert und protokolliert werden muss.¹¹⁰

Ganz am Ende dieser Kette steht also tatsächlich das Individuum, so dass Hubbard doch nicht ganz zu Unrecht vermerkt, dass es sich bei der Technologie der Ethik um Maßnahmen handle, „die das Individuum bei sich selbst ergreift“ (ebd.: 20).¹¹¹ Das Anwenden der Ethik auf sich selber, meint in diesem innerorganisatorischen Zusammenhang die Einsicht in das eigene Versagen und verlangt das (schriftliche) Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit, die jeweils zugewiesene Funktion nicht kontrollieren zu können. Wer sein Versagen nicht einsieht, nicht dokumentiert und auch nicht rehabilitiert werden will, kann der Gruppe nicht länger angehören, denn „Versagen“ erzeugt im verantwortlichen Scientologen entweder das Verlangen nach weiterem Auditing, mehr Ausbildung oder das bewusste Verlangen nach Bestrafung, um sich zu rehabilitieren.¹¹²

Dass diese Form der radikalen Individualisierung von Verantwortlichkeit im scientologischen Labor eine idealtypische Gestalt gewinnt, liegt an den Bedingungen der innerscientologischen Umwelt. Denn diese enthält eben keine soziale oder inhaltlich-kommunikative Dimension, mit der ein soziales Problem anders als durch individuelles und formales Versagen erklärt werden könnte. Im scientologischen Labor ist die Individualisierung auf der dritten Dynamik bis zur letzten Konsequenz durchgesetzt, die eine umfassende Selbstkontrolle, die Selbstprüfung und sogar die Selbstanklage einschließt. Zumindest kann man das inner-scientologische „Petitionsverfahren“ kaum anders verstehen. Da in diesem Verfahren – das als „freundliche Bitte“ (*polite request*) formuliert werden muss – weder „kollektive“ noch „anonyme“ Beschwerden ange-

tect SPs as an Administrator“, HCO PL v. 16.8.1967 in OEC-I: 469f; „Policies on Physical Healing, Insanity and Potential Trouble Sources“, HCO PL v. 27.10.1964 in OEC-I: 517. „Third Party Investigations“, HCO PL v. 25.8.1969 u. HCO PL v. 6.1.1970 in OEC-I: 535f, 537. Allgemein dazu den Abschnitt „K“ (das PTS/SP-Heft) in Hubbard 1976a (287ff).

110 „Staff Member Reports“, HCO PL v. 1.5.1965 in OEC-0: 166f.

111 Das „Technical Dictionary“ vermerkt über den „Ethical Code“ : [...] A Person conducts himself according to an ethical code because he wants to or because he feels he is proud or decent enough, or civilized enough to so conduct himself. An ethical code, of course, is a code of certain restrictions indulged in to better the manner of conduct of life (Hubbard 1975b: 146).

112 Vgl.: „Justification“, HCO B v.21.1.1960 in TB 1979, Vol. IV: 13 und „Scientology Cleanup“, HCO PL v. 7.12.1959 in OEC-I: 363.

nommen werden (Hubbard 1968: 103ff) und gleichzeitig eine radikale individuelle Eigenverantwortlichkeit für die eigenen „Probleme“ vorausgesetzt wird, kommt das Einreichen einer Beschwerde faktisch einer Selbstanklage gleich.¹¹³

11. Scientology im Kontext der „american idea of success“

Auch wenn manche Aspekte der vorangegangenen Kapitel aus europäischer Sicht etwas befremdend anmuten: L. Ron Hubbard, das scientologische Wirklichkeitsmodell und das scientologische Produkt befinden sich in einer langen Traditionen amerikanischer Erfolgsmythologien, -mythologien und -methoden, deren angelsächsisch-protestantische Wurzeln sich bis in die Mitte des 16ten Jahrhunderts zurück verfolgen lassen. Ihr bedeutsamster historischer Vertreter, der als „surprime symbol of american spirit“ oder als „most influential success apostle“ beschrieben worden ist (Huber 1971: 15f), war Benjamin Franklin, der sich schon im 18ten Jahrhundert von einer rein puritanisch-religiösen Sichtweise des innerweltlichen Erfolgsstrebens löste und im Sinne des aufgeklärten Utilitarismus zu argumentieren begann (ebd.: 18). Rudolf Thiesen befindet mit Recht: „In den Maximen Benjamin Franklins findet sich ein Protestantismus, der auf seine Essenz reduziert zu sein scheint: kapitalistische Theologie“ (1994: 411). Das utilitaristische Kriterium, dass die Sittlichkeit jeder Handlung durch ihre Nützlichkeit bzw. ihren

113 Vgl. auch „Petition“, HCO PL v. 29.4.1965 in OEC-I: 393f. Ein „Abschieben“ der Verantwortung oder ein „Fremdverschulden“ kann es unter selbstbestimmten Individuen nicht geben; schon der Versuch einer Rechtfertigung ist das Eingeständnis von Schuld. (vgl. dazu auch: „Justification“, HCO B v.21.1.1960 in TB 1979, Vol. IV: 12f). Probleme sind der Ausweis mangelnder Kontrolle über die eigene Umgebung und damit mangelnde Selbstbestimmtheit. In einer hierarchisch-funktionalen und personalisierten Struktur löst dies – man kann dies analog in allen hierarchisch strukturierten Systemen mit Machtgefällen, zum Beispiel beim Militär, aber auch in modernen Bürokratien beobachten – einerseits ein „Schneeballsystem“ der Verantwortlichkeiten nach unten aus, weil jede höhere Instanz ein Versagen in den personalisierbaren Verantwortungsbe- reich der nächst tieferen Ebene delegieren kann. Andererseits funktioniert dieses System als abgestuftes Blockadesystem nach oben, da keine Instanz ein Interesse hat, ein etwaiges Versagen, in dem von ihr zu kontrollierendem Bereich nach oben dringen zu lassen (vgl. Hubbard 1968: 15f) – denn dies ist das Eingeständnis des persönlichen Versagens.

Erfolg bewertet werden kann,¹¹⁴ ist der wesentliche Inhalt der scientologischen Philosophie und der umstrittenen scientologischen Ethik.

Die Mythologie des gleichsam ethisch und ökonomisch erfolgreichen Individuums gehört zu den tragenden Pfeilern der amerikanischen Kulturwertperspektive. Sie fand breiten Eingang in das Bildungssystem (ebd. 23ff) und die *success-stories* waren vor schon im 19ten Jahrhundert ein zentraler Topos der populären Sachbuchliteratur. Namen wie Horatio Alger (jr.), William Makepeace Thayer und Russel H. Conwell stehen für die urbanisierte Erfolgsmythologie des *self-made-man* im Amerika des 19ten Jahrhundert; und für das mit Abstand erfolgreichste Literaturgenre jener Zeit (ebd. 42ff). So gesehen kann man befinden, dass die amerikanische Kulturwertperspektive die gesellschaftlichen Bedingungen einer Nachfrage nach Erfolgstechniken aller Art als kulturgeschichtliche Erbmasse enthält, weil die Erfolgsmythologie zu den konstitutiven Elementen der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung gehört. Folglich sind weder die scientologische Weltanschauung noch das scientologische Produkt vor diesem kulturellen Hintergrund qualitativ neu oder besonders originell.¹¹⁵

Auch der scientologische (Individual-)Psychologismus fügt sich in eine traditionelle gesellschaftliche Plausibilitätsstruktur. Mit Blick auf Webers Protestantismusstudie, kann man die amerikanische Kulturwertperspektive schon lange vor Freud als hochgradig psychologisiert ansehen. So lässt sich mit ihm argumentieren, dass die radikal protestantische Vorstellung vom unergründlichen Ratschluss des *deus absconditus* einen primär psychischen Leidensdruck mit Blick auf die individuelle Heilsgewissheit ausgelöst hat (1984: 127ff), die zunächst zum rastlosen Berufsstreben und schließlich zu jenen Kapital- und Güterakkumulationen geführt hat, die zu einen weiteren psychischen Leidensdruck geführt haben, nämlich der moralischen Rechtfertigung der Anhäufung irdischer Güter (ebd.: 171ff).

In der schon mehrfach erwähnten Studie von Huber lässt sich die Chronologie der sukzessiven Umkehrung der psycho-religiösen Rechtfertigungen des erfolgreichen individuellen Handelns (1971: 42ff) bis zur Rechtfertigung der (heute so genannten) „Psycho-Religionen“ durch

114 „Die Lösung eines Problems ist gut, wenn sie das Maximum an Gutem für die größtmögliche Anzahl an Dynamiken enthält (Hubbard 1950a:52). „Die beste Lösung für jedes Problem wäre die Lösung, die den größten Nutzen für die grösste Anzahl von Dynamiken bringen würde“ (Hubbard 1968: 27).

115 Wofür im Übrigen auch spricht, dass Scientology und/oder Hubbard in Hubers empirischer Studie über die „*American Idea of Success*“ (1971) – in der alle bedeutsamen Erfolgsapostel der angelsächsischen Geschichte Aufnahme gefunden haben – nicht einmal erwähnt werden.

den unterschwelligen Zwang zur erfolgreichen individuellen Lebensgestaltung bereits für den Beginn des 20ten Jahrhunderts nachvollziehen (ebd. 124ff).

Schon zu dieser Zeit ist die amerikanische Gesellschaft in weiten Teilen mit der Idee vertraut, dass Armut nicht nur eine Charakterschwäche sondern auch eine Form der Geisteskrankheit sein könnte (ebd. 145ff), und dass verschiedenste Formen der mentalen Manipulation oder des *mental healing* zur Charakterbildung und damit zum materiellen Erfolg führen – zumal sich prominente Zeitgenossen wie Henry Ford oder William James offen zu *mind-power*-Konzepten und Verfahren wie der Autosuggestion bekannten (ebd. 177). Mit der Freudschen Psychologie erhielt dieser Trend lediglich eine vermeintlich naturwissenschaftlich-medizinische Legitimation, oder, wenn man so will, eine letzte Säkularisierung, die die völlige Ersetzung des religiösen durch das individuell-therapeutische Denken ermöglichte (vgl. ebd. 168, 177ff, 263; Lasch 1986: 23ff). Dass sich dieser Übergang letztlich so problemlos vollziehen konnte, ist wohl auch dem Umstand geschuldet, dass die gesellschaftstheoretische Voraussetzungen der Freudschen Lehre auf der Annahme einer „naturwüchsigen Konkurrenzgesellschaft“ beruht und seine Lehre insoweit auch „ein Abbild der gesellschaftlichen Realitätsstruktur des liberalbürgerlichen Konkurrenzkapitalismus der Jahrhundertwende“ ist (Kilian 1972: 117).

In der Sichtweise des scientologischen Produktes als universalem (geistig-methodischem) Schlüssel zum innerweltlichen Erfolg ähnelt es auch einer Fülle von Produkten, die von sehr Hubbard-ähnlichen Persönlichkeiten, in ungefähr dem gleichen Zeitraum und im gleichen kulturellen Kontext entwickelt worden sind. Gemeint sind die *success*-Philosophien und -Methodologien der amerikanischen „Erfolgsgurus“, wie zum Beispiel Dale Carnegie, Joseph Murphy oder Norman Vincent Pale, deren Publikationen den Bestsellerstatus der Hubbardschen Dianetik teilweise sogar übertreffen, und die mit der Erfindung des „positiven Denkens“ Vorbild für eine Legion von „anwendbaren“ Bewusstseinsphilosophien sind (vgl. Scheich 1997: 27ff).¹¹⁶

Gegenstand ist auch dort der „Geist“ bzw. dessen Funktionalität in naturwissenschaftsanalogen und populär-therapeutischen Sichtweisen. Hier ist das Unbewusste zwar zumeist, im Gegensatz zur scientologischen Interpretation als „reaktiven Verstand“, die Quelle des „Guten“, i.e. des menschlichen Erfolgspotenzials, aber auch dort führt die metho-

¹¹⁶ Dale Carnegies „How to Win Friends and Influence People“ von 1936 hatte schon 1969 über hundert Auflagen und über 8 Millionen verkaufte Exemplare allein in englischer Sprache zu verzeichnen (Huber 1971: 231, Fn. 11).

dische Manipulation des Geistes letztlich zum unbegrenzten innerweltlichen „Erfolg“ (des Individuums), der als „oberste Maxime“ den Zweck aller Techniken begründet (ebd.: 89). Selbstredend sind diese Techniken ubiquitär anwendbar und funktionieren zu 100% (ebd.: 112).

Für die Gegenwart des beginnenden 21. Jahrhunderts gilt, dass Produkte diesen oder ähnlichen Inhaltes in allen modernen Gesellschaften ins Unüberschaubare angewachsen sind (vgl. Nordhausen/Billerbeck 1999). Nimmt man die „Gesetze des Marktes“ ernst, dann scheint in individualisierten und ökonomisierten Gesellschaften – und ganz unabhängig von Scientology – ein beachtliches Nachfragepotenzial für „Erfolgspsychologien“ zu bestehen – einer Nachfrage, die also nicht scientologisch, sondern gesellschaftlich induziert ist.

VII. Der öffentliche Diskurs: Die soziale Konstruktion kulturwertperspektivischer Devianz

*Klare Trennungslinien zwischen normal und unnorm,
ordentlich und chaotisch, gesund und krank,
vernünftig und verrückt sind Leistungen der Macht.
Solche Linien zu ziehen, heißt zu herrschen;
Herrschaft, die die Masken der Norm oder Gesundheit trägt,
erscheint einmal als Vernunft,
das andere Mal als gesunder Menschenverstand,
dann als Recht und Ordnung.*

(ZYGMENT BAUMANN)

Die Scientology-Konstruktion der Scientology-Antagonisten ist aus handlungstheoretischer Sicht die bedeutsamste aller gesellschaftlichen Scientology-Konstruktionen. Faktisch ist sie die einzige Wissensgrundlage des öffentlichen Diskurses über Scientology, in dem weder die authentischen (scientologischen) oder die neutralen (wissenschaftlichen) Scientology-Konstruktionen eine erkennbare Rolle spielen.

Der Inhalt des folgenden Kapitels enthält also nicht die „echte“ Wahrheit über Scientology, sondern es nimmt Bezug zu der unter diesem Begriff firmierenden Devianzkonstruktion vor dem Hintergrund subjektiver gesellschaftlicher Normalitätskonstruktionen. Analog zur authentischen Scientology-Konstruktion wird also über ein (inter-)subjektiv erzeugtes Wirklichkeitsmodell verhandelt, das, unabhängig von irgendeiner „Wahrheit“, in dem Sinne von handlungstheoretischer Be-

deutsamkeit ist, als dass auf seinen subjektiv angenommenen Wirklichkeitsgehalt hin sozial gehandelt wird (vgl. Jäger 1993: 166ff).

1. Allgemeiner Teil: Interessen und Perspektiven

1.1 Das Bewertungs- und Stigmatisierungsinteresse

Bewertungsinteresse

Aus einer diskursanalytischen Perspektive müsste man den öffentlichen Diskurs über Scientology in drei qualitativ unterschiedliche Diskurse unterteilen, nämlich einen populären und zwei im engeren Sinne sozialwissenschaftliche Diskurse, i.e. einen normativ geleiteten, in dem es um die Bewertung des Phänomens geht und einen methodisch um Objektivität bemühten Diskurs, der sich der grundsätzlicheren Frage widmet, was Scientology tatsächlich ist.

Andererseits ist festzustellen, dass ein um Objektivität zumindest bemühter, also ein auf allgemeine soziologische, religionssoziologische oder religionswissenschaftliche Forschungsstände rekurrerender Diskurs in Deutschland nicht stattfindet (Frenschkowski 1999b: 1) oder sogar systematisch ausgeblendet wird.¹ Überdies lässt sich in Deutschland auch der normativ geleitete sozialwissenschaftliche Diskurs nur mit Mühe vom subjektiv-populären (Medien-)Diskurs unterscheiden. Vergleichsweise weniger problematisch ist dabei, dass die subjektiven Erfahrungen der „Zeugen“ im öffentlichen Diskurs als repräsentative Erfahrungen gelten,² sondern vor allem, dass deren Analysen bzw. die ver-sozialwissenschaftlichten Rationalisierungen dieser Erfahrungen durch

1 Noch kategorischer gilt diese Ausblendung für jegliches Primärwissen aus scientologischen Zusammenhängen. Hier handelt es durchaus um eine nationale Besonderheit, da dieses Wissen zumindest in den angelsächsischen Ländern ein mit in Betracht zu ziehender Faktor ist. Die im Diskurs verwendeten Quellen sind – egal ob „Expertenliteratur“ oder „Zeugenaussagen“ – zum großen Teil identisch, und die Sichtbarmachung des „wahren“ Charakters von Scientology beschränkt sich auf die stereotype Wiedergabe von insgesamt kaum mehr als einem Dutzend ausgewählter, „klassischer“ Hubbard-Zitate (Frenschkowski 1999b: 2).

2 Ungeachtet des nicht gesicherten wissenschaftlichen Repräsentationswertes der Aussteigerliteratur und der von einem Juristen zu Recht formulierten Anmerkung, dass Informationen von Aussteigern und/oder Ausgeschlossenen aus egal welcher Gruppierung, „selten freundlich“ sind (Zuck 1997: 698), wird das Problem der Subjektivität der Aussteigerberichte überhaupt nur in Ausnahmefällen angemerkt (z.B. Steiden/Hamernik 1992: 46f).

die „Experten“ teilweise von den normativen Sozialwissenschaften wörtlich übernommen werden.³

Letztlich diskreditiert sich der sozialwissenschaftliche Diskurs selbst, wenn er seine Bewertungen in allzu unreflektiertem Anschluss an die subjektiven und selektierten Quellen des populären Diskurses formuliert.⁴ Somit ist auch der spezifisch auf Scientology ausgerichteten sozialwissenschaftlichen Literatur der letzten Jahre mit Vorsicht zu begegnen. Dies gilt für die jüngeren Gutachten von juristischer (Diringer 2003, Werner 2002; Spürck 1997; Abel 1996b) oder politikwissenschaftlicher (Jaschke 1996) Seite ebenso, wie für die betriebswirtschaftliche Studie von Christ/Goldner (1996), die religionspädagogische Studie von Gollnick (1998), die psycho-medizinische Untersuchung von Küttner u.a. (2002) und den Abschlussbericht der Enquetekommission (Enquete 1998). Die kurzen Aufsätze der Religionswissenschaftler Frenschkowski (1999b, 2000) und Schön (2001), der Soziologen Eiben (1996 und 1997) und Knoblauch (1997) sowie der Politikwissenschaftler Leggewie/Lagallé (1997) sind zumindest skeptisch gegenüber dem populären Konsens. Allerdings ist nur bei Eiben (1997), Frenschkowski (2000) und zuletzt bei Schön (2001) das Bemühen um eine Problematisierung dieses Sachverhaltes mit Blick auf die forschungsleitenden Perspektiven zu erkennen.

Die Deutungshoheit in Bezug auf Scientology liegt nach wie vor in den Händen von Sekten- und/oder Scientology-Experten, über die mit Recht vermerkt wurde: „The fact is that most, if not all, of these so called ‚experts‘ are totally untrained, or even interested, in the social scien-

3 So glaubhaft die Selbsterfahrungsliteratur hinsichtlich der subjektiv geschilderten Erlebnisse auch sein mag: sie ist teilweise (Nietsche 1995; Dönz 1994; Voßbeerbäumer 1996, Wollersheim 1999 sowie annähernd alle Dokumentationen in Potthoff/Kemming 1998) auf einem sehr niedrigen Reflexionsniveau angesiedelt. Und so hoch auch der äußerst aktive Aussteiger Norbert Potthoff aufgrund seiner Erfahrungen im Scientology-Management als „Sektenexperte“ gehandelt wird und in dieser Funktion auch einer der wichtigsten Informanten für staatliche Stellen ist, so befremdend wirken seine „sozialwissenschaftlichen“ Analysen, wenn er z.B. vermerkt, dass Scientology in seiner destruktiven Qualität Stalinismus und Nationalsozialismus gleichermaßen noch übertreffe (1994c: 5, vgl. auch Penny 1991a: Clue #2) oder der „scientologische Rassismus [...] weit über den Rassismus des Nationalsozialismus“ hinausgehe (Potthoff 1995: 20).

4 Es ist bemerkenswert, dass ein renommierter Politikwissenschaftler wie Hans-Gerd Jaschke nicht eine einzige Quelle aus dem religionssoziologischen oder religionswissenschaftlichen Fachdiskurs berücksichtigt (Jaschke 1996: 63ff), aber selbst einem der naivsten Aussteiger zuspricht, er würde „reflektiert“ argumentieren (vgl. ebd.: 9). Ein Rezensent der FAZ vermerkt über diesen Aussteiger mit Recht, er würde „bisweilen in ein Gefasel [verfallen], das demjenigen Hubbards kaum nachsteht“, (Platthaus 1997).

ces [...]“.⁵ Das heißt, das mangelnde Interesse der „Experten“ des öffentlichen Diskurses an empirischen Untersuchungen und religionssoziologischen Aufarbeitungen des Gegenstandes korreliert mit dem noch schwerer wiegenden Mangel, dass sie nur selten über ein fundiertes Wissen über die moderne Gesellschaft – also über jenes soziale Bezugssystem, dessen Rationalität sie zu repräsentieren glauben – verfügen.

Da große Teile des normativen sozialwissenschaftlichen Diskurses nicht über eine Rationalisierung der selektierten Wissensbestände des populären Diskurses hinaus kommt, verschmelzen der populäre und der normativ-sozialwissenschaftliche Diskurs zu einem undifferenzierbaren versozialwissenschaftlichen⁶, in dieser Arbeit vereinfachend „öffentlich“ genannten, Diskurs.

Das im öffentlichen Diskurs perpetuierte fragmentarische Scientology-Wissen erweist sich gegenüber wissenschaftlichen Systematisierungsbemühungen als eminent sperrig, da dort weder auf definitorische Klarheit noch auf systematische Begriffsverwendung oder kohärente Schlussfolgerungen geachtet wird. Der unablässige und nur selten nachvollziehbare Wechsel zwischen Information und Spekulation, zwischen Erfahrung und Narration, zwischen Erkenntnis und Interpretation wächst sich zu einem undurchdringlichen Gestrüpp von Stigmatisierung und Demagogisierung aus. Die weitgehend identischen, weil medial multiplizierten, Wahrnehmungen sowie die in diesem Lichte notwendig ähnlichen Beurteilungen des Gegenstandes, können also als Folge eines relativ geschlossenen informativen Hintergrundes betrachtet werden, dessen Selektivität dem gemeinsamen Bewertungsinteresse innerhalb des öffentlichen Diskurses entspricht.⁷

5 So der kanadische Soziologe Irving Hexham in der Beurteilung der akademischen Auseinandersetzung mit Scientology und anderen neuen religiösen Bewegungen in Deutschland (Hexham 1998b; vgl. auch Eiben 1997: 116).

6 Der Begriff des „versozialwissenschaftlichen“ Diskurses ist hier weniger als Hinweis auf mangelnde akademische Graduierung der Akteure im Bereich der Sozialwissenschaften bezogen sondern auf den im Einzelfall nachweisbaren Umstand, dass tatsächliche sozialwissenschaftliche oder soziologische Forschungsstände weder im Hinblick auf die Behandlung Scientologys noch auf die Qualität des allgemeineren gesellschaftlichen Kontextes hinreichend in Betracht gezogen wurden. Erkenntlich wird dies im Wesentlichen durch – nicht allein fragwürdige, sondern oft schlicht falsche – Anwendung der sozialwissenschaftlichen Fachsprache (paradigmatisch: Potthoff 1995: passim).

7 Die einseitige Überversorgung wurde bereits in einer frühen empirischen Studie über „Jugendreligionen“ kritisch angemerkt (Berger/Hexel 1981: 1). Eine nennenswerte Änderung ist – wenn überhaupt – erst seit Mitte der neunziger Jahre zu erkennen.

Das Stigmatisierungsinteresse

Schon durch das problemfixierte Bewertungsinteresse des öffentlichen Diskurses wird ein adäquates Verstehen des Phänomens merklich beeinträchtigt, weil die Informationen nach eben diesem am konstruierten Problem und nicht am Gegenstand orientierten Kriterium ausgewählt und aufbereitet sind. Wenn es sich darüber hinaus nicht um neutrale oder unabhängige Bewertungsinteressen, sondern um Stigmatisierungsinteressen handelt, dann kann die vermeintliche Rekonstruktion des Gegenstandes im öffentlichen Diskurs nur ein Zerrbild sein. Tatsächlich bestätigt der Blick auf den gesamten öffentlichen Diskurs über Scientology, dass dessen Gemeinsamkeit weniger im Bewertungs- als vielmehr im Stigmatisierungsinteresse liegt. So ist die Teilnahmebedingung am Diskurs über Scientology eine unzweideutige Ablehnung gegenüber allen Aspekten, die im Zusammenhang mit dem Phänomen stehen. Im äußersten Falle kann diese feindliche Gesinnung dahingehend formuliert sein, den eigenen „Lebensinhalt“ im „Kampf gegen Scientology“ zu sehen (Hartwig 1994a: 34, vgl. auch Birnstein 1992: 155), oder aber auch als professionalisierte Arbeitsauffassung unter der Zielsetzung, mit allen Mitteln „gegen“ Scientology zu arbeiten (Caberta/Träger 1997: 9) oder die Organisation schlicht zu „zerstören“ (Schweitzer 1999: 77).

Jenseits dieser gesinnungsethischen Minimalbedingung erfordert die Teilnahme von den Akteuren nachweislich weder persönliche Erfahrungen mit dem Gegenstand noch das Vorliegen spezieller Kenntnisse über ihn oder einer sonstigen (fachlichen) Qualifikation. Im Gegensatz zur fachlichen Voraussetzungslosigkeit einer Diskursteilnahme – wie etwa durch die Adaption des Themas in der Unterhaltungsbranche erkennbar wird – ist in diesem Umfeld eine auffällige Häufung der Selbststilisierung bzw. eine gegenseitige Akkreditierung als „Sekten- und/oder Scientology-Experte“⁸ zu beobachten. Obwohl ein relevanter Teil der aktiven Diskursteilnehmer über persönliche Erfahrungen verfügt – und insoweit spezielle Kenntnisse geltend machen kann – ist dies keine notwendige Bedingung. Der Geltungsgrund von Authentizität (der Erfahrung) oder (fachlicher) Qualifikation ist im Falle der Inkongruenz zum

8 Wenn der Experten-Begriff hier stets in Anführungszeichen verwendet wird, so vornehmlich aus dem Grund, dass viele dieser „Experten“ dem sachlichen Verständnis eines Experten nicht gerecht werden (vgl. Hitzler 1994a: 14ff). Im deutschsprachigen Diskurs sind es ganz überwiegend Aussteiger (nie aber Scientologen), Theologen (obwohl es sich nach deren Ansicht bei Scientology gerade *nicht* um Religion handelt) und Vertreter von Selbsthilfe-/Betroffenenorganisationen (im Regelfall Angehörige oder Freunde der „Opfer“, die *nicht* persönlich betroffen sind), die für sich den Expertenstatus beanspruchen.

in-group-Ausweis eindeutig nachrangig. Authentizität und Qualifikation verobjektivieren sich nach dem Gebot des nachdrücklichen Beweises unzweideutiger Gegnerschaft. Fällt die Scientology-Kritik zu „moderat“ aus (etwa: Dönz 1994 oder Christ/Goldner 1996) oder kommen sogar Scientologen zu Wort (z.B.: Kruchem 1999), verliert sich die für diesen Diskursstrang notwendige Teilnahmebedingung – die sich eben nicht aus der Kenntnis über den Gegenstand, sondern durch das Stigmatisierungsinteresse ergibt.⁹

1.2 Die „Normalgesellschaft“ als perspektivischer Standort

Angesichts der Schärfe des Bedrohungsszenarios, das im öffentlichen Diskurs über Scientology erzeugt wird, ist evident, dass hier existenzielle gesellschaftliche Grundsatzfragen berührt scheinen. Dies führt dazu, dass das sonst in der „kognitiven Latenz“ verbleibende „Normale“ hier mit aller Macht an die Oberfläche drängt (Schulze 1993: 229). Gerade in den Rationalisierungen einer „amateurhaft“ betriebenen Laiensoziologie vermeintlicher Scientology-Experten, die „in ihren für selbstverständlich genommenen Vorstellungen über das Wesen der Wahrheit und Wirklichkeit befangen lebt“ (Barker 1981: 14f, 18), erscheint eine zwar subjektive aber vergleichsweise authentische Normalitätsperspektive; eher ein „Normalitätsempfinden“ in modernen Gesellschaften, das keineswegs nur auf einen formalen Rationalitätsrahmen (z.B. Gesetze) bezogen ist, sondern in dem auch subjektive, ideelle und moralische Normalitätsaspekte enthüllt werden (Beckford 1982: 285f, 299f).

In der teilweise naiven Selbstverortung des öffentlichen Diskurses in der Normalität des „fraglos Gegebenen“ (Schütz) eröffnet sich weniger

9 In der autobiographischen Darstellung einer Aussteigerin „entschuldigt“ sich der den Bericht kommentierend begleitende „Experte“ für die „Authentizität“ (!) der Abfassung, da dies die Gefahr einer „verharmlosenden Darstellung“ berge (Readhead/Mucha 1994: 5f) – was freilich durch seine Kommentierung unmöglich ist. Ein anderer Aussteiger kritisiert auch in seiner nach-scientologischen Zeit den Auftritt eines Boulevard-Journalisten während einer Scientology-Veranstaltung als „peinlich“ (Träger 1997: 145f) und wird dafür postwendend diskreditiert (Hartwig 1997a: 378f). Allein die Verteidigung der persönlichen Integrität eines einzelnen Scientologen führt zum Vorwurf „unglaubliche[r] Naivität“ und dem Vorwurf, sich dadurch zum „Handlanger der Scientologen“ machen zu lassen (Caberta 1997a: 261). Intellektuelle Tiefpunkte waren die konzertierte theologische Reaktion auf die betriebswirtschaftliche Studie von Christ/Goldner (1996), in der es die Autoren „gewagt“ haben, sich den rationalen Seiten der Scientology-Organisation zu widmen (Rezension 1996) sowie die Hartwig-Kritik an Kruchem (1999), weil dort auch Scientologen interviewt wurden (Hartwig 1999: passim). Vgl. auch die Vorgänge um die personelle Besetzung der Enquete-Kommission mit unabhängigen Wissenschaftlern (Seiwert 1996).

der Blick auf Scientology als vielmehr der Blick auf eine subjektive und quasi-natürliche Weltanschauung der Normalität in modernen Gesellschaften. Die anderweitig zu Recht als Mangel beklagten Merkmale des öffentlichen Diskurses – Subjektivität, Distanzlosigkeit, Dramatisierung, Unwissenschaftlichkeit (usw.) – sind unter der hier verfolgten Fragestellung allerdings ein Vorteil, da in ihnen jene kulturwertperspektivischen Grundannahmen und Allgemeinplätze abgebildet werden, die hier von besonderem Interesse sind.

Da die treibenden Kräfte des öffentlichen Diskurses ihre zum Bedrohungsszenario verknüpften Rationalisierungen weder vor dem scientologischen noch vor dem akademischen, sondern vor dem „normalen“ gesellschaftlichen Hintergrund plausibilisieren müssen, sind sie – ob wesentlich oder nicht – davon abhängig, den Gegenstand und die ihm zugeschriebenen Bedeutungen auf einer Ebene zu thematisieren, die der „normalgesellschaftliche“ Adressat versteht.

Die gilt auch für die autorisierten Wissensbestände des öffentlichen Diskurses, die auf den Erfahrungen und Interpretationen der Aussteiger oder Apostaten, der „wichtigsten Zeugen“ (Herrmann 1992a: 12), basieren. Obwohl deren Rationalisierungen von der religionssoziologischen Forschung mit Recht als „[...] seriously biased, and sometimes border on the hysterical“ angesehen werden (Shupe/Bromley 1981: 184; vgl. auch Seifert 1999: 226), so hängt ihre Relevanz insgesamt davon ab, ob und inwieweit diese Erfahrungen als Erfahrungen von allgemeiner gesellschaftlicher Bedeutung rekonstruiert werden können. Hierin dürfte der wesentliche Grund dafür liegen, dass die professionell begleiteten Aussteigerberichte jenen uniformen Zuschnitt erhalten, deren „Anekdoten“ durchaus „statistisch vorhersagbar sind“ (Shupe/Bromley 1981: 197f) – ein Sachverhalt, der im Übrigen noch deutlicher für die meisten Rationalisierungen von „Experten“ ohne persönlichen Erfahrungshintergrund zutrifft.¹⁰

10 Tatsächlich bestehen die professionalisierten Aussteigerberichte (etwa: Haack 1983; Corydon 1992; Rieger A. 1992; Steiden/Hamernik 1992; Readhead/Mucha 1994; Caberta/Träger 1997) durch eine Uniformität und Interpretationsstringenz, die bei weniger bearbeiteten Berichten (etwa: Kaufmann 1972; Dönz 1994; Voßmeerbäumer 1996; Voltz 1997 sowie die gesammelten „Schicksale“ in Potthoff/Kemming 1998) nicht in dieser Weise zu beobachten ist. Dies heißt nicht, dass letztere „wahrer“ oder „falscher“ sind, sie sind schlicht weniger homogen und reichen von sehr reflexiven Verarbeitungen (Kaufmann und Voltz) bis zur völligen Naivität (etwa: Dönz). Vermittels der „Schicksale“ in Potthoff/Kemming – die zwar alle von Aussteiger Potthoff sehr naiv kommentiert sind – ließen sich mehr oder weniger alle Klischees über die Scientology-Organisation auch widerlegen. Allein die Erinnerungen der Aussteigerin Susanne Elleby

Aus diesen allgemeinen Voraussetzungen formt sich eine durchaus rationale, also zweckmäßige und funktionale Devianzkonstruktion, die um die ideologischen Referenzsysteme der modernen Normalgesellschaft, also um die individualistisch-ökonomischen (demokratischen) und die wissenschaftlich-technischen Axiome bzw., soziologischer formuliert, um subjektive Wissenselemente mit sehr hohem „Kollektivitätsgrad“ (Schulze 1993: 227f) entfaltet ist. Genau aber darin, dass Scientology als Negation dieses Referenzsystems konstruiert wird, liegt die spezifische Problematik des öffentlichen Diskurses, denn das authentische scientologische Wirklichkeitsmodell ist – wie gezeigt – am sinnfälligsten in diesem kulturwertperspektivischen Rahmen zu positivieren.

Daraus ergibt sich für eine kulturwertperspektivisch rationale Devianzkonstruktion eine paradoxe Ausgangslage. Denn: Mit zunehmendem Positiv-Gehalt der Scientology-Beschreibung verliert die Devianzkonstruktion ihre Schärfe und mit zunehmender Schärfe der Devianzkonstruktion verschwindet sukzessive der Positiv-Gehalt der Gegenstandsbeschreibung. Dies ist das ambivalente Spannungsfeld, das den normalgesellschaftlichen Standpunkt kennzeichnet, und in dem sich die Protagonisten der antiscientologischen Gegenöffentlichkeit (keinesfalls widerspruchsfrei) bewegen.

1.3 Scientology als „Phänomenologie des Bösen“

Die Logik der Scientology-Konstruktion als Phänomenologie des Bösen lässt sich zumindest in ihren typischen Erscheinungsformen vergleichsweise kurz darstellen, denn sie ist ohne Sachkenntnis aus den Diskursbedingungen zu folgern.

Wenn es das unzweideutige Interesse der aktiven Protagonisten des öffentlichen Diskurses ist, Scientology vor dem Kontext der modernen Normalgesellschaft zu stigmatisieren und diese Normalgesellschaft als (universal) rationale oder eben: moderne Gesellschaft gefasst wird, dann ist es zweckmäßig, das scientologische Wirklichkeitsmodell bewusst einseitig in seiner substanziellen Irrationalität, i.e. in seinen unversöhnlichen Abweichungen von den Rationalitätsparadigmen der modernen „Normalgesellschaft“ darzustellen. Folgt man der genannten Logik, dann wird das scientologische Modell sozialer Wirklichkeit in diametralen Gegensatz zu allen legitimen Rationalitätsformen der modernen Gesellschaft konstruiert – egal ob es sich dabei um ideelle oder institutionelle, formale oder informelle oder auch rein subjektive Formen handelt.

vermittelt den Eindruck, dass jeder Kindergartenaufenthalt mehr Gefahren birgt als eine scientologische „Karriere“ (vgl. ebd.: 58-77).

Ein direkter Vergleich der authentischen Scientology-Konstruktion mit der Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses ist also in jeder Hinsicht sinnlos. Dies gilt umso mehr, da sich die authentische Scientology-Konstruktion in kulturwertperspektivischer Hinsicht kaum Angriffsflächen bietet. Die Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses kann also nur in Bezug auf eine verborgene, nicht sichtbare „wirkliche“ Wirklichkeit, also in Bezug auf verschwörungstheoretische Grundannahmen erfolgen. In dieser ambivalenten und Ambivalenzen erzeugenden Perspektive kann schon das Wort Scientology keine sinngemäße Übersetzung für eine „Lehre vom Wissen“ sein sondern es sei – wie auch das Wort „Dianetik“ – ein „Kunstwort“, ¹¹ das zudem auf verborgene Ursprünge in rassistischen Kreisen des völkischen Konservatismus verweise.¹² Der Scientology-Gründer L. Ron Hubbard sei ein notorischer Lügner gewesen, überdies geisteskrank und schizophren (Steiden/Hamernick 1992: 30), ebenso wie ein großer Teil seiner Anhänger (Anderson 1965: 1). Die von Hubbard gegründete Organisation sei eine Schöpfung aus „den teuflischsten Organisationen, die zu seiner Zeit e-

- 11 „Kunstwörter“ ist ein im öffentlichen Diskurs oft verwendeter Begriff für die scientologische Terminologie. Jenseits der schwierigen Problematik zu benennen, was denn „natürliche“ Wörter wären, ist zu vermerken, dass diese Liste der Kunstwörter keineswegs so lang ist, wie der öffentliche Diskurs glaubt. Zentrale scientologische Begriffe wie etwa „Dianetik“, „Engramm“ oder „Abberation“ – die gleichfalls als „Kunstwörter“ angesehen werden (BSI 1998: 6; Overbeck 1992: 204) – sind nicht von Hubbard erfunden; sie sind offensichtlich nur im Sprachschatz des öffentlichen Diskurses nicht vorhanden. Überdies hat Hubbard einen Großteil seiner Wortschöpfungen logisch hergeleitet, wie beispielsweise den Begriff „Scientology“, der übersetzt als „Lehre vom Wissen“ adäquat das ausdrückt, was Hubbard darunter verstanden haben wollte.
- 12 Findige Scientology-Kritiker haben herausgefunden, dass 1934 in Deutschland ein Buch (in der kleinen Auflage von 600 Stück) mit dem Titel „Scientologie. Wissenschaft von der Beschaffenheit und Tauglichkeit des Wissen“ erschienen ist, dessen Autor – Anastasius Nordenholz – seinerseits im weiteren Umfeld der völkischen Bewegungen der Weimarer Zeit zu verorten gewesen sei (vgl. Malko 1970: 117, Haack 1991: 65). Die politisch-biographische Verortung von Nordenholz in möglicherweise politisch zweifelhaften Kreisen lässt sich allerdings dem Inhalt der „Scientologie“ nicht entnehmen (vgl. Nordenholz 1934). Dass sich inhaltliche Ähnlichkeiten konstruieren lassen (bes. Haack 1991: 65ff), liegt darin begründet, dass beide Autoren mit „Scientologie/Scientology“ einen sinngemäßen Begriff zur Bezeichnung ihrer Wissenslehren gewählt haben und sich insoweit notwendig gegenständliche Überschneidungen ergeben. Dass Hubbard das Werk von Nordenholz gekannt oder gelesen hat, ist indes unwahrscheinlich (vgl. Miller 1987: 202 und Atack 1990: 128). Bemerkenswerterweise sind es die freien Scientologen, die Nordenholz mittlerweile für ihre Zwecke instrumentalisiert haben (vgl. <http://www.scientologie.de> v. 29.06.2003).

xistierten“, namentlich „satanische Sekten“ und „Vorläuferorganisationen der deutschen Nazis“ (Wollersheim 1999: 99). Nachweislich die Idee der radikalen Freiheit des autonomen Individuums habe Hubbard aus der Programmatik eines satanischen Ordens übernommen (Haack 1991: 35f).

Die scientologische Therapietechnik sei einzig eine „Methode zur Manipulation der menschlichen Psyche“ (BSI 1998: 6), die „zu 90%“ auf „Hypnose“ beruhe (Potthoff/Kemming 1998: 320). Die scientologische Zielsetzung einer „Welt ohne Krieg und Verbrechen“ sei – wegen ihres Utopiegehaltes – eine „totalitäre Forderung“ (Potthoff/Kemming 1998: 309). Die „Propaganda“ mit dem Ziel, Anhänger für die eigene Organisation zu werben, entstamme Hitlers „Mein Kampf“ (Hartwig 1997b: 404) und das „Rezept mit berühmten Namen Reklame zu machen“, sei „totalitären Systemen entlehnt“ (sic!) (Caberta 1997a: 253).

Die Scientology-Konstruktion des öffentlichen Diskurses ist also wesentlich dadurch geprägt, dass trotz aller offensichtlichen Ähnlichkeiten zu „normalen“ gesellschaftlichen Institutionen oder modernen Kulturwerten stets der Nachsatz mangelnder „Echtheit“ angefügt ist. Selbst einer der reflektierter argumentierenden Teilnehmer am öffentlichen Diskurs will seine „distanzierte Wertung“ von einer „möglichst objektiven Wahrnehmung der *fremden* Lehre und Praxis“ geleitet sehen (Hemminger 1997: 9; Hervorhebung G.W.) und schließt damit kategorisch die Möglichkeit aus, dort etwas „Eigenes“ zu finden.

Scientology ist – so der Tenor im öffentlichen Diskurs – nicht nur keine Religion, sondern auch keine Wissenschaft, keine Psychologie oder Psychotherapie, kein Wirtschaftsunternehmen und nicht einmal eine „Weltanschauung“ (Caberta 1994: 23), sondern ein undefinierbares „Anders“. Mit der voraus gesetzten Unmöglichkeit, dass das scientologische Wirklichkeitsmodell einen rationalen Kerngehalt haben könnte, oder dass es überhaupt irgendwelchen gesellschaftlichen Rationalitätskriterien entsprechen kann, erweist sich jeder Beweis für die scientologische Devianz als tautologisch, weil er in den Diskursbedingungen vorausgesetzt ist.

Dies ermöglicht schließlich (fast) beliebige subjektive Rationalisierungen des Gegenstandes. So findet man zum Beispiel die Interpretation, dass die Bemühungen der Scientology-Organisation, ihre religiösen Aspekte mit religiöser Symbolik zu versehen, nur als „irreführende, zweckbedingte Lüge[n]“ (Thiede 1993a: 13) zu verstehen seien, mit dem Zweck, die ökonomischen Interessen der Organisation zu verschleiern. Andererseits seien aber, so derselbe Autor an anderer Stelle, eben diese wirtschaftlichen Aktivitäten in Wirklichkeit nur die „Fassade einer okkulten, geistesmagischen Weltanschauung“ (Thiede 1996: 607).

Die eigentlich interessante Frage ist die, warum die diskursiv erzeugte „Wahrheit über Scientology“ so außerordentlich erfolgreich sein konnte, obwohl sie fast gegenstandslos erzeugt worden ist. Es ist im engeren Sinne die Frage nach den allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen diese Konstruktion überhaupt plausibilisiert werden kann. Anknüpfend an die einleitend genannten Thesen, wird im folgenden versucht, die Argumentation zu stützen, dass der Erfolg der Scientology-Konstruktion des öffentlichen Diskurses von mehr oder weniger den gleichen subjektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen abhängt, unter denen auch der (begrenzte) scientologische Erfolg erklärt werden kann. Um es plakativ zu formulieren: Der Erfolg der Devianz-Konstruktion beruht in inhaltlicher Hinsicht wesentlich auf der Verwendung jener allgemeinen kulturwertperspektivischen Rationalisierungsmuster mit denen auch das scientologische Wirklichkeitsmodell seine (begrenzten) Erfolge erzielt.

2. Der szientistische Referenzrahmen: Wissenschaftliche Legitimität und technische Funktionalität

2.1 Das wissenschaftliche Referenzsystem

Ein Großteil der Scientology-Rationalisierungen des öffentlichen Diskurses ist unter legitimierender Bezugnahme auf die Autorität wissenschaftlicher Wissensformen entfaltet und dies, obwohl sich gerade die treibenden Kräfte des öffentlichen Diskurs eher durch „Wissenschaftsfeindlichkeit“ auszeichnen (Hemminger 1997: 72). Es scheint also, dass dem wissenschaftlichen Wissen eine unverzichtbare Autoritäts- und Legitimitätsfunktion auch mit Blick auf subjektive Interessen oder Wissensformen zukommt. Um ein Beispiel zu nennen: Natürlich lässt sich aus der apologetischen Position eines christlichen Theologen korrekt begründen, dass Scientology keine Religion oder zumindest keine „echte“ Religion ist. Völlig unzulässig ist es indes, wenn daraus die allgemeine Überschrift formuliert wird, dies sei „Scientology im Urteil von Wissenschaftlern“ (Köpf 1995: 34ff), denn die christliche Apologetik ist definitiv nicht die Erkenntnisgrundlage der modernen Wissenschaften.

Mit Blick auf die tatsächlichen Adressaten, sowohl der scientologischen wie auch der öffentlichen Scientology-Konstruktion, konkurrieren beide Seiten nicht um die Wissenschaftlichkeit von Annahmen und Argumenten, sondern um gesellschaftliche Legitimität bzw. die institutionelle Autorität und den moralischen Geltungsgrund von subjektiven

Wissensbeständen. Dem entsprechend formiert sich die Devianzkonstruktion auch nicht positiv in Bezug auf den Inhalt oder die Annahmen der scientologischen „Geisteswissenschaft“, sondern regelmäßig negativ in Bezug auf die institutionelle Legitimität des scientologischen Wissens. Die „Unwissenschaftlichkeit“ der scientologischen Idee und des Produktes, wird mit dem Hinweis auf die mangelnde akademische Graduierung Hubbards, der durch „Laien“ praktizierten Therapie oder den „pseudowissenschaftlichen“ Persönlichkeitstest bewiesen. (vgl. Anderson 1965: ch. 7; Thiede 1992b: 79; Albers 1992: 53; Haack 1991:14f, 24; Stamm 1982: 37; Potthoff 1995: 13, Schneider 1991: passim, Zimmer 1997: 40)

Jenseits einer rein positivistischen Sichtweise ist aber weder der Verweis auf die „fantastic claims“ der dianetischen Therapiemöglichkeiten noch die mangelnde wissenschaftliche Qualifikation Hubbards ein geeignetes Argument zum Beleg der Unwissenschaftlichkeit des scientologischen Wissens (Fortnight 1950).

Was in Bezug auf Hubbards wissenschaftliche Qualifikation noch implizit bleibt, nämlich, dass es das gesellschaftlich institutionalisierte, also wesentlich das universitäre Ausbildungs- und Graduierungssystem ist, von dessen formaler Absolvierung die Autorität einer nicht überprüften Behauptung oder Ansicht abhängt, wird mit Bezug auf die von „Laien“ ausgeübte Therapie explizit. Denn diese „Laien“ sind natürlich ausgewiesene Kenner des scientologischen Wirklichkeitsmodells und der in diesem Rahmen zu applizierenden Methoden: Sie sind folglich keine Laien, sondern Experten (vgl. Hitzler 1994a). Mit der Versprachlichung als „Laien“ wird auf ein bestehendes Referenzsystem legitimer „Experten“ mit „normalen“ Karrierewegen innerhalb der gesellschaftlich institutionalisierten medizinischen, psychologischen und psychiatrischen Wissenschaften abgehoben.

Offensichtlich ist dieses Referenzsystem auch jenes subjektive Wissens- und Wertsystem, aus dem heraus das scientologische Wissen als unwissenschaftlich qualifiziert wird. Im Prinzip lässt sich daraus folgern, dass die Devianz-Konstruktion des öffentlichen Diskurses nicht weniger psychologisch und szientistisch fundiert ist, als das scientologische Wirklichkeitsmodell. Damit ist freilich nicht gesagt, dass es *per se* Psychologen oder Psychiater sind, die diese Sichtweise in den öffentlichen Diskurs einbringen. Dies zu behaupten, hieße der scientologischen Verschwörungstheorie das Wort reden. Obwohl einige Protagonisten des öffentlichen Diskurses dieser Profession angehören, ist der allgemeine Glaube an eine im psychologischen Sinne „normale“ Persönlichkeit

wohl eher „amateursoziologisch“ (Barker)¹³ motiviert, da es letztlich der Verstoß gegen die alltägliche Handlungspraxis ist, aus der im öffentlichen Diskurs die Persönlichkeitsstörung von Individuen abgeleitet wird.

Aus soziologischer Sicht ist die „Psychologisierung des Alltags“ (Pohl 1995) durch die Individualisierung der gesellschaftlichen Strukturen ermöglicht worden. Wenn in einem gesellschaftlichen Sinnsystem im Zuge einer idealtypisch vorgestellten Individualisierung das autonome, i.e. das nicht soziale Ich zum normativen Axiom erklärt wird, wird das soziale Norm(alitäts)verständnis problematisch (Dumont 1991: 35). Im Zusammenfallen von Normabsender und Normadressat fehlt der „generalisierte Andere“ (Mead) und im Ich stellt sich eine notwendige Unsicherheit bezüglich der Frage der Normalität ein, weil sie eine zirkuläre Frage nach der Selbst-Identität ist. Dies ist vor allem die (letztlich noch immer cartesianische) Frage, inwieweit das Ich in der Lage ist, sich selbst zu erkennen und zu beurteilen – was in der modernisierungstheoretischen Konsequenz auf die medizinisch-technische Frage nach der (eigenen) geistigen Gesundheit bzw. der Funktionalität des Verstandes hinausläuft. Auf diesem Wege wird die kulturell relative Normalitätsfrage nicht mehr im Blick auf die gesellschaftlichen Normenkontexte beantwortet sondern durch das quasi-medizinische Urteil von Psychologie oder Psychiatrie verobjektiviert.¹⁴ Wenn aber der Idealzustand der autonomen Ich-Identität dem Zustand geistiger Gesundheit entspricht und nur dadurch Normalität verbürgt werden kann, dann ist das Tor zur „psychologischen Gesellschaft“ (Gross M. 1984) weit geöffnet.

In empirischer Hinsicht ist jedenfalls zu konstatieren, dass sich um das individuelle Bedürfnis nach Selbstidentität, qua geistiger Gesundheit, einer der größten gesellschaftlichen Märkte der Gegenwart entwickelt hat, auf dem – die Anbieter und das Angebot betreffend – klare Grenzziehungen zwischen Wissenschaft und Religion, ernsthafter Psychologie und sonstigen Grenzwissenschaften nicht möglich sind.¹⁵ Ge-

13 In gleicher Weise ließe sich auch der Begriff „amateurpsychologisch“ verwenden. In diesen Kontext passt es, wenn zum Beispiel die Aussteigerin Hruby Hubbards Gleichsetzung von Kindern und Neurotikern unerhört findet (vgl.: <http://www.ilsehruby.at/Scientologykinder.html> vom 12.01. 2004), weil ihr offensichtlich nicht bekannt ist, dass dies eine zu Hubbards Zeit durchaus populäre psychoanalytische Vorstellung war (vgl. Bastide 1972: 44).

14 Vgl. Lasch 1986: 29. Norbert Elias spricht vom „homo psychiatricus“ als Idealtyp einer psychologischen Persönlichkeitsvorstellung, in der sich die Persönlichkeit nur durch innere Prozesse und unabhängig von allen sozialen Attributen darstellt (1972: 17f).

15 Vgl. zum Beispiel die Analysen zur „Findhorn-Community“ (Sutcliff 1995) zur „Existential-psychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte“ (Gärtner 1998) oder zur „Nicotine Anonymus“ (Knoblauch 1998). Der re-

nerell scheint kein subjektives Wissen darüber vorhanden zu sein, dass auch die gesellschaftlich institutionalisierte Psychologie¹⁶ auf zum Teil fragwürdigen, zumindest aber nicht durch „harte“ wissenschaftliche Daten beweisbaren Grundlagen formuliert ist (Gross M. 1984: 238ff).

Das Erklärungsmodell von Es, Ich und Über-Ich ist ebenso wenig materiell nachweisbar wie die Hubbardschen Konstrukte von somatischen, analytischen und reaktivem Verstand – wissenschaftlich angreifbar sind beide allenfalls darin, dass sie nicht falsifizierbar sind (vgl. Postman 1992: 162f; Rehfus 1990: 234f, Küenzlen 1994: 200ff). Ein Kritiker der Psychoanalyse vermerkt, dass auch Freud „geisteswissenschaftliche“ und „naturwissenschaftliche Methoden“ vermischt habe, dass die Heilungserfolge der Psychoanalyse, gemessen an ihrem „eigenem Anspruch“, nicht nur „äußerst langwierig“ sondern auch „zweifelhaft“ seien, und dass Freuds Fallanalysen vermittelt einer „naiven Hermeneutik“ unternommen wären, „die sich von der mittelalterlichen Allegorese bei der Bibelauslegung kaum unterscheidet“¹⁷. Diese sehr zugespitzte und fraglos überzogene Kritik¹⁸ an der freudianisch geprägten Psychologie der Gegenwart, lässt sich aber ohne Reibungsverluste auf

ligiös-wissenschaftlich-therapeutische Synkretismus solcher Gruppen (wie aber auch der Transzendentalen Meditation, Erhard Seminar Training und etlichen anderen) hat letztlich zum Begriff der „Quasi-Religion“ (Bromley/Bracey) geführt. Allgemeiner dazu auch: Hemminger 1996a und Scheich 1997.

- 16 Wenn hier von der gesellschaftlich institutionalisierten Psychologie gesprochen wird, dann sind damit die praktischen und therapeutischen Zweige der Psychologie gemeint. Diese stehen durchaus im latenten Gegensatz zur materialistisch-empirischen, i.e. der akademischen Psychologie der Gegenwart, die tatsächlich eine mehr oder weniger ausschließlich positivistische Unternehmung ist.
- 17 Rehfus 1990: 235f, vgl. zu allem auch Schneider 1997: 11 und Kettner 1997: 11.
- 18 Abgesehen davon, dass der wissenschaftliche Diskurs der Gegenwart wesentlich differenzierter argumentiert, muss dem hier länglich zitierten Kritiker vor allem vorgeworfen werden, dass er Freuds ideologie- und gesellschaftskritische Haltung ignoriert (vgl. Breuer 1992: 25ff, Dahmer 1994: 53ff). Was aber die psychoanalytische Profession der Gegenwart betrifft, so vermerkt ein anderer Kritiker, sie habe in weiten Teilen die „psychoanalytische Aufklärung“ auf eine „menschenfreundliche Behandlungstechnik“ reduziert: „Die Ziele, die sie realisieren hilft, sind ihr ebenso selbstverständlich wie gleichgültig. Sie reduziert und spezialisiert sich auf die stets rentablere Verwendung knapper Ressourcen und auf die Melioration von Techniken. Wird die jeweils herrschende gesellschaftliche Ordnung als ‚Realität‘ zum ‚Prinzip‘, so versteht die Moral sich von selbst. Psychoanalyse empfiehlt sich gegenwärtig als rentables Verfahren, mit psychischen Störungen fertig zu werden, nicht als Kritik einer Kultur, die Probleme und Risiken erzeugt, die auf Basis ihrer Institutionen nicht bewältigt werden können“ (Dahmer 1994: 181f).

die scientologische Geisteswissenschaft und das scientologische Produkt übertragen, weil sie eine allgemeine Kritik gegen den szientistischen Wissenschaftsanspruch normativer Wirklichkeitsmodelle enthält.

Auf dieser allgemeinen Ebene findet sich allerdings keinerlei Scientology-Kritik, was ein weiteres Indiz dafür ist, dass die Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses innerhalb normalgesellschaftlicher und populär-psychologischer Anschauungsweisen formuliert ist, in deren Rahmen auch Hubbards Konstrukt wissenschaftliche Legitimität beansprucht.

Dies zeigt sich fast idealtypisch im Vorwurf der „Pseudowissenschaftlichkeit“ des scientologischen Persönlichkeitstests (Schneider 1991: passim). Schon im Zusammenhang mit der Diskussion über das scientologische Produkt wurde erläutert, dass jeder Objektivität beanspruchende Persönlichkeitstest wissenschaftlicher *nonsens* ist – ebenso wie alle positivistisch inspirierten Qualitätsvermessungen des Menschen (vgl. auch Postman 1992: 140ff). Eine Kritik, die an der „Pseudowissenschaftlichkeit“ eines bestimmten Persönlichkeitstestes ansetzt, geht aber von der Existenz „echter“ wissenschaftlicher Persönlichkeitstest aus, unterstellt also die Möglichkeit von objektiven Verfahren zur Persönlichkeitsvermessung.

2.2 Die „Verifizierung“ der scientologischen Technologie

Abseits der Frage, ob oder inwieweit psychologische und psychomedizinische Referenzsysteme eine „harte“ wissenschaftliche Basis haben, legitimieren sich praktische Psychologien faktisch über die Funktionalität ihrer Produkte, also der Therapien, was im Rückschluss Aussagen über den Plausibilitätsgrad der diesen Produkten zugrunde liegenden Annahmen und Modelle ermöglicht. Wie schon gezeigt, ist auch das scientologische Wirklichkeitsmodell exakt nach dieser Logik konstruiert, denn auch Hubbard hat seit jeher die Wissenschaftlichkeit seines Wirklichkeitsmodells über die Funktionalität seines Produktes begründet.

Nun hat das scientologische Produkt nie ernsthafte Fürsprache aus den Reihen der gesellschaftlich institutionalisierten Wissenschaften erhalten. Die fachlichen Stellungnahmen mit akademischem, i.e. vorwiegend medizinischen und/oder psychologisch-psychiatrischem Hintergrund, in der unmittelbaren Folgezeit nach Erscheinen der Dianetik in den USA sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, vernichtend: „The

bulk of professional opinion [...] bitterly condemns dianetics where it does not ignore it entirely“.¹⁹

Da nicht nur die universalen Heilungsversprechen der Therapie sondern vor allem die Mängel in der formal-wissenschaftlichen und methodischen Grundlegung für Menschen mit akademischem Hintergrund evident waren, sind neutrale und empirische Überprüfungen der dianetischen Therapieformen nie ernsthaft unternommen worden.²⁰ Abgesehen von einer Dissertation von 1953, die bei der Überprüfung eines kleinen *samples* zu dem Ergebnis kam, dass die dianetische Therapie mit Blick auf die postulierten Leistungen (Intelligenzsteigerungen, mathematische Fähigkeiten, Konfliktlösungspotenzial) wirkungslos sei (Fischer 1953: ch.: 5), sind keine weiteren empirischen Studien veröffentlicht worden.²¹

Spätestens mit der Spiritualisierung der Dianetik zur scientologischen Religion haben sich die frühen Hubbardschen Bemühungen um wissenschaftliche, i.e. medizinische, psychologische oder psychiatrische Reputation für das scientologische Produkt endgültig zerschlagen. Kurz gesagt: der wissenschaftliche Diskurs über die dianetische Theorie und die basalen scientologischen Therapieverfahren ist, ohne dass er je wirklich in nennenswerter Weise unternommen wurde, schon Anfang der 1950er Jahre beendet.

Seit dieser Zeit scheint es, als sei es einzig noch Hubbard selbst, der seinen Theorien naturwissenschaftlichen Gesetzescharakter und den darauf basierenden Therapieformen 100%ige Funktionalität attestierte. Gleichwohl ist dies bei näherer Betrachtung nicht zutreffend, denn ein Großteil aller Scientology-Rationalisierungen im öffentlichen Diskurs basiert nicht etwa auf der Dysfunktionalität, sondern im Gegenteil auf der Behauptung technischer Funktionalität des scientologischen Produktes.

-
- 19 Fortnight 1950. Vgl. auch die kurzen Besprechungen von Fromm 1950, Freeman 1950, Sapirstein 1950, Gumbert 1950, Maisel 1950, Rabi 1951, Beecher/Willingham 1951, Zilboorg 1951. Abgesehen von Hubbards frühen Weggefährten John W. Campbell und Dr. Joseph A. Winter (beide graduierte Akademiker) ist die Ausnahme der Ökonom Schuman (1951).
 - 20 Lesenswert zu dieser positivistischen Problematik, dass Sachverhalte, die im positivistischen Weltbild nicht „wahr“ sein können auch nicht empirisch überprüft werden, ist die treffend betitelte Studie von Robert Anton Wilson: „Irrationaler Rationalismus und die Zitatdelle der Wissenschaft“ (Wilson, R.A. 1992).
 - 21 Fischer nennt noch eine weitere (unveröffentlichte) Studie, die nach seiner Ansicht allerdings wissenschaftlichen Kriterien nicht genügt – und im Übrigen auch zu einem abschlägigen Ergebnis kommt (1953: ch.: 1). Allerdings enthalten die frühen von der *Hubbard Dianetic Research Foundation* veröffentlichten Test-Ergebnisse (HDRF 1951) – deren Quelle eindeutig nicht Hubbard ist – durchaus wissenschaftliche Ansätze.

Die technische Semantik

Um die szientische Dimension der Devianzkonstruktion richtig zu erfassen – deren Höhepunkt gewissermaßen in der Verifizierung der scientologischen Funktionsanthropologie zu sehen ist – ist es sinnvoll, zunächst auf das ambivalente technische Referenzsystem des öffentlichen Diskurses einzugehen. In einer typischen Rationalisierung über den scientologischen Technik-Komplex kann man lesen:

„Sie [die das System Scientology tragende Techniklehre, G.W] geht davon aus, daß der Mensch wie eine Maschine zu bedienen ist. Der durch die scientologischen Verfahren erzeugte neue Mensch, der Scientologe, ist nach Hubbard ein ‚Produkt‘ [...]. Entsprechend diesem *Mensch-Maschine-Modell* verstand sich Hubbard als ‚Ingenieur‘ [...] Hubbard überträgt das maschinentechnische Modell der Kontrolle, der Kommunikation und des Lernens aus der kybernetischen Lehre auf den Menschen. Demzufolge behandelt er den Menschen wie einen fehlerhaft programmierten Computer, der erst neu programmiert werden müsse.

Die Trainings zur ‚Persönlichkeitsentwicklung‘ bei Scientology erinnern daher häufig an maschinelle Prozeduren, wie sie bei der *Programmierung eines Roboters* durchgeführt werden [...]. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden wie technische Abläufe behandelt. Die Auditoren ‚löschen‘ zum besseren ‚Funktionieren‘ der ‚Mensch-Maschine‘ ohne Rücksicht auf Intimsphäre, Selbstbestimmung und Würde des Kunden im scientologischen Techniklabor durch ihre Verhöre angeblich dessen ‚Engramme‘, das heißt dessen fehlerhafte Daten, und machen so den Mensch-Computer ‚clear‘. Den ‚Clear‘ verglich Hubbard mit einer perfekt funktionierenden Maschine, die sich selbst warten könne. (BSI 1998: 16f, Hervorhebungen im Original).

Diese im deskriptiven Gestus abgefasste Interpretation²² des scientologischen Wirklichkeitsmodells ist in inhaltlicher Sicht keineswegs verfehlt. Sie zielt auf die positivistische Anthropologie der Dianetik, in der der Mensch als rein stofflich-materieller Funktionskomplex dargestellt wird sowie auf die therapeutischen Techniken zur Behebung der geistigen Dysfunktionalitäten.

Was in dem Zitat ausgedrückt wird ist aber, dass Scientology ein konsequent positivistisch-funktionales oder eben: modernes Welt- und Menschenbild hat („Techniklehre“, „Kybernetik“, „Mensch-Maschine-Modell“) und über psycho-medizinische Therapieformen („maschinelle

22 Die Auflistung der ausschließlich interpretierenden Literatur des Anti-Scientology-Diskurs findet man im Regelfall unter Überschriften mit Titeln wie „Information“ oder sogar „darstellende Literatur“. Vgl. z.B.: http://www.infosekta.ch/is5/gruppen/li_scientology.html vom 21.09.2003.

Prozeduren“) verfügt, deren Anwendung, Erlernung oder Einübung („Programmierung“) zu einer veränderten Wahrnehmung der sozialen Beziehungen („technische Abläufe“) zwischen Individuen („Roboter“, „Mensch-Computer“) führt. Was die tatsächliche Versprachlichung zum Ausdruck bringt, ist ein deutlicher Hinweis auf die Dominanz technischer Vorstellungswelten, denn solche Interpretationen sind überhaupt nur dort zu vermitteln, wo die Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit selbst bereits in hohem Maße technisiert ist (vgl. Böhme 1998: 31f).

Angesichts der fundamentalen Kritik des öffentlichen Diskurses am technischen Weltbild Hubbards und der impliziten Einnahme eines scheinbar „humanen“ und „natürlichen“ Standpunktes, verliert sich der Blick dafür, wie sehr der öffentliche Diskurs dem Medium der technischen Darstellung bzw. den Paradigmen technischer Rationalität verpflichtet ist – und wie reflexionslos auch dort das kausal-mechanische Welt- und Menschenbild reproduziert wird. Letzteres mag leicht übersehen werden, weil die wissenschaftlich-technische Dimension moderner Gesellschaften so tief in der Alltagswelt verankert ist, dass die vom modernen Rationalitätskomplex sedimentierten technisch-rationalen Vorstellungen im sprachlichen Sinne unsichtbar sind (vgl. Koslowski 1988: 1ff; Hennen 1992: 175ff, Postman 1992: 134ff, Böhme 1998: 31).

Mit Mutschler kann dieser Sachverhalt als Problem der gesellschaftlichen Übernahme „technikimmanenter Wertungen“ betrachtet werden – was angesichts der bis weit über die Mitte des 20ten Jahrhunderts dominierenden Gleichsetzungen von technischem und gesellschaftlichem Fortschritt nicht überraschend ist. Dazu gehören die Betrachtungsweisen von Zweckmäßigkeit (Leistungserwartung), von Gleichförmigkeit (Standardisierung, Automation), von Wirksamkeit (Leistung, Geschwindigkeit, Kapazität) und Effizienz und die Aspekte der spezifischen Ästhetik einer technischen Lösung sowie einer von der Machbarkeit als solcher ausgeübten Faszination (Mutschler 1992a: 24f). Dies sind technikimmanente Rationalitätsaspekte, deren alltägliche Übertragung auf die kulturelle und soziale Wirklichkeit zu den Grundpfeilern eines kulturwertperspektivischen Bewertungssystems gehören, das nicht nur die ökonomischen Rationalitätsvorstellungen der Gegenwart dominiert sondern in allen modernen Diskursen mehr oder weniger deutlich präsent ist – und folglich auch im öffentlichen Diskurs über Scientology permanent gespiegelt wird.

Obwohl der Grat zwischen adäquater Metaphorik und dem gemeinten Sachverhalt stets ein schmaler ist, so kann doch wenig Zweifel daran bestehen, dass der öffentliche Diskurs in seiner Symbolik von „Robotern“ und „Maschinenmenschen“ oder des durch „technische Verfahren“ erzeugten neuen Menschen“ selbst einem szientistischen Weltbild ver-

haftet ist, – wie sonst sollte man die Vokabel des „Technodarwinismus“ begreifen können (Potthoff 1995: 14)? Die Sprache ist hier eindeutig, denn es geht nicht um das, was das scientologische Produkt vorgibt zu erzeugen (weder explizit noch implizit) sondern um das, was das scientologische Produkt im subjektiven Verständnis des öffentlichen Diskurses tatsächlich erzeugt: standardisierte, nicht-menschliche Artefakte, die kein Bestandteil einer „natürlichen“, menschlich-sozialen Ordnung sind.

Die Rationalisierung der scientologischen Therapieformen, nicht allein als „unmenschlich“ sondern als denaturierender und substanziell entmenslichender Techniken, lässt kaum noch erahnen, dass es sich beim scientologischen Produkt wesentlich um die Vermittlung und Einübung einer konsequent individualistischen und materialistischen Weltansicht handelt, mit denen den über den freien Lebenshilfemarkt geworbenen Kunden eine „neue Sicht des Lebens“ (Hubbard 1965a) vermittelt werden soll. Dies meint nichts anderes als eine, in jeder Hinsicht offen beworbene, Veränderung des Ich-Welt-Bezuges bzw. eine Anpassung an die individualistisch-materielle Wirklichkeit moderner Gesellschaften (vgl. CSI 1993b: 41f). Die hierbei zur Anwendung kommenden Verfahren sind fraglos in einem technischen Sinne manipulativ; sie wollen und sie müssen es sein, weil darin der explizite Sinn aller Techniken (Therapieformen) – auch der nicht-scientologischen – liegt. Insofern gilt zunächst festzuhalten, dass der öffentliche Diskurs dem Sprachspiel des wissenschaftlich-technischen Diskurses kaum weniger als Hubbard verhaftet ist. Im Gegensatz zu diesem aber nicht mehr in uneingeschränkter positiver, sondern in zeitgemäßerer, also weit ambivalenterer Konnotation.

Das Gehirnwäsche-Theorem

Die zutreffende Erkenntnis, dass Hubbards Anthropologie sowie seine rudimentäre Soziologie einem ingenieurwissenschaftlichen oder szientistischen Denken entsprungen sind, darf nicht den Blick darauf verstellen, dass die grundlegenden Wirklichkeitsvorstellungen des öffentlichen Diskurses nicht weniger ingenieurwissenschaftlich und szientistisch sind. Und wenn es einen Aspekt gibt, mit dem sich der Szientismus als wesentliches Konstruktionselement der Devianzkonstruktion nachweisen lässt, dann ist es das ubiquitär verwendete Gehirnwäsche-Theorem.

Die durch das Auditing unterstützte Bewusstseinsveränderung im Sinne einer graduellen Veränderung der Sichtweise auf das Ich, die soziale Wirklichkeit und die Art des Ich-Welt-Bezuges wird im öffentlichen Diskurs begrifflich als „Gehirnwäsche“, „Persönlichkeitsumfor-

mung“ oder „Psychomutation“ konstruiert.²³ Die Gehirnwäsche – mittlerweile auch als „mentale Destabilisierung“ versprachlicht ist (vgl. Introigne 2003: b) – wird als kardinaler Vergemeinschaftungsmodus der Scientology-Organisation interpretiert und dargestellt. Von der Konsequenz her betrachtet, ist sie das Synonym für den Verlust der „natürlichen“ Ich-Identität. Angesichts der populär-psychologisch rationalisierten Bedeutung der autonomen Selbst-Identität als psychomedizinischer Normalitätsvoraussetzung indiziert deren Verlust einen umfassenden und generellen Realitätsverlust von betroffenen Individuen, was zugleich den Verlust von individueller und sozialer Handlungskompetenz bzw. von Gesellschaftsfähigkeit überhaupt bedeutet (vgl. Potthoff 1992: 28).²⁴

Das Gehirnwäsche-Theorem ist, aller intellektuellen Schlichtheit zum Trotz, das komplexeste Rationalisierungsinstrument des öffentlichen Diskurses.²⁵ Und: Es ist das Pendant zum verschwörungstheoretischen bias des scientologischen Psychologismus. In der Universalität seiner Erklärungskraft und der ständigen unterschweligen Verwendung ist es kaum von diesem zu unterscheiden. Im Rahmen seiner prinzipiellen Geltung wird die Legitimität des Ausschlusses von scientologischem Primärerwissen aus dem Diskurs begründet (Realitätsverlust), was die notwendige Bedingung für eine im Wortsinne widerspruchsfreie Darstellung und Erklärung des scientologischen Irrationalismus ist. Das Gehirnwäsche-Theorem begünstigt szientistische Sekundär-Rationalisierungen durch „Experten“, und es erlaubt das Ausblenden verstehender

23 Vgl. Kent 2000b: 51f, Jacobi 1999: 49ff, Kemming 1999: 37ff, BSI 1998: 27; Beckstein 1998a: 56; Anonymus 1993: 7ff, Wollersheim 1999: 95; Bussen 1993: 129; Haack 1991: 281. Systematisch ausformuliert: Singer/Lalich 1997: 82ff.

24 Die scientologischen Techniken führen – so der „Expertenkonsens“ – zu einer völligen Ausschaltung des „Wachbewusstseins“ und eine damit einhergehend sukzessive Erodierung der ursprünglichen Persönlichkeit (vgl. Kemming 1999: passim; Wollersheim 1999: passim); bis hin zur Reduktion des kognitiven Vermögens der Individuen auf Roboter-, Maschinen- oder „Kleinkindniveau“ (allgemein dazu: Shupe/Bromley 1981: 198).

25 Es ist wissenschaftlicher Konsens, dass das Gehirnwäsche-Theorem in der Sichtweise des öffentlichen Diskurses empirisch unhaltbar ist – wenn auch einiges dafür spricht, dass es in seltenen Fällen soziale und psychopathologische Konstellationen geben kann, die bei der Anwendung entsprechender Techniken zu ähnlichen Folgen führt (Michaelis 1999: 324ff, Enquete 1998: 139ff). Vgl. allgemein: Rochford u.a. 1989, Barker 1984, dies. 1997, Kind 1994. Außerdem: Bader/DeMaris 1996 (285f), Bromley/Shupe 1989: 325f, Anthony 1990: 319 (Fn. 7), Vgl. auch: <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/brainwash/davis.htm> vom 05.05.2003.

Zugänge zum scientologischen Wirklichkeitsmodell.²⁶ Es emotionalisiert und moralisiert den Diskurs durch die Opfer-Terminologie²⁷ und es bedingt die Vernachlässigung des Blickes auf „echte“ subjektive Interessen am ideellen oder praktischen Angebot der Scientology-Organisation²⁸

Die Konstruktion des Gehirnwäsche-Theorems zeigt, dass der öffentliche Diskurs den menschlichen Verstand in bemerkenswerter Übereinstimmung mit Hubbard als problemlos programmierbaren Computer betrachtet. Genauer gesagt simplifiziert der öffentliche Diskurs die Hubbardschen Vorstellungen sogar, denn die scientologischen Techniken können von „Laien“ ohne jede wissenschaftliche Ausbildung praktiziert werden. Diese Vorstellung korreliert mit einer eher naiven Vorstellung von Technik im Sinne eines „Knopfdruckmechanismus“ (vgl. Hennen 1992: 193). Schon nach „dem ersten Training“ könne der Scientology-Kunde „seine Kritikfähigkeit verloren“ haben (Keltsch 1994: 18) und „innerhalb von sechs Wochen“ werden aus „unabhängigen, selbständigen Menschen“ willenlose „Werkzeuge“ (Dohrn 1996).

Mit Blick auf die Möglichkeit einer vergleichsweise einfachen Programmierung des menschlichen Verstandes sind es nicht nur Hubbard oder die Scientology-Organisation, sondern auch die „Experten“, die unisono die 100%ige Funktionalität der scientologischen Produktes bezeugen. In den USA haben verschiedene Meinungsumfragen gezeigt,

26 Ein anschauliches Beispiel findet sich in einem Aussteigerbericht in Potthoff/Kemming (1998: 36ff). Während der Aussteiger „Pauly“ (von Potthoff zunächst als mit einem „ausgeprägt rationalen Denkvermögen“ ausgestattet charakterisiert) schildert, dass sein persönlicher Zugang zu Scientology „rational“ über die „Ideologie“ (also über Bücher und Texte) erfolgt sei, irrationalisiert Potthoff diese Erfahrung und sieht die „Indoktrination“ *nicht* rational über die Ideologie vollzogen, sondern über das Auditing, welches in seiner Sichtweise als „Hypnose“ und „Trance“ zu verstehen ist (ebd.: 46).

27 In den Berichten deutscher Aussteiger und Aussteigerinnen sind kaum Reflexionen über Einstiegsgründe oder das eigene Handeln zu finden. Zwar ist die Selbstbeschreibung als Opfer ein durchgängiges Charakteristikum der meisten Aussteigerberichte, aber nur bei deutschen „Opfern“ ist der Verlust der Handlungsautonomie total. Auf Dissidenten anderer Nationalität dagegen trifft dies keineswegs immer zu. So reflektieren langjährige ehemalige Scientology-Mitglieder wie der Amerikaner Bent Corydon (1992), der Brite Robert Kaufmann (1972) aber auch der Schweizer Voltz (1997) durchaus kritisch auf ihr Handeln als Scientologen und dem Anteil der eigenen Entscheidung innerhalb der Scientology-Karriere.

28 So bedarf es entweder „aggressiver“ Werbemethoden oder der vorsätzlichen „Täuschung“ des Individuums, etwa durch das bekannte „love-bombing“ (Caberta 1997a: 164; dies. 1997b) oder die Aussicht auf schnellen Sex (Wollersheim 1999: 94).

dass der „Glaube“ an die technische Funktionalität der Gehirnwäsche kein psychologisches Sonderwissen, sondern eine Mehrheitsmeinung ist (Richardson 1996b: 218, vgl. auch Barker 1997a: 105f).

Die technische Logik der Argumente wird noch dadurch verstärkt, dass die Gehirnwäsche die Betroffenen nicht „verrückt“ oder „unberechenbar“ macht. Im Gegenteil: Die Gehirnwäsche verwandelt das Individuum in ein berechenbares und standardisiertes Produkt, namentlich „den“ Scientologen (BSI 1998: 16).²⁹ Die Zerstörung des Zustandes der natürlichen Selbst-Identität gleicht also einem standardisierenden technischen Produktionsvorgang. Auch anhand der im öffentlichen Diskurs kursierenden *fiktiven* Beispielbiographien (z.B. Hemminger 1997: 10ff, Hartwig 1994a: 21ff) wird deutlich, dass sie nicht auf empirischer Grundlage entworfen sind, sondern dem logischen Duktus eines kausal-mechanischen Ablaufs folgen, an dessen Anfang das zwar labile und psychosozial verunsicherte,³⁰ (aber mit sich selbst identische) Individuum, und an dessen Ende „der“ Scientologe im Sinne einer berechenbaren Standardpersönlichkeit steht.

Insofern ist die Metaphorik des öffentlichen Diskurses ein authentischer Ausdruck des ingenieurwissenschaftlich-szientistischen Glaubens, wenn Scientologen nicht als menschliche Subjekte, sondern als „Maschinen-Menschen“, „seelenlose Roboter“, „Computer“ oder „Marionetten“ beschrieben werden.³¹ In dieser Sichtweise ist es konsequent, dass die in den USA in den 1970er Jahren entstandene Praxis einer gewaltsamen „Befreiung“ von Individuen aus „Sekten“ *deprogramming* genannt wird – wobei es im Übrigen auch dort, wie der Name schon sagt, um das Löschen „fälscher“ Daten geht.

Selbst Aussteiger (von aktiven Scientologen ganz zu schweigen) müssen sich damit konfrontiert sehen, dass die Authentizität ihrer sinnlichen und individuellen Erfahrungen mit Scientology oder dem scientologischen Produkt als „verharmlosend“ gekennzeichnet wird, wenn sie nicht dem Kausalschema der durch gleiche Ursachen (Gehirnwäsche) hervorgerufenen standardisierten Wirkung (Standard-Scientologe) ent-

29 Selbst körperliche Eigenschaften, wie „Fettleibigkeit“ und „veränderte[r] Bartwuchs“ wurden zeitweise als technisch hergestellte Merkmale „des“ Scientologen betrachtet (zit. nach Dokumente III, Nr. 10 in Kruchem 1999: 411) – nicht zu reden von einer Vielzahl anderer technisch erzeugter „Persönlichkeitsmerkmale“: „[S]tarrer Blick“, „Humorlosigkeit“, „keine Freunde“, „chronischer Geldmangel“, „häufig auf Kururlaub“ und „prozessieren sofort“ (zit. nach Dokumente IV, 8 in Kruchem 1999: 417).

30 Müller/Leimkühler sprechen sogar von „prämorbidem Persönlichkeiten“ (1993: 234).

31 Auch die „vertierende“ Metaphorik von Scientologen gehört in diesen Kontext (vgl.: CSI 1993a, Christ/Goldner 1996: 252f).

sprechen (vgl. Redhead/Mucha 1994: 5f). Dadurch wird die große Mehrzahl jener Individuen, die die Scientology-Organisation ohne jede Schwierigkeit nach kürzerer oder längerer Zeit wieder verlassen haben, oder die ihr trotz der Nutzung ihrer Produkte nie beigetreten sind, zum eigentlichen Rationalisierungsproblem des öffentlichen Diskurses. Indem sich diese Klientel der zwingenden Wirkung der standardisierenden Ursache willentlich, in freier Entscheidung und aus eigenem Antrieb entziehen kann, verweist sie auf die völlige Unzulänglichkeit technisch-deterministischer Interpretationsmodelle.³²

Bezeichnenderweise werden diese Menschen *weder* von Scientology *noch* vom öffentlichen Diskurs thematisiert, weil sie sich dem auf beiden Seiten vorherrschenden technisch-deterministischen Weltbild entziehen. Somit ist folgerichtig, dass die im technischen Weltbild der „Experten“ konstruierten „Roboter“³³ zu den eigentlichen Repräsentanten der scientologischen „Machtmaschine“ (Bartels) werden – weil sie sich den im technischen Erklärungsmodell vorausgesetzten zwingenden und kausalen Folgen nicht entziehen konnten.

Natürlich ist unverkennbar, dass die Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses vor allem deswegen in einer „harten“ technischen Semantik formuliert ist, um daran das Gegenbild des „natürlichen“ und selbstbestimmten Menschen zu errichten. Aber genau diese bildliche Konstruktion wurde in exakt gleicher Weise auch schon von Hubbard verwendet.³⁴ Selbst wenn der Zweck dieser Semantik nur der warnende Hinweis auf die unmenschliche Qualität der scientologischen Lehre und die denaturierende Wirkung des scientologischen Produktes sein soll, so sind die Rationalisierungen des öffentlichen Diskurses davon abhängig,

32 Die frei getroffene Entscheidung des Nicht-Einstiegs oder die eigenständige Entscheidung eines Ausstiegs ist – obwohl der Regelfall (vgl. Frenschkowski 2000: 257; Stark 1987: 23; Richardson 1996b: 223f; Barker 1997a: 109f; allgemein: Bromley 1988) – im Kausaldenken des öffentlichen Diskurses nicht vorgesehen. Dort empfiehlt man „fachkundige Hilfe“, denn „[d]en Techniken der Lockung und Drohung“ sei der „einzelne in der Regel nicht gewachsen“ (BSI 1998: 55).

33 In der ein oder anderen Weise bedienen fast alle Schriften des öffentlichen Diskurses das „Roboter-Klischee“, oft allerdings, ohne dass die eigenen Vorgaben dieser Setzung im Weiteren beachtet werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Billerbeck/Nordhausens erster Eindruck beim Besuch der Scientology-Zentrale in Clearwater ist das „außerirdisch-roboterhafte“ Verhalten der Scientologen (1994: 14). Im Folgenden finden sich „rauchende“ Scientologen, „herumtobende Kinder“, „abschätzende Blicke“, „müde lächelnde“ Scientologen, „hilfsbereite“ Scientologen, „Managertypen“ die sich „amüsierten“, „nervöse und hektische“ Menschen etc. (ebd.: 14ff) – kurz: nichts, was das Roboterklischee rechtfertigen würde.

34 Hubbard 1976a: 540; auch „Robotism“, HCO B v. 10.5.1972 in TB 1979, Vol. VII: 127).

dass plausibilisiert werden kann, dass die Gehirnwäsche-Techniken in einem rein technisch-manipulativen Sinn tatsächlich funktionieren.

Dadurch wird nicht nur bestätigt, dass der öffentliche Diskurs die Hubbardschen Vorstellungen über die Funktionstheorie des Verstandes weitgehend teilt. Indem den Techniken auch noch zugesprochen wird, dass sie exakt jenes berechenbare und gleichförmige Produkt herstellen, das dem intendierten (aber „geheimem“) Technik-Zweck Hubbards oder der Scientology-Organisation entspricht, könnte man fast von einer Verifizierung der scientologischen Funktionstheorie durch den öffentlichen Diskurs sprechen.

Dazu passt, dass es in jüngerer Zeit Vermutungen gab, dass Hubbard seine Theorien in bewusster Anlehnung an Skinners Behaviorismus oder Wieners Kybernetik entworfen habe (vgl. BSI 1998: 16f, Keltsch 1999: 312). Das ist zwar unwahrscheinlich,³⁵ verdeutlicht aber die Problematik der ambivalenten Grundstruktur szientistischer Rationalisierungen. Denn wenn Hubbard sich tatsächlich auf die Theorien von Wiener und Skinner berufen hätte, dann würde damit verdeutlicht, dass der öffentliche Diskurs, ebenso wie Hubbard, zwischen guter und böser Wissenschaft unterscheidet.³⁶

Einzig das scientologische E-Meter (das einzige wirklich technische Artefakt des scientologischen Produktes) erweist sich im technischen Rationalisierungsrahmen als unproblematisch, weil dafür behauptet werden kann, dass es nicht funktioniert bzw. nicht das misst, was die scientologische Lehre behauptet, dass es misst (vgl. Touretzky/Carter o.J.). Aber hier ergibt sich das Rationalisierungsproblem gewissermaßen von der anderen Seite. So misst das E-Meter faktisch positive elektrische Spannungen, bzw. Spannungsunterschiede. Darüber besteht kein Dissens zwischen der Scientology-Organisation und Naturwissenschaftlern, weshalb das E-Meter (ebenso wie ein Lügendetektor) aus technischer Sicht funktioniert. Nur mit Blick auf die Verursachung der elektrischen Spannung bestehen die Differenzen, weil die Scientology-Organisation davon ausgeht, dass diese *auch* immateriell, also durch den „spirit“ verursacht sein können.

In einer „Dokumentierten Richtigstellung“ der Scientology-Organisation an das BKA im Jahre 1973 heißt es (in einem den Richtigstellun-

35 Die teilweise sichtbare Ähnlichkeit des scientologischen Wirklichkeitsmodells zu behavioristischen und mechanischen Theoremen, dürfte wesentlich einer gemeinsamen positivistischen Sichtweise auf die soziale Wirklichkeit geschuldet sein.

36 So waren Skinner und Wiener graduierte Professoren der hochangesehenen Universitäten in Harvard und Cambridge, deren Forschungsergebnisse und Theorien selbstredend jenseits von Moral formuliert worden sind.

gen anfügten Dokument über das E-Meter): „Da kein Wissenschaftler auch nur die *Existenz* eines Geistes im wissenschaftlichen Sinne akzeptieren wird, folgt, dass sie auch nicht akzeptieren, dass der Geist den Widerstand des Körpers beeinflussen kann [...] *Wir* jedoch glauben an die Existenz des Geistes, und *wir* glauben, dass der Geist solche Veränderungen [auf der Anzeige des E-Meters, G.W.] verursacht“ (SKD 1973a, Anhang: Das E-Meter, S. 3). Insoweit müssten Behauptungen, dass das E-Meter nicht funktioniert, auf einem radikal positivistischen Weltbild beruhen, das, genau genommen, noch strenger als das Hubbardsche ist.

Aber darum geht es letztlich nicht, weil es sich beim E-Meter nur um ein markantes Symbol innerhalb der geschilderten und weit umfassenderen „technischen Ideologie“ (Keltsch 1999: 309) handelt. Soweit „Szientismus“ als Synonym für „technische Ideologie“ gelesen werden kann, so ist diese Einschätzung am Ende treffend. Aber der Einwand gegen den scientologischen Szientismus ist keine kritische Reflexion über die allgegenwärtigen Erscheinungsformen technischer Ideologien³⁷ – er kann es nicht sein, weil er von einem nicht weniger technisch-ideologischen Standpunkt aus formuliert ist. Hier stehen sich nicht zwei substantiell voneinander verschiedene ideologische Denksysteme gegenüber, sondern konkurrierende Verfügungsansprüche über die legitime Verwendung von technischen Ideologien und Semantiken.

2.3 Die Inszenierung wissenschaftlicher Legitimität

Hubbard hat die wissenschaftliche Legitimität seiner szientistischen Weltanschauung faktisch durch drei Rationalisierungsstrategien aufrecht zu erhalten versucht, die bis heute auch von der Scientology-Organisation angewendet werden: Durch die selektive Ausblendung „unpassender“ wissenschaftlicher Diskurse bzw. durch die implizite Unterscheidung von „guten“ und „bösen“ Wissenschaften,³⁸ durch die gezielte persönliche Disqualifizierung von Wissenschaftlern mit anderen Meinungen über Scientology³⁹ sowie durch die imitative Inszenierung seines

37 Dazu umfassend: Hoffmann 1992; Postman 1992; Ritzer 1995.

38 Dies meint vor allem den Ausschluss des medizinischen bzw. wesentlich des psychologisch-psychiatrisch motivierten Fachdiskurses, nachdem dieser sich von Beginn an geweigert hatte, der Dianetik wissenschaftliche Aufmerksamkeit entgegenzubringen. Ganz anders ist das scientologische Verhältnis zu weiten Teilen von Religionswissenschaft und –soziologie.

39 Als der für die scientologische Anfangszeit bedeutsamste wissenschaftliche Dianetik-Protagonist, der Allgemeinmediziner Dr. Joseph Winter, sich von Hubbards Dianetik abwandte (TM 1951, Malko 1970: 57ff), weil er Zweifel an der wissenschaftlichen Zielsetzung der Dianetik bemerkte, be-

Wirklichkeitsmodells als wissenschaftlicher Tatsache.⁴⁰ (vgl. Kap. VII, 2).

Angesichts der gleichen kulturwertperspektivischen Rahmenbedingungen, sowie mit Blick auf die gleiche „normalgesellschaftliche“ Zielgruppe, inszeniert auch der öffentliche Diskurs seine Weltsicht als wissenschaftlich abgesicherte Konstruktion. Folglich nimmt es wenig Wunder, dass auch hier notwendigerweise die Strategien der selektiven Ausblendung, der persönlichen Disqualifizierung und der symbolischen Wissenschaftsimitation in gleicher Weise zu finden sind.

So wird die Ausblendung unpassender, i.e. neutraler oder „freundlicher“ Scientology-Beschreibungen aus dem öffentlichen Diskurs in einem Maße betrieben, das jeden Vergleich mit der scientologischen Praxis standhält. Keine der in Deutschland zahlreich vertriebenen Aufklärungsschriften – nicht einmal die offiziellen, staatlichen Broschüren – enthalten einen Hinweis auf vorhandene wissenschaftliche Literatur, wenn diese den Stigmatisierungszweck nicht bedient.⁴¹ Im Vergleich zu den christlich-apologetisch und/oder devianzperspektivisch geleiteten Studien der späten 1970er und der 1980er Jahre ist der Anteil genannter neutraler wissenschaftlicher Quellen in der Aufklärungs- und Informationsliteratur bis Mitte der 1990er Jahre faktisch bis auf Null gesunken⁴² – obwohl die Anzahl wissenschaftlicher Untersuchungen über neue religiöse Bewegungen und Scientology seit 1976 stetig anwächst (vgl. Literaturverzeichnis C). Dies bedeutet, dass ein Großteil des akademischen Wissens der Religionswissenschaften und näherungsweise das gesamte Wissen der angelsächsischen Religionssoziologie aus dem öffentlichen Diskurs ausgeblendet wird.

gann Hubbard umgehend dessen persönliche Integrität in Abrede zu stellen, indem er ihn als „Kommunist“ beim FBI denunzierte (vgl.: h-files 110: 2). Diese Methode persönlicher Abqualifizierung unliebsamer wissenschaftlicher Ansichten ist durchaus zur Tradition geworden (vgl. zuletzt: Goodman 2001).

- 40 Höhepunkt dieser Inszenierung war das zeitweilige Auftreten Hubbards als universitär graduerter „Dr. Hubbard“ und später die Verleihung (mittlerweile eingestellt) scientologischer Dokortitel (Dr. Scn. – Doctor of Scientology).
- 41 Vgl. zum Beispiel die „kritischen“ Quellen in der journalistischen Literatur (z.B.: Billerbeck/Nordhausen 1994: 355f), der theologischen Literatur (z.B.: Haack 1991: 338ff) der staatlichen Informationsliteratur (BSI 1998: 60ff) und der sozialwissenschaftlichen Analyseliteratur (Jascke 1996: 63ff), in denen der gesamte religionssoziologische Fachdiskurs ausgeblendet ist. Dazu auch Hexham/Poewe (1999: 210f).
- 42 Selbst ein als solcher ausgewiesener soziologischer Forschungsband, der sich ausführlich mit Scientology befasst (Müller/Leimkühler 1993), führt lediglich eine einzige Quelle [Wallis 1976a] aus dem angelsächsischen Fachdiskurs an.

Die eher passive Ausblendung nicht apologetisch oder devianzperspektivisch gerierter Wissensbestände – die sich im lokalen Diskurs der Scientology-Gegner sowie in Ermangelung eines deutschsprachigen Fachdiskurses⁴³ und eines größeren öffentlichen Interesses in Deutschland bis in die 1990er Jahre kaum als Problem erwies – ist durch das Anwachsen zum gesamtgesellschaftlich geführten Diskurs und des gestiegenen Medieninteresses einer aggressiven Methode der aktiven Stigmatisierung und Disqualifizierung vermeintlicher „Sektenapologeten“ gewichen.

In offensichtlicher Unkenntnis (oder in bewusster Missachtung) erkenntnistheoretischer Grundlagen oder sonstiger Anforderungen an das wissenschaftliche Wissen oder seiner Verwendung, einschließlich methodischer (Un-)Kenntnisse darüber, wie man wissenschaftliche Aussagen empirisch überprüft oder auch nur korrekt diskutiert, reduziert der öffentliche Diskurs seine Argumente auf Angriffe gegen die persönliche oder die wissenschaftliche Integrität vermeintlicher „Kultapologeten“, i.e. jener Personen, die das scientologische Wirklichkeitsmodell wissenschaftlich korrekt, also weitgehend wertneutral zu beschreiben versuchen.

Die im öffentlichen Diskurs häufig zitierte Psychologin Magret Singer versteigt sich sogar zu der Ansicht, dass religionssoziologische oder neutrale sozialwissenschaftliche Studien grundsätzlich als „Apologetik im Sinne der Sekten“ zu interpretieren seien (Singer/Lalich 1997: 257ff).⁴⁴ Nicht weniger prominent im öffentlichen Diskurs ist Tilman Hausherr, der auf seiner Internetseite über die „cult-apologists“ aufklärt, die eine fast vollständige Liste aller mit dieser Thematik befassten Religionssoziologen enthält – nebst Ausführungen über deren „dunkle Machenschaften“ oder die „Absurdität“ ihrer Forschungsergebnisse. Solche Forschungen würden – so Hausherr – teilweise von den „Sekten“ finanziert und einige Wissenschaftler seien selber in „Sekten“, zumindest a-

43 Mit den zwar noch relativ unbekannten, aber immerhin mittlerweile bestehenden Einrichtungen von REMID und dem international angelegten – nur im Internet publizierten – „Marburg Journal of Religion“ scheint sich dies allerdings langsam zu ändern. Obwohl die Deutungshoheit des öffentlichen Diskurs über Scientology dadurch wohl kaum gefährdet werden wird, lassen sich auch hier erste vorbeugende „Angriffe“ gegenüber dem Eindringen religionssoziologischen Wissens in den öffentlichen Diskurs beobachten. Diese erfolgen in Form von Delegitimierungen, die über einen Modus abgewickelt werden, der es erlaubt, die wissenschaftlichen Erkenntnisse speziell der mit dieser Thematik befassten Religionswissenschaftler und -soziologen für nicht diskursfähig zu erklären, ohne der Wissenschaft per se Irrelevanz zu unterstellen (vgl. auch Liebl 1999: 295).

44 Vgl. auch Hausherr 2001; Caberta und Rennebach in Kruchem 1999: 113 und 140; Hartwig 1997a: 20; Gandow 1998: 9.

ber in „sektenfreundlichen“ Vereinen. Ihre Verteidigung der Religionsfreiheit beruhe auf „Fehlkonzeptionen“ und diene vorwiegend der „Selbstdarstellung“, zumal ihre „Elfenbeinturm-Mentalität“ der Grund dafür sei, dass sie „zu faul seien, eigene Untersuchungen durchzuführen, also alle Quellen gegeneinander abzuwägen, und sich stattdessen von sanftmütigen PR-Agenten der Kulte ‚füttern‘ lassen, die den ‚netten jungen Mann‘ spielen und persönliche Freundschaft simulierten“ (Hausherr 2001: o.S (2e), Übersetzung G.W.).

Ergänzt wird dies durch biographische Informationen aus dem Privatbereich der vermeintlichen Kult-Apologeten, um auf Charakter-schwächen oder sonstige „Merkwürdigkeiten“ hinzuweisen, mit denen deren persönliche oder professionelle Integrität in Frage gestellt werden kann.⁴⁵

Kompensiert wird die mangelnde wissenschaftliche Unterstützung des Stigmatisierungszweckes durch eine breit angelegte Wissenschafts-inszenierung bzw. durch die Imitation des wissenschaftlichen Symbolsystems. Am auffälligsten ist die Ersetzung des Wissenschaftlers durch die (Sekten- oder Scientology-) „Experten“; eine wissenschaftsanaloge Akkreditierung der gut ausgebildeten, fach- und sachkundigen Praktikers – dessen Wissensqualifikation hier allerdings das Stigmatisierungsinteresse oder das „Problemwissen“ ist. Auch die schriftliche Form des Diskurses nähert sich dem akademischen Gestus durch die Setzung von Fußnoten sowie dem Anfügen von umfangreichen Literaturverzeichnissen (der selektierten scientology-feindlichen Literatur) und Glossaren (mit den „wahren“ Bedeutungen der scientologischen Terminologie)⁴⁶ an.

Vor allem aber wird unter Bezug auf sozialwissenschaftliche Begrifflichkeiten formal definiert;⁴⁷ und zwar im offensichtlichen Glauben, dass eine subjektive Aussage über das Phänomen verobjektiviert wird, wenn man den dafür verwendeten Begriff definiert hat. So findet man in einem Diskursfragment eine (verkürzte) Definition über „Verbrechen“ aus einem „Lexikon der Soziologie“ abgeschrieben (vgl. Potthoff 1995: 22, 23, 24), ohne dass erkennbar wäre, in welcher Weise der dort definierte

45 Vgl. dazu auch im Internet die umfangreichen Seiten: <http://www.apologeticsindex.org> und <http://www.rickross.com/reference/apologist/apologist46.html>, beide vom 22.09.2003.

46 Die „wahre“ Bedeutung scientologischer Begriffe wird im Regelfall ohne die Beachtung des vom Urheber (im Regelfall: Hubbard) subjektiv gemeinten Sinnes erklärt. Es handelt sich also um „echte“ Redefinitionen im Hubbardschen Sinn (vgl. z.B.: Billerbeck/Nordhausen 1994: 326ff; Overhoff 1992: 203; Potthoff 1997: 293ff; Potthoff/Kemming 1998: 326ff).

47 Zur Versozialwissenschaftlichung gesellschaftlicher Allgemeindiskurse: Walter-Busch (1994: passim, bes. 92ff)

Sachverhalt mit dem Gegenstand in Verbindung steht. Gleiches gilt für die Nennung der Herrschaftssoziologie Max Webers zur Begründung der politischen Qualität Scientologys (ebd.: 12) oder die Nennung von „Fundamentalismusstudien“, um Scientology als „regressiv-fundamentalistische Reaktion auf die Zumutungen der Moderne“ begreiflich zu machen – eine „blinde“ Definition, die der Autor zwei Absätze später durch seine zusammenfassende Behauptung, Scientology sei als moderner Mythos weltlicher Erfolgsorientierungen zu begreifen, *ad absurdum* führt (vgl. Herrmann 1992: 13f). Oder es wird in sichtbarer Unkenntnis des wissenschaftlichen Forschungsstandes auf das Meinungsbild der „Sektengegner“ als Forschungsstand abgehoben – und selbst dieses wird zum Teil noch falsch interpretiert (vgl. Potthoff/Kemming 1998: 15, 16, 38, 48, 90).

In dem Maße, in dem ein wissenschaftlicher Fachdiskurs in den öffentlichen Diskurs eindringt, zerfällt dessen eigene wissenschaftliche Fassade; einer Fassade deren Sinn vor allem darin liegt, das „gesunde Volksempfinden“ (Schneider 1991: 30) als wissenschaftlichen Standpunkt zu legitimieren. An diesem präjudizierenden Ansatz hatte auch schon die Hubbardsche Dianetik angesetzt und das sinnfällige Zitat sei hier wiederholt:

„Sie werden beim Lesen finden, dass hier viele Dinge zur Sprache kommen, von denen sie ‚immer schon wussten, dass sie so sind‘ [...]. Sie werden erfreut sein zu erfahren, dass sie in vielen ihrer Auffassungen über das Dasein nicht Meinungen, sondern wissenschaftliche Tatsachen vertraten“ (Hubbard 1950: 10).

So wie Hubbard in weiten Teilen seine subjektiv-biographischen Erfahrungen und Wissensbestände mit Fragmenten der gängigen Kulturwertperspektive zur wissenschaftlichen Wahrheit rationalisiert hat, verfährt auch der öffentliche Diskurs. Die subjektiven Erfahrungen einzelner Apostaten werden mit professioneller Hilfe kulturwertperspektivisch objektiviert und zu wissenschaftsanalogen Erkenntnissen rationalisiert. In methodischer Hinsicht unterscheiden sich die Wissenschaftsvorstellungen des öffentlichen Diskurses nicht substanziell von den scientologischen Vorstellungen. Hier wie dort ist Wissenschaft nur dann „echte“ Wissenschaft, wenn sie die in sie gesetzten subjektiven Erwartungen erfüllt; wenn sie also die vorausgesetzten „Wahrheiten“ bestätigt oder den subjektiven Erfahrungshorizonten der Individuen – samt der in diesen eingewobenen moralischen Ansichten und Irrtümer – zu entsprechen vermag.

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 Sektenklischees 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 synonyme 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 gelehnet 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; Mildenerberger 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 Selbstverständnisses der modernen Gesellschaften ist. Die Konstruktion des „ökonomisch aggressivem Totalitarismus“ zeigt, dass in diesem Verständnis Ökonomie und Ethik keineswegs für wezensfremd gehalten werden, sondern dass es sich dabei um einen ideellen Kernbestand des demokratischen, i.e. nicht ideologischen, Konsens 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 Handelszuges (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 antidemokratischem 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, antidemokratisches 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 unverständlichen 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 Ausstiegsgrund 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 Karrieremotive, oder den „Ehrgeiz“ noch „fähiger“ werden zu wollen (Jens in

59 Potthoff verweist zum Beispiel auf sein Interesse an demokratisch legitimer „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 selbstkritischen oder reflektierenden Perspektive verzichtet werden kann. Liest man dagegen den Aussteigerbericht des Engländers 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 „*atrocity 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 Einstiegsmotiv 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 Potthoff 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 Kulturwertperspektive 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 ausgestatten 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 Hubbard-schen 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 durchgeführten teilweise gewaltsamen Deprogrammierungen oft schwerwiegendere psychische Folgen für die Betroffenen zeitigten, 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 mittels 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 paradoxer Beweis, denn die Beweisführung des Autonomieverlustes wird anhand von Merkmalen demonstriert, die, abgelöst 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 Sinnsystem 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-

ven. Ein allgemeinverbindliches oder abschließendes Urteil dazu gibt es nicht, und die im öffentlichen Diskurs obstinat zitierte, im Rahmen eines arbeitsrechtlichen Verfahrens vom Bundesarbeitsgericht abgegebene Rechtseinschätzung, dass Scientology (genauer gesagt die „Scientology Kirche Hamburg e.V.“) im Sinne der oben genannten Artikel nicht als Religion zu betrachten sei (BAGE 5 AZB 21/94 vom 22.3.1995), ist Ausdruck einer vom Gericht notwenig vorzunehmenden kulturwertperspektivischen Gewichtung.⁷⁰

Unter der treffenden Überschrift „Old Laws and New Religions“ hat Bryan R. Wilson die Grundproblematik des juristischen Blickwinkels herausgearbeitet (1990: 69ff). So unterliegt das in allen modern verfassten Staaten geltende, abstrakte Grundprinzip der Religionsfreiheit einer näheren kulturellen Qualifizierung (ebd.: 70), die in den modernen Staaten von der konkreten Rechtsstruktur und damit zumeist direkt von der Interpretation der Kulturwertperspektive durch die obersten Gerichte abhängt. In Deutschland meint dies eine Orientierung der Richter an der aktuellen Lebenswirklichkeit (nicht christlich), der kulturellen Tradition (christlich) und am allgemeinen (christlichen), wie auch am religionswissenschaftlichen (nicht christlichen) Verständnis von Religion (vgl. BverfGE 83; 341, 353). Die subjektive Gewichtung dieser Aspekte ist offensichtlich von Gericht zu Gericht, bzw. von Richter zu Richter oder von Gutachter zu Gutachter unterschiedlich, wie die Einschätzungen zur scientologischen „Religion“ belegen.⁷¹

Unbestritten dürfte sein, dass in der zwar nicht *de iure* aber *de facto* staatskirchlich geprägten deutschen Gesellschaft, dem traditionell christlichen Verständnis in Bezug auf eine „offizielle“ Definition von Religion und Kirche eine herausragende Bedeutung zufällt (Müller 1992: 164f).⁷² Die spezielle (deutsche) Dialektik von theologischen und juristischen Perspektiven zur rechtsverbindlichen Ansicht wird von den Religionssoziologen Hexham und Poewe wie folgt beschrieben:

„[C]ertain cult investigators argue that a particular group is not a religion. The courts, or at least some people connected with them, appear to accept the ex-

70 Allgemein zur Problematik des „juridischen Realismus“: Will 1996 (310ff).

71 Die reflektierteste juristische Beurteilung der Scientology-Problematik stammt im Übrigen von einem Kirchenjurist (vgl. Winter 1997).

72 In den nicht staatskirchlich geprägten Ländern, besonders den USA, stellt sich dieser Sachverhalt ganz anders dar. So führt die unbedingte Geltung des Grundsatzes der Religionsfreiheit vor dem Hintergrund einer pluralen Religionslandschaft zumindest dann zur Interessengleichheit aller religiösen (und damit auch christlichen und scientologischen) Gemeinschaften, wenn diese Freiheit, etwa durch staatliche Eingriffe, bedroht wird.

pertise of the cult investigators on these issues and rule accordingly. Later, court judgements become part of theological arguments to prove that Scientology and other new religions are not real religions. Thus, church employees feed the courts information that theologians use to formulate their own opinions, and the whole process becomes self-reinforcing (Hexham/Poewe 1999: 219).⁷³

Vor diesem Hintergrund ist die tatsächliche Unterschiedlichkeit der Rechtsauffassungen in Deutschland besonders hervorzuheben, umso mehr, da selbst in Gutachten, die die zentrale Bedeutung der verfassungsrechtlichen Thematik in Bezug auf die Religionsfrage hervorheben, den mit eben dieser Frage befassten religionssoziologischen Fachdiskurs keine Beachtung schenken.⁷⁴ Eindeutig stellt sich der Sachverhalt nur im versozialwissenschaftlichen öffentlichen Diskurs dar, bzw. aus jenen „abendländischen“ Perspektiven, die von der praktischen Identität des modernen und des christlichen Rechtsverständnis ausgehen (vgl. z.B. Beckstein 1999: 16).

Der zweite legale Standpunkt des öffentlichen Diskurses ist noch weniger mit dem bereichsrationalen juristischen Diskurs verknüpft. Die für die Devianzkonstruktion benutzten Rechtsfragmente des öffentlichen Diskurses stammen überwiegend aus Verfahren, in denen es um Verstöße der Scientology-Organisation gegen zivilrechtliche, also arbeits-, vertrags-, vereins-, oder gewerberechtliche Vorschriften ging (vgl. Heinemann 1995) oder, allgemeiner, um den Verstoß gegen „Sittengesetze“ (Keltsch 1999: 321f). Faktisch werden die konstitutiven Merkmale der Devianzkonstruktion aber über straf- und verfassungsrechtliche Sachverhalte rationalisiert. So wird die Scientology-Organisation mit näherungsweise allen Kapitalverbrechen in Verbindung gebracht. Die Palette

73 Dass selbst diese Erkenntnis dem angelsächsischen Diskurs entnommen werden muss, liegt an der schon genannten Abstinenz religionswissenschaftlicher oder religionssoziologischer Studien in Deutschland. Dabei liegt es nicht fern zu vermuten, dass mittlerweile auch eine gewisse „Angst“ vorherrschend ist, dass solche Studien missverstanden werden könnten. Als einer der wenigen in Deutschland mit dieser Thematik befassten deutschen Soziologen erkennt Eiben, dass schon bewusst differenzierende Studien sich dem Verdacht aussetzen, „sektenfreundlich“ zu sein (Eiben 1996: 117).

74 Diese Ignoranz wäre begründet, wenn es beim Abgleich von scientologischer Primärliteratur und juristischer Fachliteratur bliebe. Allerdings findet sich die Anti-Scientology-Lektüre in breiter Form rezipiert, während der religionssoziologische Fachdiskurs ausgeblendet bleibt. Vgl. die Literaturverzeichnisse in Spürck (1997), Werner (2002) und Diringer (2003).

beinhaltet Mord,⁷⁵ Körperverletzung, Freiheitsberaubung, Spionage sowie alle Formen schwerer Wirtschaftskriminalität und rechtfertigt die Konstruktionen als „kriminogenes System“ (Beckstein 1998a: 56) oder als „verbrecherische Geldwäscheorganisation“ (Blüm 1995).

Diese grundverschiedenen Sachverhalte werden zwar im juristischen, nicht aber im öffentlichen Diskurs auseinander gehalten. Auch hier entsteht eine substantielle Ambivalenz, die nicht auf den Gegenstand, sondern auf die subjektive Devianzkonstruktion bzw. auf die Konstruktionsbedingungen zurückzuführen ist. Verstärkt wird diese Ambivalenz durch die Tatsache, dass es in Deutschland bisher keine strafrechtlichen Urteile und nicht einmal Anklagen gegen die Scientology-Organisation gegeben hat⁷⁶ – ein Sachverhalt der vor dem Hintergrund der Stigmatisierungsinteressen im öffentlichen Diskurs als „Versagen“ von Politik, Justiz und Rechtsstaat interpretiert wird (vgl. Hartwig 1997b: passim).

Obwohl der legale Standpunkt des öffentlichen Diskurses eher von einem subjektiven Rechtsempfinden in Bezug auf seine eigene Devianzkonstruktion geleitet wird, kann festgestellt werden, dass dieser mehr gesellschaftliche Handlungen auslöst hat als der formal rechtliche Standpunkt. So ist die Beobachtung der Scientology-Organisation durch den Verfassungsschutz nicht aufgrund ihrer faktischen Rechtsabweichungen, sondern aufgrund konstruierter, virtueller und hypothetischer Rechtsabweichungen begründet. Auch die jüngst erschienenen und umfangreich angelegten rechtlichen Studien (Werner 2002, Diring 2003), sind vor allem damit befasst, die formal rechtlichen Grundlagen so zu interpretieren, dass ein verstärktes legal-juristisches Handeln gegen die Scientology-Organisation auch dann möglich wird, wenn ihr *kein* rechtswidriges Handeln nachzuweisen ist. In der gleichen Legal-Intention, wenn auch von psycho-medizinischen Paradigmen ausgehend, ist die umfangreiche Studie von Küttner u.a (2002) verfasst.

Gerade das zunächst durch praktischen politischen Extremismus und mittlerweile auch extremismustheoretisch geprägte Demokratieverständnis in Deutschland legt in seiner normativ-ethischen Grundlegung ein kulturwertperspektivisches Rationalisierungsmuster offen, das in den lediglich „liberal“ denominierten (angelsächsischen) Demokratien zu meist verborgen bleibt. Dabei handelt es sich um die paradoxe Ideologie der Ideologiefreiheit, die zwar alle modernen Gesellschaften als univer-

75 Vgl. hierzu die ausführliche und treffend betitelte Kritikerseite http://www.whyyaretheydead.net/lisa_mcperson/lisa-gm1.html vom 20.02.2004.

76 Güntner 2003, Werner 2002: 34ff; Abel 2001; Baehren 2000, Spürck 1997. Vgl. dazu auch die gesammelten amerikanischen Gerichtsvorfälle von 1968 – 1996 unter <http://www.xenu.net/archive/CourtFiles/> vom 22.04.2002.

sal-rationale Systeme für sich in Anspruch nehmen, die aber nur in Deutschland als eben solche zu erkennen ist.⁷⁷

Ein gesellschaftspolitisches System, das sich als „wehrhaft“ versteht und auch präventiv gegen Ideologien und ihre Träger vorgeht, muss diese Ideologien und Träger ausdrücklich benennen und definieren. Dies bedingt notwendig, dass das definierende demokratische Selbstverständnis den eigenen normativen Standpunkt als nicht-ideologisch versteht (vgl. Keltsch 1995: 54). Die „demokratische Ideologie normativ-ethischer Konsense“ (Becker 1992: 158) eröffnet faktisch einen riesigen Diskursraum, in dem sich beliebige Diskursteilnehmer unter gesinnungsethischen Minimalbedingungen zusammenfinden können. In diesem offenen Diskursraum, in dem die Gesamtheit aller subjektiven, szientistischen, ökonomisch-ethischen und legalen Rationalisierungen zusammenfließen, hat die Devianzkonstruktion schließlich ihre abschließende Gestalt als gesamtgesellschaftlich bedeutsame Bedrohung erhalten.

Die Legitimierung der Macht- und Herrschaftsperspektiven

Abgesehen von der Tatsache, dass Scientology im öffentlichen Diskurs als politisch relevanter Sachverhalt konstruiert ist (vgl. Schwitanski/Meichsner 1997) – und deswegen aus wissenssoziologischer Sicht auch von politischer Bedeutung ist – ist festzuhalten, dass das authentische scientologische Wirklichkeitsmodell allenfalls eine rudimentäre, weil lediglich reaktive, politische Dimension aufweist. Die Scientology-Organisation ist nicht nur kein staatlicher oder im engeren Sinne politischer Akteur sondern sie hat auch keine erkennbare politische, i.e. also auch keine demokratische Ideologie. Und, abseits des verschwörungstheoretischen bias, haben sich weder Hubbard noch spätere Scientology-Protagonisten je erkennbar bemüht, ihrem Klientel ein politisches, demokratisches oder auch antidemokratisches, Bewusstsein zu vermitteln oder dieses über solche Themen zu gewinnen.

Hubbards weit verstreute und zumeist anekdotenhaften Kommentare zu politisch-historischen Phänomenen – wie etwa zu den beiden Weltkriegen, zu Nationalsozialismus und Kommunismus, zu historischen Revolutionen oder auch zum Handeln von Regierungen (usw.) – dienen stets nur der Illustration menschlicher Unvernunft und damit der Werbung für das scientologische Produkt. Zumindest lassen die Hubbard-

77 In der Praxis ist das ideologiefreie Selbstverständnis in den USA weit ausgeprägter als in Deutschland, und der Umgang mit dem Ideologiebegriff von oft bestechender Naivität (vgl. hierzu die *Senior Thesis* über Scientology & Totalitarism von Fuller 1999).

schen Äußerungen erkennen, dass er politisch-historische Ereignisse nicht in ihren kulturellen, sozial-historischen oder soziologischen Dimension erfasst, sondern sie im Regelfall individualisiert und psychologisiert, also auf das Versagen oder die Geisteskrankheit einzelner Personen zurückführt.⁷⁸ Eine Aussteigerin erkennt zu Recht: „Scientology’s teaching capitalizes on the world’s obvious problems and narrows them down to a personal level. (Schwartz 1981: 4).

Die wenigen demokratiekritischen Äußerungen Hubbards, die der öffentliche Diskurs im Gesamtwerk gefunden hat (vgl. JU 1997; SF-Scientology 1997; Schäuble 1998: 6; Voltz 1997: 143ff), spiegeln die traditionellen und liberalen Ideologeme der WASP-Kultur wider. Sie sind – wenn sie nicht den moralischen Zerfall der Gesellschaft thematisieren oder die allgegenwärtige gesellschaftliche Bedrohung durch Kommunismus und die Psychiatrie beschwören – vornehmlich gegen jede Form des staatlichen Interventionismus gerichtet; vor allem gegen die staatlichen Umverteilungs-, also die Steuer-, Wohlfahrts- und Sozialleistungssysteme sowie auch gegen demokratische Auswahlssysteme und gesellschaftliche „Gleichmacherei“.⁷⁹ Wenn Hubbard den Liberalismus als beste Staats- oder Gesellschaftsform noch vor die Demokratie setzt,⁸⁰ oder wenn er an anderer Stelle die „Blockhaus-Demokratie“ Jeffersons

78 In Deutschland ist diese individualisierende Sichtweise auf komplexe soziale Vorgänge aus historischen Gründen stets ausgesprochen populär gewesen. Insoweit erstaunt es nicht, auch mit Blick auf Scientology vermerkt zu finden, dass Sektenanhänger (Opfer) nicht „persönlich“ kritisiert werden dürfen, sondern nur das „Sektensystem“ und die Kreatoren der „Sekte“ (Behnk 1996: 12, vgl. auch Jacobi 1999: 95).

79 Im öffentlichen Diskurs ist eine undifferenzierte Gleichsetzung von liberalen und demokratischen Wertvorstellungen zu beobachten – obwohl es sich in ideengeschichtlicher Perspektive näherungsweise um sich gegenseitig ausschließende Wertvorstellungen handelt. Bis weit in das 20te Jahrhundert symbolisiert Demokratie in den Augen des Liberalismus die politische Schreckensvision einer „Pöbelherrschaft“. Die typischen Vorbehalte klassisch liberaler Positionen gegenüber demokratischen Gleichheitsidealen kann man tatsächlich bei Hubbard nachlesen. Sie finden sich einem (unaufgefordert verfassten) Verfassungsentwurf Hubbards für Rhodesien. Miller fasst zusammen: „It embodied the principle of one man one vote for a lower house, while real power was vested in an upper house elected by *qualified citizens* with a good standard of English, *knowledge of the constitution and financial standing verified by a bank.*“ (1987: 258, Herv., G.W.).

80 Bezeichnenderweise ist ein solch politisch relevante Aussage Hubbards in einer Fußnote zu finden (1951b: 123f, 124, Fn.). Wenn Hubbard in seinem politischen „Zustands-Ranking“ politische Philosophien (Liberalismus und Konservatismus) mit Staatsformen (Demokratie) und semi-privaten Protesterscheinungen (Subversion und Terror) vergleicht, dann verweist dies ebenfalls auf sehr simplifizierte Vorstellungen von Politik.

lobt, dann deshalb, weil er darin die radikal-liberalen Ideale der amerikanischen WASP-Kultur zu finden vermeint.⁸¹

Daraus allerdings lässt sich kaum folgern, dass Scientology das „Gewaltmonopol des Staates in Frage“ stelle und „die parlamentarische Demokratie grundsätzlich abgelehnt“ werde (Potthoff 1995: 9). Zumal der gleiche „Experte“ schon im nächsten Satz vermerkt, dass die Organisation „[n]ach außen [...] höflich den ‚Kratzfuß‘ vor der Demokratie, vor freien und geheimen Wahlen [und] vor der Menschenwürde“ mache (ebd.). Mehr aber kann auch in einer „wehrhaften“ Demokratie nicht von apolitischen sozialen Organisationen verlangt werden.

Gleichwohl sieht der Politikwissenschaftler Jaschke eine Reihe von „Indizien, daß sie [die Scientology-Organisation, G.W.] längerfristig verfassungsfeindliche Ziele verfolgt und als totalitäre Organisation, Berührungspunkte mit dem politischen Extremismus aufweist“ (Jaschke 1996: 61f). Diese Aussage ist umso bemerkenswerter, weil Jaschke selbst auf den Umstand rekurriert, dass die „soziale Basis“ von Scientology „nicht im unmittelbaren Sinn politisch motiviert“ ist und dass Scientology „kaum“ für politische Zielsetzungen wirbt oder „dezidiert politische Positionen“ vertritt (1996: 29).⁸² Deshalb müsste ihm aus politikwissenschaftlicher Sicht vorgehalten werden, dass er Missbrauch mit der Theorie des politischen Extremismus betreibt.⁸³ Entscheidend für die

81 Vgl. „An Essay on Management“ (DAB, Vol. 2, No. 2, August 1951 in TB 1979, Vol I: 133).

82 Die Anzahl parteipolitisch aktiver Scientologen ist verschwindend gering – und angesichts der teilweise inquisitorischen gesellschaftlichen Stimmung dürfte kaum ein parteipolitisch aktiver Scientologe „unenttarnt“ bleiben. Gleichwohl ist auffällig, dass sich diese Wenigen ausschließlich in liberalen (FDP) und konservativen (CDU) Parteien befinden – und diese Zugehörigkeiten kulturwertperspektivisch gerechtfertigt werden. Ein Scientologe, der gegen seinen Ausschluss aus der CDU (erfolglos) den Rechtsweg bestritten hat, war der Ansicht, dass es „keine Konflikte in den Wertvorstellungen der Scientology-Kirche und denen die in der CDU hochgehalten werden“ gebe (BadZ 1991: 17). Das Bundesschiedsgericht der FDP kam 1995 zu der Ansicht, dass die Mitgliedschaft in der Scientology-Organisation einen generellen Ausschluss aus der FDP nicht rechtfertige. Nicht nur könne der Unvereinbarkeitsbeschluss „nicht als materieller Ausdruck liberaler Wertvorstellungen“ gesehen werden (BSG/FDP 1995: 519), auch sei die Formulierung, dass eine Mitgliedschaft in der Scientology-Organisation „den politischen Zielen der FDP diametral entgegenstehe [...] schlagwortartig und deshalb als Begründung nicht geeignet“ (ebd.: 520). Darüber hinaus attestierte das Gericht dem betroffenen Scientologen-Ehepaar in jeder Hinsicht Glaubwürdigkeit und eine feste liberale Überzeugung (ebd.).

83 Ebenso wie für einen Großteil der religionssoziologischen Gutachten gilt auch für die Gutachten von (z.B.) Jaschke (1996), Abel (1996b) oder Kent (2000b), dass es sich um wissenschaftsideologische Gutachten handelt.

Anwendung der Extremismustheorie, wie auch für ein darauf basierendes staatliches Handeln, ist, dass „tatsächliche Anhaltspunkte für politisch bestimmte, ziel- und zweckgerichtete Verhaltensweisen gegen tragende Prinzipien der freiheitlich-demokratischen Grundordnung erkennbar sind“ (Albert 1997: 812).⁸⁴ Eine Beweisführung in dieser Hinsicht, als Voraussetzungen für die Anwendung der Extremismustheorie (vgl. Backes/Jesse 1996:50) unterbleibt aber nicht nur im Gutachten von Jaschke weitgehend.⁸⁵

Dass sich die Scientology-Organisation intern nicht nach demokratischen Prinzipien organisiert und zumindest seine festen Mitarbeiter mehr oder weniger „total“ erfasst, lässt sich, den Indizien entsprechend, kaum bestreiten. Eine extremismustheoretische Überprüfung der inneren Strukturen von nicht politisch motivierten sozialen Organisationen entbehrt aber jeden Sinnes, denn unter Anwendung dieser normativen Per-

Sowohl stilistisch als auch in der hochselektiven Auswahl von Informationsquellen und Daten sowie in den unverkennbaren Zielsetzungen und den Wertungsinteressen ist erkennbar, dass es sich um „wissenschaftliche Darstellungen mit nicht-wissenschaftlichen Intentionen [handelt]“ (Pechmann 1998: 146). Gerade weil solche Gutachten im weiteren öffentlichen Diskurs nicht als wissenschaftsideologisch sondern als objektive Bewertungen wahrgenommen werden, leitet sich ihr Wert aus der moralischen Autorität der Wissenschaft, nicht aber aus dem Inhalt der Aussagen ab (ebd.: 166).

- 84 Diese „tatsächlichen Anhaltspunkte“ verdankt der öffentliche Diskurs zwei Aussteigern aus dem Management der Organisation (Potthoff und Träger). Das von Renate Hartwig mit Bezug auf einen nicht genannten „Insider“ als Scientology-Strategieplan zur Übernahme der politischen Macht abgedruckte Schema (1994b: 40) dürfte von Potthoff stammen (vgl. Potthoff 1994b: 33). Ohne Bezug auf Potthoff bestätigt auch der Aussteiger Träger, dass es ein Projekt *clear germany* gegeben habe, in dem die mittelfristige Machtübernahme in Bonn von 5 (!) Scientologen „jeden Sonntagabend“ diskutiert worden sei (vgl. Träger 1997: 129ff). So bedenkenswert solche Diskussionen im Kern auch sein mögen, so wenig dürfte eine moderne Gesellschaft von diesen naiven Vorstellungen bedroht sein – weshalb letztlich nur die Unangemessenheit der Politisierung des Phänomens festzustellen ist (Leggewie/Lagalée 1997).
- 85 Der eigene Anspruch, einen „sozialwissenschaftlichen Ansatz“ zu vertreten, in dem der „gesellschaftliche und politische Rahmen [...] Berücksichtigung findet“ und der „Rückgriff [zu] sozialwissenschaftliche[n] Forschungs- und Diskussionszusammenhänge[n]“ gesucht wird (Jaschke 1996: 10), wird durch das Gutachten eher konterkariert. Schon der Blick in die Literaturliste zeigt, dass die angestrebte kritische Auseinandersetzung auf einer Auswertung von Schrifttum mehr oder weniger professioneller Scientology-Kritiker basiert. Darüber hinaus werden die wohl unreflektiertesten Studien über Scientology (Billerbeck/Nordhausen 1994; Hartwig 1994b; Tribunal 1993) immer wieder als Leitbilder faktischer Erkenntnisse über Scientology zitiert.

spektive könnte kaum eine gesellschaftliche Institution den Extremismusverdacht von sich weisen. Für die meisten „normalen“ gesellschaftlichen Institutionen lässt sich in einem allgemeineren Sinne behaupten:

[...] the business corporation, the government bureaucracy, the trade union, the research and education industries, the mass propaganda and entertainment media, and the health and welfare system [are] antidemocratic in spirit, design, and operation. Each is hierarchical in structure, authority oriented, opposed in principal to equal participation, unaccountable to the citizenry, elitist and managerial, and disposed to concentrate increasing power in the hands of the few and to reduce political life to administration“⁸⁶

Wenn die von der gesellschaftlichen Ordnung ausgehende Macht darin besteht, „definieren zu können und die Definition durchzusetzen“ (Postman 1995: 235), dann ist die Konstruktion von Scientology als politischem Gegenstand eine Demonstration dieser Macht. Im hier geschilderten Zusammenhang handelt es sich um eine wissenschaftsideologische Legitimierung der Anwendungsmöglichkeit einer mehrheitsgesellschaftlichen Herrschaftsperspektive und damit auch um die Bestätigung der mit ihrer Anwendung einhergehenden Definitionsmacht in Bezug auf die dieser Perspektive unterworfenen Gegenstände und Subjekte. Der hermeneutische Kunstgriff, Scientology als „Extremismus neuen Typs“ zu bezeichnen (Schätzle 1998b: 13, Bartels 1997: 44) unterstreicht dabei die Irrelevanz des Gegenstandes bzw. die Beliebigkeit seiner Definition.⁸⁷

86 Wolin, Sheldon: „Editorial Statement“ in: *Democracy: A Journal of Renewal and Radical Change*. No. 1/1981. Zitiert nach: Gamson 1992: 139.

87 Diese Konstruktion war ebenso zweifelhaft wie erfolgreich, weil es daraufhin zu außenpolitischen Verstimmungen zwischen den USA und Deutschland kam (vgl. Bloch 1999), wodurch die Problematik einer zweiten Politisierung ausgesetzt wurde. In einem offenen Brief an den deutschen Bundeskanzler von 1996 (vgl. zuerst veröffentlicht im *International Herald Tribune* v. 9.1.1997, vgl. Abdruck und Kommentar bei Joffe 1997) wurde die bundesdeutsche Regierung mit dem Vorwurf konfrontiert, religiöse Minderheiten zu verfolgen. In der von etlichen Hollywood-Stars unterzeichneten Proklamation wurde das staatliche Handeln gegenüber Scientology mit den Judenverfolgungen im dritten Reich verglichen. Auch hier macht es aus wissenssoziologischer Sicht keinen Sinn auf die Haltlosigkeit dieses Vergleiches hinzuweisen, da Deutschland aufgrund dieser Konstruktion bis heute regelmäßig offizielle Aufnahme in den Menschenrechtsreport der Vereinten Nation in der Reihe jener Staaten findet, die wegen Menschenrechtsverletzungen gerügt werden. Eine abwägende politikwissenschaftliche Kommentierung findet sich bei Leggewie/Lagalée (1997) und mit Bezug zum kulturwertperspektivischen „framing-Konzept“ bei Schön (2001).

In diesem Zusammenhang werden die horizontalen Machtspiele⁸⁸ auf der innerscientologischen Managementebene (in den RPF) zum hypothetischen Leitbild der Konstruktion eines vertikalen Machtverhältnisses von scientologischer Herrschaft und globaler normalgesellschaftlicher Unterwerfung uminterpretiert. Das scientologische Wirklichkeitsmodell wird zur virtuellen „Scientocracy“ (BSI 1998: 13) hypostasiert, wobei auf eine konjunktive Schreibweise verzichtet wird. So wird der Eindruck erweckt, als wäre die Scientology-Organisation kein gesellschaftlich marginalisierter Interessenverband, sondern ein gesellschaftlich herrschender oder sogar staatlicher Akteur, der die Verbindlichkeit seiner Weltanschauung gegenüber allen, also auch den nicht-scientologischen Gesellschaftsmitgliedern, notfalls mit physischem Zwang durchsetzen kann (vgl. z.B. BSI 1998; Keltsch 1999; Beckstein 1999).

In dieser virtuellen Konstruktion ist es schließlich sogar zur Erhebung des innerscientologischen Organisationshandelns auf die Ebene des Völkerrechts gekommen. Im Verweis auf die völkerrechtliche Quelle der „Allgemeine(n) Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 [zit: „Erklärung“] und den „Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ von 1966 [zit: „Sozialpakt“] hat der Soziologe Stephen Kent die Scientology-Problematik endgültig aus dem konkreten Gesellschaftsrahmen herausgelöst (Kent 2000b: 56f). Mit Blick auf die innerscientologische Praxis in den RPF⁸⁹ nennt er die Verletzung der

88 Es ist sachgerecht hier von „Spielen“ zu sprechen, denn – soweit ersichtlich – dient die Praxis in den RPF der Vermittlung und Erfahrung von (universalen) „Spielregeln“ gemäß den Hubbardschen Vorstellungen des materiellen (Überlebens-)Spiels. Die Teilnahme an diesem Spiel ist freiwillig, die Spielregeln und der Zweck des Spiels sind in groben Zügen bekannt (vgl. Pantikäinen 2002). Was den konkreten Ablauf betrifft, so erinnert das Spiel nicht nur an jüngst sehr erfolgreiche Fernsehformate wie zum Beispiel „Big Brother“ oder „Jungle Camp“ sondern vor allem auch an analoge Spiele bei Managementseminaren (Schwertfeger 1996, dies. 2003).

89 „The RPF involves: forcible confinement; hard physical labor and other forms of physical maltreatment: long hours of study; various forms of social maltreatment; forced confessions; and (as a final condition of release from the program) obligatory „success stories“ (Kent 2000a: II, 1,1,1). Die Funktionalität dieser Argumente setzt überdies die Gültigkeit des Gehirnwäsche-Theorems voraus. Wenn nämlich ein Individuum nicht „gehirn-gewaschen“ ist, sich also als willentlich handelndes Subjekt freiwillig den Regeln des scientologischen Wirklichkeitsmodells unterwirft – und die betroffenen Scientologen müssen solche Einwilligungserklärungen unterschreiben – dann fallen die genannten Aspekte in den Bereich der „negativen Freiheit“ (Ju-Bay 1993), sie können ebenos als Ausdruck der Wahrnehmung von individuellen Selbstbestimmungsrechten interpretiert werden. Vgl. dazu Pantikäinen 2002: passim.

Art. 9 (Schutz vor willkürlicher Festnahme), 10 (Recht auf eine ordentliche Gerichtsverhandlung), 18 (Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit) und 19 (Meinungsfreiheit) aus der „Erklärung“. Darüber hinaus nennt er Art 17 (Eingriff in die Privatsphäre, Schutz der Familie, Ehrschutz).⁹⁰ Als sechstes nennt er Artikel 7 (gerechte und gesunde Arbeitsbedingungen) des „Sozialpaktes“ sowie schließlich Art. 12 (Recht auf körperliche und geistige Gesundheit) des Sozialpaktes (vgl. Kent 2000b: 56f; ders. 2000a: II, 24 sowie ders. 1999b: 11). Abschließend vermerkt er: „Diese und wahrscheinlich noch weitere ernsthafte Menschenrechtsprobleme kreisen um Scientology-Programme, die Steuerbefreiung genießen und innerhalb der Grenzen der Vereinigten Staaten betrieben werden“ (Kent 2000b: 57).

Abseits aller Kontroversen über das Völkerrecht bzw. über die Menschenrechte als Teil des Völkergewohnheitsrechtes oder als Naturrecht, ihres Geltungsbereichs, ihrer Durchsetzbarkeit (usw.),⁹¹ besteht keinerlei Uneinigkeit darüber, dass die Menschenrechte Rechte von Menschen in oder gegenüber (s)einem Staat sind (vgl. Riedel 1999: passim).⁹² Menschenrechte stehen dem Menschen zwar aufgrund seiner Eigenschaft als Mensch zu, konkret gewährt (im Sinne einer Anerkennung ihres Vorhandenseins) oder verletzt werden (im Sinne einer Nicht-Anerkennung) können sie indes nur von einem Staat oder einer staatlichen Gewalt.⁹³

90 Der allerdings nicht, wie er schreibt, aus der „Erklärung“ stammt (vgl. ebd.: 57) und auch im „Sozialpakt“ nicht zu finden ist, sondern aus dem von ihm nicht genannten „Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte“ (folgend: „Zivilpakt“) stammt.

91 Um sich mit den Menschenrechtsargumenten von Kent überhaupt auseinandersetzen zu können, hätte man mindestens eine Meinung in Bezug auf den Geltungsgrund der Menschenrechte (vertragsrechtlich, gewohnheitsrechtlich oder naturrechtlich) als Grundlage einer Diskussion darüber erwarten müssen.

92 Dies gilt zumindest für die Rechte der „Erklärung“ und des „Zivilpaktes“. Was die unterschiedlichen *Verpflichtungsarten* des Sozialpaktes betrifft, so handelt es sich dort nicht um Verbote eines staatlichen Handelns, sondern um Gebote eines staatlichen Handelns, für die teilweise noch immer unklar ist, wie diese in innerstaatliche Rechtsnormen übersetzt werden sollen (vgl. Kühnhardt 1987: 22ff) – wozu im Übrigen auch der von Kent genannte Art. 12 gehört.

93 Dies ist die zwingend gebotene Sichtweise im Rahmen des *Völkerrechts*, aus dem Kent wörtlich zitiert. Selbst wenn Kent nicht direkt aus dieser Rechtsmaterie zitieren würde, sondern sich auf analoge Normen innerstaatlicher Verfassungs- oder Grundrechte bezogen hätte, bliebe das Problem das Gleiche, denn auch diese regeln die Beziehung eines Staates zu den seiner Herrschaft unterworfenen Rechtssubjekten – wozu auch die Scientology-Organisation gehört.

Für die tatsächliche Scientology-Organisation gilt aber sicher, dass diese kein Staat, sondern ein „privatrechtlicher Organismus“ ist (Werner 2002: 277). Sie ist damit selbst den Normen jeweiliger staatlicher Rechtssysteme unterworfen und steht in rechtlicher Perspektive auf der gleichen Seite des Rechtes wie ihre vermeintlichen oder tatsächlichen Opfer. Kent perpetuiert hier also tatsächlich auf die Konstruktion einer „Scientocracy“, in der die intern geltenden scientologischen Regeln als staatliche (Rechts-)Praxis thematisiert werden.⁹⁴

Was besonders in den professionellen versozialwissenschaftlichten Rationalisierungen der genannten Gutachten zum Ausdruck kommt, ist nichts anderes als die Demonstration der Verfügungsgewalt über einen „elaborierten Code expliziter Rechtfertigung“ (List 1983: 138) in Bezug auf den kulturwertperspektivisch abgesicherten Rationalitätsrahmen. Bei näherem Hinschauen erweist sich dieser allerdings als unscharfer Komplex latent konfligierender Rationalitätsformen, die im ganzen Spektrum zwischen „prinzipieller“ und „okkassioneller“ Rationalität angesiedelt sein können.⁹⁵

4.2 Die Überlegalität der wahren gesellschaftlichen Interessen

Das Hubbardsche Verständnis von Politik oder Demokratie ist, wie sein gesamtes Verständnis der sozialen Dimensionen des gesellschaftlichen Handelns, nicht sonderlich ausgeprägt und entspricht eher einer subjektiven und liberal-konservativen Haltung. Wesentliche Kennzeichen dieser reaktiven Haltung sind eher simple Gleichsetzungen von Politik mit staatlich-institutionellem Machthandeln, vornehmlich also eines Regierungs- oder Behördenhandelns, welches Hubbard in klassisch liberaler Tradition als den „natürlichen“ und materiellen, also den „wahren“ gesellschaftlichen (Individual-)Interessen entgegengesetzt ist. So gesehen formuliert schon der Anderson-Report treffend: „Hubbard, however, has no love for governments in general“ (1965: ch. 28).

In der letztgenannten Erkenntnis ist das Prinzip des (scheinbar) politischen Handelns Hubbards bzw. der Scientology-Organisation auf den Punkt gebracht. In der insgesamt zutreffenden Wahrnehmung des politischen Handelns (im oben genannten Verständnis) als eines den sciento-

94 Fraglich ist, worin der Sinn einer solch hypothetischen Überzeichnung liegen könnte, wenn man in Betracht zieht, dass es sich (in Deutschland) um eine gesellschaftlich marginalisierte Gruppe handelt, die über kaum mehr als einige hundert feste Mitarbeiter verfügt und die nach „Expertenmeinung“ in Deutschland „fast völlig zerstört“ ist (Schweitzer 1999: 77, 80).

95 Vgl. Spinner 1994: passim, bes.: 46ff, 84f.

logischen, also individuellen und materiellen Selbstzweckinteressen entgegengesetzten Handelns, haben sich Hubbard und die Scientology-Organisation immer als „Opfer“ politischer Interessen identifiziert. Anders formuliert: Politische Interessen sind in scientologischer Sicht immer das Synonym für kollektive und damit ideologische, „widernatürliche“ Interessen. Deswegen entfaltet sich das typische scientologische Handeln im Konfliktfall, der in Deutschland permanent gegeben ist, nicht in Bezug auf einen alternativen politischen Standpunkt sondern in Bezug auf die liberale Axiologie der modernen Kulturwertperspektive. Genauer: Auf die allgemeinen Freiheits- und Menschenrechte als überpolitischem Kristallisationspunkt der „wahren gesellschaftlichen Interessen“.⁹⁶ Dies ist der scientologische Standpunkt, von dem aus alle Protagonisten von Gegenöffentlichkeit unterschiedslos zu politischen, i.e. ideologisch motivierten Akteuren auf- bzw. abgewertet werden.

Der Standpunkt überpolitischer, wahrer gesellschaftlicher Interessen ist aber auch ein bedeutsames Kennzeichen des öffentlichen Diskurses. Das subjektive Stigmatisierungsinteresse ist hier ebenso mit den wahren gesellschaftlichen Interessen begründet, die sich – wie gerade gezeigt – auch hier als überlegale Freiheits- und Menschenrechtsinteressen gezeichnet finden. So wird auch Scientology zum ideologischen Politikum aufgewertet – und auf der Anklagebank neben der Organisation finden sich: die Vertreter des politischen Systems. Die Einhaltung legaler Verfahrensformen und rechtsstaatlicher Grundsätze gegenüber der Scientology-Organisation wird nicht selten als politisches „Versagen“ interpretiert. Die Anmahnung weltanschaulicher Neutralität seitens öffentlicher Behörden wird als Affront gegenüber den „Opfern“ gewertet: „Das sind Theoretiker, Buchhengste, und von der Basis haben die null Ahnung“ (Wenzelburger-Mack nach Potthof/Kemming 1998: 275). In diesem Licht hat die Bedeutung von Recht wesentlich überlegalen Charakter, denn die Richtigkeit eines Urteils erweist sich nicht in dessen etwaiger Übereinstimmung mit der geltenden Rechtslage sondern darin, dass es zu Ungunsten der Scientology-Organisation ausfällt (vgl. Heinemann 1995). Andere Urteile verweisen auf das genannte „Versagen“, nicht aber das Funktionieren von Justiz und Rechtsstaat.⁹⁷

96 In rein formaler Hinsicht ist der völkerrechtliche Bezug der Scientology-Organisation gerechtfertigt, da sich diese von einer staatlichen Gewalt an der Verfolgung ihrer Interessen gehindert sieht.

97 Die Ausschließlichkeit, mit der sowohl die Scientology-Organisation als auch der öffentliche Diskurs nur jene Urteile oder Fragmente aus Urteilen zitieren, die ihre eigene Position bestätigen, ist augenfällig (vgl. dazu SKD 2003 und Werner 2002: §2, 34ff).

Die Legitimität der wahren gesellschaftlichen Interessen ist den legalen Strukturen des politischen Systems latent übergeordnet, weshalb sich das Misstrauen im öffentlichen Diskurs gerade gegen jene wendet, die sich explizit mit der legalen Seite des politischen System identifizieren. So wird der Verweis auf die liberalen Grundfeste der Verfassung als konspiratives Staatsverständnis, als „falsches Verständnis von Neutralität und Toleranz“ oder „gebrochenes Verhältnis zum Verfassungsschutz“ interpretiert (MIT 1998: 8,10; Adler 1998a: 1; Beckstein 1999: 118, Caberta 1997a: 270). Angesichts der wahren gesellschaftlichen Interessen steht das politische System generell in Frage: So müsse über die allzu liberale Vorstellung von innerer Sicherheit und die Verbesserung staatlicher Eingriffsmöglichkeiten nachgedacht werden (Caberta 1997a: 238). Gefordert wird deshalb die Erweiterung der Rechte des Verfassungsschutzes (MIT 1998: 7ff), jenes überstaatlichen Leviathans, an das sich die „Opfer“ vertrauensvoll wenden sollen, weil er „nicht an das Legalitätsprinzip gebunden [sei]“ (Beckstein 1998: 61, Herv. G.W). Mit Blick auf die scientologische Inanspruchnahme von Freiheits- oder Grundrechten müsse folglich auch über die „Unantastbarkeit“ des Art. 4 GG nachgedacht werden (Caberta/Träger 1997: 272) und außerdem sei es zu „bedauern“, dass der rechtliche „Ermittlungsansatz“ gegenüber Individuen nicht schon an deren bloßer Zugehörigkeit zur Scientology-Organisation ansetzen kann (Caberta 1999: 109).

Große Teile des öffentlichen Diskurses sind von einer tatsächlichen Identifizierung mit der Legalstruktur des demokratischen System ebenso weit entfernt, wie die Scientology-Organisation. Dabei ist es bemerkenswert, in welcher Offenheit gerade die konservativeren Protagonisten des staatlichen Systems geneigt sind, sich ebenfalls im Namen der wahren gesellschaftlichen Interessen über das moderne, legal-liberale Demokratieverständnis hinweg zu setzen. Die von der jungen Union Rheinland-Pfalz abgehaltenen, und sinnfällig so benannten, „Scientology-Tribunale“ (vgl. Tribunal 1993, Tribunal 1995) bringen das Gemeinte auf den Punkt. Jenseits der politischen Semantik von „Demokratie“, „Freiheit“ und „Recht“ zur formalen Loyalitätsbekundung gegenüber dem eigenen politischen System, spiegeln die praktischen Rationalisierungen der Scientology-Problematik eine willkürliche und autoritäre *law-and-order*-Haltung wider (vgl. Beckstein 1998 und 1999: passim).

Im Sinne einer quasi-privatisierten Rechtsetzung wird auch hier „redefiniert“. So werden Freiheitsrechte in Bezug auf Scientology nicht als Abwehrrechte von Individuen oder sozialen Organisationen gegenüber staatlichen Eingriffen thematisiert, sondern umgekehrt als legitime Eingriffsmöglichkeiten des Staates in diese Grundrechte. Der demokratische Staat erscheint nicht in der liberalen Sichtweise als potenzieller Gegner

von individuellen Interessen, sondern in der autoritären Perspektive als Quelle einer paternalistischen „Fürsorgepflicht“, als „Schutzmacht des Einzelnen“ oder als autoritäres Instrument zur Wahrung „öffentlicher Sicherheit und Ordnung“ (Beckstein 1998: 57, 61; Keltsch 1995: 59; Rennebach 1999: 132). Soweit die Scientology-Organisation oder einzelne Scientologen in das Blickfeld dieser autoritären Rechtsperspektive kommen, ist das Recht keine Institution zur legalen Rechtsfindung, sondern das legitime Instrument zur Bekämpfung scientologischer Rechtsansprüche. Denn wenn ein Gericht der Scientology-Organisation bestätigt, sie sei „eine schützenswerte Religionsgemeinschaft“ dann habe es sich schon von den „kommerziellen Interessen“ Organisation „einspannen“ lassen (Zimmer 1997: 42). Mit Blick auf Urteile dieser Art wird auf die politische Hierarchie des Rechtes hingewiesen. So habe es sich in solchen Fällen um „Entscheidungen unterer Instanzen“ gehandelt, während die „obersten Gerichte“ solchen Auffassungen nicht folgen würden (Keltsch 1999: 308; Herv. G.W., vgl. auch Heinemann 1995: 72ff).

Man muss die genannten Aspekte nicht überinterpretieren, aber interessanterweise rekonstruiert der öffentlichen Diskurs die eigene demokratische Perspektive als jenes willkürliche und autoritäre Staatshandeln, das ungefähr der Hubbardschen Vorstellung des politischen und staatlichen Handelns entspricht – und gibt dessen latentem Staats- und Regierungsantagonismus paradoxerweise recht.

5. Die Ambivalenz der Devianzkonstruktion

Wenn sich aus allen plakativen Überschriften des öffentlichen Diskurses eine inhaltliche Summe bilden ließe, dann wäre es jene, dass das scientologische Wirklichkeitsmodell als die Totalnegation der modernen Kulturwertperspektive zu verstehen ist. So jedenfalls muss die Aussage verstanden werden, dass sich „jeder, der sich auf Scientology einlässt [...] gedanklich aus der hiesigen Werte- und Normalgesellschaft [verabschiedet]“ und „autoritären Denkrastern ausgesetzt“ ist (Mucha 1992: 191).

Wenn man den Term der „hiesigen Werte- und Normalgesellschaft“ nicht als moralische Leerformel oder allein als verfassungsrechtlich-abstrakten Sachverhalt verstehen will, sondern als soziokulturelles Selbstverständnis in einer modernen Gesellschaft ernst nimmt, dann muss man zur Kenntnis nehmen, dass es wissenschaftlich-technische und individualistisch-ökonomische Rationalitätsfragmente sind, die sich

mittlerweile als ideologische Substanz dieser Werte und Normen etabliert haben.

Nun können die „autoritären Denkraster“ des scientologischen Wirklichkeitsmodells nicht bestritten werden. Ob dies allerdings mit einer gedanklichen Verabschiedung aus der hiesigen Werte- und Normalgesellschaft einhergehen muss, ist zweifelhaft.⁹⁸ Einerseits steht das scientologische Wirklichkeitsmodell in kaum zu leugnender Nähe zur modernen Kulturwertperspektive und andererseits stellt sich die „hiesige Werte- und Normengesellschaft“, so wie im öffentlichen Diskurs Gestalt annimmt, keineswegs als liberal oder antiautoritär dar.

Im Rückblick auf die Ausführungen dieses Kapitels lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die Konstruktion maximaler Devianz allenfalls auf der äußeren Ebene plakativer Begrifflichkeiten gelingt. Das Bemühen dagegen, die Devianzkonstruktion kulturwertperspektivisch zu reflektieren, ihr also inhaltliche Substanz zu verleihen, muss man aus einer intellektuellen Perspektive als gescheitert ansehen. Aus verstehender Perspektive könnte allerdings genau darin der Grund für ihren Erfolg gesehen werden. Denn im Bemühen, die scientologische Devianz kulturwertperspektivisch zu konkretisieren, erhält sie ihre substantielle Eigenschaft, nämlich die der Ambivalenz, die ihrerseits der *spiritus rector* des Bedrohungsszenarios ist.

Dabei ist es zweitrangig, dass die Ambivalenz weniger durch den Gegenstand als vielmehr durch die verschwörungstheoretische Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses verursacht wird. Dass diese Konstruktion tatsächlich ambivalent ist, liegt wesentlich in der Inkohärenz der die Devianz erzeugenden Perspektiven und Instrumente begründet, die einen tatsächlichen „verstehenden“ Zugang ausschließen. Wer überdies, wie zum Beispiel die Journalisten Müller und Minhoff, auf über 100 Buch-Seiten nichts anderes über Scientology zu berichten weiß, als „Satanismus“, „Drogen“, „Magie“, „Kriegsspiele“, „Erpressung“, „Sklavenarbeit“ sowie eine „abstruse Science-Fiction-Lehre“ und letztere auch noch zum konstitutiven Merkmal des scientologischen Wirklichkeitsmodells erklären, verstellt sich (und dem aufklärungsbedürftigen Publikum) jede Möglichkeit einer Nachvollziehbarkeit. Zu Recht stellen die Autoren mit Blick auf ihre *eigene* Scientology-Konstruktion fest: „Angesichts der Darstellungen des vorangegangenen Kapitel [„Die Lehre der Scientology“, G.W.], erscheint es schwer vorstellbar, daß sich jemand die Hubbardsche Science-Fiction-Welt zur eigenen Lebensphilosophie macht“ (Müller/Minhoff 1997: 125). In der

98 Womit nicht bestritten werden soll, dass diese Möglichkeit im Rahmen des mythisch-irrationalen Subtextes grundsätzlich gegeben ist.

Tat ist dies nur „schwer vorstellbar“; gleichwohl ist das Verständnisproblem offensichtlich selbst erzeugt.

Ungleich einfacher zu verstehen wäre es, wenn die genannten Autoren die kulturwertperspektivisch rationalen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells nachgezeichnet hätten, weil die Selbstverortung der Scientology-Protagonisten und auch das Interesse potenzieller Scientologen nur selten in Bezug auf die Hubbardsche „Science-Fiction-Welt“ und überhaupt nicht in Bezug auf die völlig irrationalisierte Devianzkonstruktion des öffentlichen Diskurses stattfindet, sondern auf das kulturwertperspektivisch weit rationalere Konstrukt Hubbards.⁹⁹ Umso irrationaler aber die Devianzkonstruktionen werden, umso absurder müssen die Erklärungen für den (nicht weniger gegenstandslos konstruierten) Erfolg des Modells werden. Am Ende stehen sinngemäße Erklärungen wie die folgende: „Je irrationaler die Ideen sind, desto leichter verfallen die Menschen ihnen“ (Birnstein 1992: 157).

Gerade in der Gegenstandslosigkeit enthüllt sich die Devianzkonstruktion gleichsam als kulturwertperspektivische Rationalitäts- und Selbstrepräsentation in Bezug auf eine objektive, natürliche, ideologie- und widerspruchsfreie, von Wissenschaft, Altruismus, Humanismus und „echter“ Religion, von Freiheit, Grund- und Menschenrechten geprägte „Normalität“. Diese idealistische Normalitäts- und Rationalitätsrepräsentation wird in der Devianzkonstruktion negativ abgebildet, weshalb die Selbstinszenierung des öffentlichen Diskurses der Hubbardschen Scientology-Konstruktion im „Russian Textbook of Psychopolitics“ (vgl. Kap. III, 2.2) ähnelt. Hubbards verschwörungstheoretisch konstruierte Negativfolie der russischen Psychopolitik als Vorlage der scientologischen Rationalitätsrepräsentation entspricht der Scientology-Konstruktion des öffentlichen Diskurses als Vorlage einer normalgesellschaftlichen Rationalitätsrepräsentation. Gemeinsam ist den beiden Konstruktionen nicht nur der verschwörungstheoretische Grundton sondern vor allem die bemerkenswerte Vollständigkeit, mit der alle für die eigene Rationalitätsrepräsentation relevanten Merkmale im konstruierten Gegenüber gespiegelt werden – unabhängig davon, ob dieser etwas mit diesen Merkmalen zu tun hat. Auf diese Weise erhält der (letztlich beliebige) Gegenstand die ambivalente Gestalt einer spiegelbildlichen bzw. negativen Kongruenz zu jener Perspektive, die ihn erzeugt.

Im Falle von Scientology ist diese erzeugende Perspektive freilich keine marginale sondern die normalgesellschaftliche Herrschaftsperspektive der modernen Gesellschaft, was erklärt, weshalb in einem mar-

99 Vgl. hierzu idealtypisch, weil eine Fülle kulturwertperspektivisch rationaler Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells streifend: Waterkamp (1999: passim) und Braunnüller (1995: passim).

ginalen gesellschaftlichen Phänomen wie Scientology die gesamte moderne Kulturwertperspektive – bis hin zur globalen Menschenrechtsproblematik – abgebildet wird. Denn:

„Herrschaft ist eifrig darauf bedacht, die andere Seite der Beziehung, die sie beschwört (die schon als Ungesundheit, Unordnung, Anomalie, Krankheit definiert ist) als selbständig Handelnden, als einen gleich mächtigen und machtgierigen Partner, als Kopie, als Spiegelbild und als Rivale darzustellen; aber der vermeintliche Opponent ist lediglich ein Produkt der definierenden Macht [...]“ (Baumann 1992: 215).

VIII. Schlussdiskussion

*„There is a sense in which sociology
is inevitably a subversive enterprise.“*

(ROY WALLIS)

Dass die in den Ausführungen dieser Arbeit enthaltenen Möglichkeiten zur Beantwortung der Frage: „Was ist Scientology?“ auf religionssoziologische Zustimmung stoßen, ist nicht zu erwarten. Noch weniger dürfen die optionalen Antworten zur Zufriedenheit von aktiven Scientologen oder von den Protagonisten der antiscientologischen Gegenöffentlichkeit ausgefallen sein. Dies war auch nicht beabsichtigt. Soweit die Soziologie tatsächlich „keine Unterhaltung für moralisch sensible Menschen [ist]“ (Lepsius 2000: 29), darf sie sich auch nicht der Moralität herrschender Diskurse über Scientology unterwerfen:

„The sociologists' pursuit of further or different knowledge after he has already been informed of the ‚truth‘ of the matter by the individuals or organizations concerned, displays the fact that he does not accept the ‚self-evident‘, and perhaps even that motivated by malice, he is prepared to tell some entirely different story“ (Wallis 1976: v).

Von oder über „Scientology“ sprechen heißt zunächst, von drei relativ unabhängig voneinander bestehenden „stories“ mit eigenständiger handlungstheoretischer Bedeutsamkeit zu sprechen. Dies ist die Quintessenz der Diskussionen in den Kapiteln IV, VI und VII, denn auf alle drei Konstruktionen hin, finden unterschiedliche Formen des sozialen oder diskursiven Handelns statt. Zusammen bilden diese Konstruktionen eine

insgesamt unvereinbare, aber gleichsam positive und irreduzible gesellschaftliche Phänomenologie des Gegenstandes ab.

Interessant ist allerdings, dass die scheinbar unterschiedlichen Konstruktionen einen kleinsten gemeinsamen positiven Nenner aufweisen – auch wenn dies nicht Religion ist. In religionssoziologischer Perspektive wird Scientology, wie gezeigt, als eine spezifisch „moderne“ Religion (re-)konstruiert, weil ihre charakteristischen (äußeren) Merkmale wesentlich jene wissenschaftlich-technischen und individualistisch-ökonomischen Züge widerspiegeln, die auch andere, i.e. säkulare Erscheinungsformen der modernen Normalgesellschaft prägen. In authentischer Perspektive konstruiert Hubbard Scientology als Idealtyp einer universal-rationalen, also modernen Weltanschauung mit Bezug auf die gleichen Merkmale. Nur scheinen diese dort nicht – wie die religionssoziologische Perspektive nahe legt – als äußerliche, sondern als substantielle, „unüberbietbare“ oder eben: religiöse Merkmale angelegt zu sein. Im öffentlichen Diskurs ist Scientology zwar als „irrrationales“ Konzept des Bösen konstruiert, aber auch hier werden die gleichen kulturwertperspektivischen Parameter in Anschlag gebracht – freilich in negativer Zuschreibung.

Alle Gegenstandskonstruktionen finden also unter Inanspruchnahme des zumindest begrifflich gleichen „modernen“ Bezugssystems statt. Und fast alle Bewertungen entfalten ihren „gemeinten Sinn“ mit Blick auf diesen allgemeinen sozialen und kulturellen „Resonanzrahmen“, der nur dann „rhetorische Kraft, Resonanz [und] Auflösungsvermögen [sichert]“, wenn die richtigen „Saiten“ angeschlagen werden (Eder 1998: 60). Insofern muss jede Scientology-Analyse, die für sich in Anspruch nimmt, zugleich Gesellschaftsanalyse sein zu wollen, diesen kulturhistorischen Resonanzrahmen in seiner zwar subjektiven, aber gleichsam grundlegend objektivierenden und handlungstheoretischen Bedeutsamkeit thematisieren.

Mit der im V. Kapitel konstruierten „modernen Kulturwertperspektive“ wurde der Versuch unternommen, die Grundlagen einer verstehenden Sichtweise zu formulieren, durch die der Erfolg der beiden handlungstheoretisch bedeutsamen Scientology-Konstruktion in modernen Gesellschaft zumindest plausibilisiert werden kann. Dies könnte auch ein interessanter Ansatz für die moderne Religionssoziologie sein, die sich dafür freilich von einigen Paradigmen befreien müsste.

1. Probleme und Möglichkeiten einer gesellschaftsdiagnostischen Religionssoziologie

Die Konstruktion von Scientology als moderner Religion ist im disziplinären Rahmen der Religionssoziologie, als überwiegend wissenschaftlich fundierter Soziologie kulturwertperspektivischer Irrationalismen, nachvollziehbar. Eine tatsächlich gesellschaftsdiagnostische Interpretationstiefe ist indes nur in Ansätzen zu erkennen. Ursächlich dafür scheinen im wesentlichen drei Gründe.

Den ersten Grund kann man im Zusammenhang mit dem methodologischen Tabu in Bezug auf eine verstehende Interpretation des „irrationalen“ Kerngehaltes von Religionen erkennen. Dabei ist es gar nicht so sehr das Tabu selbst, sondern eher die unbegründete Praxis, dass überall dort, wo religiöse Symbolik auftaucht, dies zugleich als Ausdruck einer substanziellen und gegenüber allen anderen Formen der Selbstthematisierung vorrangige Selbstwahrnehmung unterstellt wird.¹ Die Folge ist, im Fall von Scientology, eine asymmetrische Gegenstandskonstruktion, in der wesentliche und handlungstheoretisch bedeutsame Aspekte zugunsten einer kaum vorhandenen und intern bedeutungslosen religiösen Symbolik weitgehend ausgeklammert sind oder mit hermeneutischen Kunstgriffen religiösisiert werden.

Befördert wird diese asymmetrische Sichtweise, zweitens, durch das disziplinäre Selbstverständnis als spezifischer Religionssoziologie. Dadurch werden einerseits auch höchst unvergleichbare Phänomene einer (scheinbar) eindeutigen, abgrenzenden und kategorisierenden Perspektive unterworfen während andererseits ein Begriffs- und Methodeninstrumentarium angewendet wird, das jede Trennschärfe zur „normalen“ Soziologie verloren hat. In dieser Weise bleibt auch die Thematisierung Scientologys auf die segmentäre Kategorie von „Religion in Gesellschaft“ beschränkt – wodurch das widersprüchliche Bild einer „postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemein-

1 Dieser Bedeutungshierarchie liegt vermutlich das weit ältere Stereotyp zugrunde, dass Religionen immer „Sinn“ stiften, während alle wissenschaftlich-rationalen Natur- und Welterklärungen einen „Verlust des Sinnvollen“ indizieren. Selbst wenn man den Religionen zugesteht, dass sie um Sinnstiftung bemüht sind, so ist das kein Beweis dafür, dass rationale Wissenschaft „Sinnlos“ ist. Tatsächlich ist es eine interessante Frage, ob die „sinnerfüllte“, vorrational-religiöse Welt nicht eine spezifisch abendländische, also wesentlich christlich inspirierte Konstruktion sein könnte, die mit dem historischen Bedeutungsverlust des Christentum zusammenhängt (Melčić 2003: 34f).

schaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“ erzeugt wird (Habermas 2001: 13).

In engem Zusammenhang mit dem disziplinären Selbstverständnis lässt sich ein dritter und sehr komplexer Grund anführen, der sich auf die Wahrnehmung oder Thematisierung der „säkularen Umgebung“ bezieht. So ist die moderne Gesellschaft für die Religionssoziologie als idealtypisch entzauberte Welt der modernen Soziologie zu erkennen, also die weitgehend von Subjektivismen befreite moderne Welt der abstrakt-rationalen Strukturen oder Systeme. Damit bleibt der Religionssoziologie der vermeintlich irrationale oder subjektive Kerngehalt von Religionen nicht allein methodisch bedingt fremd. Denn für die moderne Soziologie, die sich seit jeher nicht nur als aufgeklärt sondern auch als aufklärend wahrnimmt (Scheuch 2000: 59), ist die Beschreibung gesellschaftlicher Subjektivismen selten nur beschreibend, sondern in dieser Beschreibung als Subjektivismus oft auch implizit wertend (Haring 2001: 1).

Die Anlegung der aufgeklärten und abstrakt-rationalen Modellperspektive der modernen Gesellschaft auf die „normalen“ Formen des sozialen Handelns führt dazu, dass der empirische Befund für diese die Abweichung als die Regel und nicht als die Ausnahme ausweist (Sterbling 1991: 147f).² Auch die weniger an abstrakter Rationalität orientierte perspektivische Verengung, mit der die moderne Gesellschaft von der Soziologie als idealistische „Repräsentativkultur“ thematisiert wird, in der die „geistigen, moralischen und praktischen Höchstleitungen einer Gesellschaft“ (Stagl 1989: 43) gleichsam zur allgemeinen sozialen Wirklichkeit der Subjekte verklärt werden, führt zum gleichen Ergebnis. In dieser Perspektive ließe sich jeder Kegelklub als irrationale oder pathologische Kulturercheinung moderner Gesellschaften beschreiben; denn sie wären in ihrem Kerngehalt kaum als „geistig-moralische“ oder „praktische“ Höchstleitung der Gesellschaft abzubilden. Dass auch Scientology den in beiden Betrachtungsweisen aufgeworfenen Rationalitätsbedingungen nicht standhalten kann, liegt auf der Hand.

Die praktische Seite der genannten Problematiken zeigt sich in den religionssoziologischen Scientology-Analysen. Denn diese haben weniger zu einem besseren Verstehen der modernen Gesellschaft geführt, als vielmehr zu einer unintendierten Religiosierung des Gegenstandes.

2 Habermas vermerkt mit Recht, dass die „in die Lebenswelt eindringenden wissenschaftlichen Theorien“ den „Rahmen des Alltagswissen“, der mit dem „Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Personen verzahnt ist, im Kern unberührt“ lassen (Habermas 2001: 15).

Wenn die scientologische „Standard Tech“³ analog zur Unfehlbarkeitsdeutung der Päpste im römischen Katholizismus gedeutet wird (Flinn 1983: 91) oder das scientologische Auditing als moderne Form der religiösen „Seelsorge“, als „Beichte“ oder Form religiöser „Andacht“ interpretiert wird (Flinn 1998: 161, Bryant 1998: 188f, Wilson 1998b: 125), dann ist das zwar methodisch korrekt begründet, aber was spricht dagegen, die Unfehlbarkeit von „Standard Tech“ als substantielle Referenz an den Unfehlbarkeitsanspruch des modernen Technikverständnis zu interpretieren? Oder das Auditing als substantielle Referenz an das moderne, i.e. individualistische und psycho-medizinisch überformte Subjektverständnis?

Eine religionssoziologischer Vergleich dieser Aspekte mit analogen religiösen, i.e. katholischen Praxen ist ein äußerlicher Analogieschluss, ohne Beachtung des substantiellen scientologischen Selbstverständnis als rationaler Wissenschaft mit funktionierender Technologie zum Zweck der Herstellung von individueller Selbstbestimmtheit als Bedingung für innerweltliche und materielle Erfolgserlebnisse.

Soweit der „methodologische Agnostizismus“ oder das „Principle of Charity“ für die Religionssoziologie nahe legen, die Selbstperzeption ihrer Gegenstände nicht in Frage zu stellen bzw. jenen subjektiven „Setzungen“ zu folgen, die dem Sinngehalt der Ideen eingeschrieben sind (Engler 1992: 34), dann sind die genannten Interpretationen letztlich ein Verstoß gegen diese selbstverordneten Prinzipien. Nichts deutet darauf hin, dass Hubbard die wissenschaftlich-technischen und die individualistisch-ökonomischen Axiome des scientologischen Wirklichkeitsmodells in irgendeiner Weise als relativ, äußerlich oder gar nachrangig gegenüber den religiösen Ergänzungen aus späterer Zeit verstanden wissen wollte – zumal mit dem wesentlichen Teil dieser Ergänzungen, dem immateriellen „spirit“, die dianetische Verstandesmechanik lediglich um das moderne Subjektprinzip ergänzt wurde.

Wenn eine oder mehrere religiöse, i.e. kulturwertperspektivisch irrationale Grundannahmen den übergeordneten ideologischen oder absoluten Nomos des scientologischen Selbstverständnisses abbilden würden, dann müsste die scientologische Praxis mit Blick darauf begründet sein. Scientology ist aber auch in der Selbstbetrachtung nicht „wahr“, weil sie eine Religion ist, sondern weil sie als therapeutisches und/oder administratives Produkt im modernen technischen Sinne „funktioniert“, und das Produkt funktioniert, weil es *nicht* auf subjektiven oder überpositiven Glaubensannahmen, sondern auf naturwissenschaftlich abgesicherten

3 „Standard Tech“ ist die scientologische Kurzform zur Kennzeichnung der originalen Methode, die ihrerseits nur dann zu Erfolgen führt, wenn sie exakt der von Hubbard standardisierten Vorgabe folgt (vgl. KSW 1980).

Erkenntnissen und Funktionsgesetzen beruht: „Die Religion Scientology stellt einen systematischen Weg mit exakten Vorgehensweisen zur Verfügung, die einheitlich voraussagbare Ergebnisse erzielen“ (Freiheit 1997: 53). *Weil* Scientology im positivistischen Selbstverständnis funktioniert und *weil* das scientologische Produkt die Menschen „frei“, „selbstbestimmt“, „unsterblich“ und/oder „erfolgreich“ macht, ist Scientology eine Religion – und nicht umgekehrt.

Faktisch wird der religiöse Nomos, soweit überhaupt ein solcher in den Produktzusammenhängen reklamiert wird, durch die absolute Funktionalität der Praxis begründet. Dafür spricht auch die Chronologie der ideellen Entwicklung, denn die scientologische Praxis, die im strikt positivistischen Menschenbild der Dianetik gründet, ist historisch früheren Datums als die religiöse Überformung und ihr weltanschaulicher Inhalt wurde weder durch die Thetanen-Theorie noch durch die symbolische Reform der Begriffe substanziell verändert.

Bei jeder anderen Betrachtung wäre die scientologische Praxis *in toto* irrational; Hubbard selbst hat zutreffend erkannt, dass das einzige und universale Motiv aller Formen des individuellen und sozialen Handelns, das evolutionäre Überleben, für definitionsgemäß unsterbliche Wesen „based upon somewhat ideotic circumstances“ ist (Hubbard 1975b: 236). Anders formuliert: ein rationaler Sinn der scientologischen Praxis ergibt sich nur in Bezug auf das gesellschaftlich-materiale Überleben von Individuen.

Die moderne Kulturwertperspektive ist im scientologischen Wirklichkeitsmodell nicht als gesellschaftliche Randbedingung abgebildet, sondern als ideologische Substanz, auf deren Wahrheit hin auch die scheinbar „irrationale“ scientologische Praxis begründet ist. Die quantifizierende Vermessung der sozialen Wirklichkeit und der emotional-menschlichen Seins-Zustände folgt der Logik eines radikalisierten Positivismus, der nicht auf die Erklärung der traditionellen Gegenstände der Naturwissenschaften beschränkt ist sondern auch für den Bereich der *humanities* gelten soll. Für die Logiken heißt es unmissverständlich, dass sie als „die grundlegenden gemeinsamen Nenner *jeglicher* Ausbildung“ betrachtet werden können und dass sie die „Grundlage zur Lösung beliebiger Probleme“ enthalten (CSI 1993b: 594, Herv. G.W.).

Dies nämlich ist eine ideologische Spezifik des scientologischen Wirklichkeitsmodells: Nicht die Einschränkung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisbereichs oder ihrer Methoden, etwa durch die spirituelle Vorbehalte, sondern die Ausweitung der positivistischen Methode bis hin zur überpositiven Ursache des Lebens, den immateriellen *spirit*, der

sich nun am E-Meter empirisch beweisen muss.⁴ An dieses radikal-positivistische Weltbild schließt die Logik der totalen Beherrschbarkeit der Wirklichkeit durch Technik(en) an. Und das scientologische Produkt widerspiegelt den Idealtyp der Vorstellung technischer Wirklichkeitsbeherrschung, denn es ist die Universallösung für jedes Problem, es funktioniert zu 100% und es ist von und auf Jeden und Alles anwendbar.

Auch die liberale Freiheits- oder Selbstbestimmtheitsideologie der Individuen ist als ursächliche Wahrheit ohne sachliche oder logische Beschränkung abgebildet, weshalb sie als reines immaterielles Selbst-Bewusstsein auch nicht an den Grenzen der sozialen oder materialen Wirklichkeit endet. Sie ist total und nur durch sich selbst definiert, was jede Art von rationaler Ich-Wahrnehmung in beliebigen Raum- und Zeitkontexten ermöglicht. Ein praktisch-weltlicher Sinn ergibt sich darin freilich nicht, denn für alle materialisierten Formen des Lebens gilt die totale Determinierung durch die Gesetze der materiellen Wirklichkeit. Und letztere sind mehr oder weniger passgenaue Abbildungen kardinaler Aspekte des „*american way of life*“, i.e. eines stark protestantisch geprägten Moral- und Tugendkanons einerseits sowie eines strikt ökonomisch verstandenen, materiellen Überlebenswettbewerb andererseits. Erinnerung sei an dieser Stelle an Gollnicks' Analyse des scientologischen Glaubensbekenntnis, namentlich an dessen Ansicht, dass „Rationalität das Fundamentum“ des scientologischen Glauben sei. Was aber wäre ein spezifischer „Rationalitätsglaube“ anderes, als der Glaube an den Wesenskern dessen, was den Universalitätsanspruch aller modernen Kulturwerte definitorisch kennzeichnet – und von allen religiösen und vor-modernen Relativismen unterscheidet?⁵

In diesem Sinne ist festzuhalten, dass die ideologische Substanz des scientologischen Wirklichkeitsmodells in der Selbstperzeption die absolut gesetzte Rationalitäts-Axiomatik der modernen Kulturwertperspektive ist, weshalb sich Inhalt und Gegenstand der scientologischen Religion schon aus historischen Gründen prinzipiell von den Inhalten und Gegenständen der traditionellen Religionen unterscheiden. Im Kontext der NRM mögen manche Vergleiche erkenntnistheoretisch adäquat sein, da sich auch dort einige „unhistorische“ Religionsformen finden lassen, deren Ideologien ebenso in szientistischen, individualistischen und/oder ökonomischen Paradigmen gründen und die ähnlich irrationale Erscheinungsformen angenommen haben. Gleichwohl sind diese Erscheinungen insgesamt zu vielfältig und in der inhaltlichen Substanz zu un-

4 Vgl. dazu auch Bacons Ansichten in Durant (1928: 135f).

5 Zur prinzipiellen Unterscheidung der „einen“ modernen Kultur und den „vielen“ nicht modernen Kulturen (vgl. Latour 1995: 130f; Beck 1993: 75).

terschiedlich, als dass eine komparative Verortung Scientologys in diesem Kontext sinnvoll erscheint.

Für die religionssoziologische Perspektive ergibt sich also das prinzipielle Problem, dass die Anwendung der „üblichen“ Perspektiven auf Scientology einen durch die eigenen disziplinären Forschungsparadigmen induzierten Interpretationskonflikt verursacht. Wenn es das definierende Merkmal von (neuen und alten) Religionen ist, dass sie aller äußerlichen Konformität zum Trotz über eine kulturwertperspektivisch irrationale Substanz verfügen, dann müssen entweder die „irrationalen“ Aspekte von Scientology als ideologische Substanz wahrgenommen werden oder aber deren ideologische Substanz muss als „irrational“ qualifiziert werden. Die Beschreitung des ersten Weges entspricht dem klassischen Weg. Er führt zur hoch-selektiven Analogwahrnehmung der wenigen, „typisch“ religiösen Aspekte, wodurch das „Wesen“ des Phänomens sichtbar verfehlt wird.

Der zweite Weg dagegen müsste dazu führen, dass die kulturwertperspektivische Axiomatik, anhand derer sich die moderne Gesellschaft als „rational“ beschreibt, im scientologischen Kontext als „irrational“ gelten müsste – was zwar in groben Zügen der Sichtweise des öffentlichen Diskurses entspricht, aber wissenschaftlich nicht opportun ist. Dies ist der Kern einer fundamentalen theoretischen und methodologischen Problematik, die zumindest dann gelöst werden muss, wenn die Religionssoziologie mit der Analyse ihrer Gegenstände tatsächlich gesellschaftsdiagnostische Interessen verfolgen will.

Die sozialwissenschaftlich unabdingbare Problemperspektive kann sich erst im Zusammenhang oder im Gefolge des VII. Kapitels ergeben, und zwar aus der Erkenntnis heraus, dass das Problem/Scientology eine reine Konstruktion des öffentlichen Diskurses ist. Dies meint nicht, dass Scientology kein tatsächliches gesellschaftliches Problem ist oder ein solches indizieren könnte sondern nur, dass das im öffentlichen Diskurs konstruierte Problem in keinem nennenswerten Zusammenhang mit dem Gegenstand steht.

Der analysierende Blick auf das authentische scientologische Wirklichkeitsmodell im Kapitel VI. hat gezeigt, dass diesem, soweit ersichtlich, kaum kulturwertperspektivisch irrationale Annahmen unterliegen. Dass Scientology keine „echte“ Wissenschaft ist oder dass die Techniken aus logischen Gründen in der sozialen Konsequenz weder individuelle Freiheit noch unbegrenzten Erfolg oder den Weltfrieden produzieren können, sind Binsenweisheiten. Die Einnahme scheinbar elitärer Wissens- oder Wissenschaftspositionen, mit der (zum Beispiel) die scientologische Wissenschaft problemlos als Nicht-Wissenschaft ausgewiesen werden kann, ist im Rahmen handlungstheoretischer For-

schungsinteressen doppelt sinnlos. Einerseits weil eindeutig ist, dass ein Großteil der scientologischen Praxen im subjektiven Glauben an die scientologische Wissenschaft und die Funktionalität der Techniken stattfindet und andererseits weil dies kein Unterscheidungskriterium zum normalgesellschaftlichen Handeln ist, das – wie ausführlich gezeigt – ebenso im subjektiven Glauben an die Wissenschaftlichkeit nicht-wissenschaftlicher Vorstellungen sowie an die Funktionalität der scientologischen Technik begründet ist.

Es dürfte also einsichtig sein, dass Scientology als „Quasi-Religion“ von den „quasi-rationalen“ Vergemeinschaftungsformen der Normalgesellschaft kaum begründet abgrenzbar ist – zumal auch eine Selbstetikettierung als „rational“ unter subjektiven Diskursbedingungen eine Glaubensangelegenheit ist. Erst in normalgesellschaftlichen Kontexten wird man aber tatsächlich (und täglich) mit vergleichbaren subjektiven Glaubensformen in Bezug auf die modernen Kulturwerte, mit Wissenschafts-, Technik- und Ökonomieglaube sowie mit narzisstischem Selbstbestimmtheitsglaube konfrontiert. Gerade wenn man den öffentlichen Diskurs in seinem subjektiven Selbstverständnis als „wahren“ Repräsentanten von gesellschaftlicher Normalität, von Rationalität und/oder Vernunft ernst nimmt und gleichzeitig die empirischen, i.e. diskursiven Erscheinungsformen dieser Repräsentation im Auge behält, dann lassen sich darin auch jene Grundlagen zu einem soziologisch angemessenen Verstehen der Plausibilität des scientologischen Wirklichkeitsmodells entdecken, die sich einer intellektuellen Perspektive zunächst verschließen.

Auch im öffentlichen Diskurs wird an eine natürliche Freiheit der Individuen und eine im asozialen Selbst liegende Ich-Identität „geglaubt“. Ebenso wird in ihm der soziologisch widersinnigen Vorstellung Rechnung getragen, dass sich Freiheit und Autonomie der Individuen in identischen Persönlichkeiten und sozialer Konformität manifestieren müssen. Man findet die gleichen psycho-medizinischen und persönlichkeitsbezogenen Normalitätsvorstellungen, den szientistischen Glauben an die Programmierbarkeit des menschlichen, auch hier immateriell vorgestellten Geistes sowie die Auffassung, dass schon ein gradueller Nonkonformismus ein Indiz für Geisteskrankheit („Gehirnwäsche“) sein können.

Unübersehbar ist ein undifferenzierter Rationalisierungskontext, in dem Wissenschaft, Technik, Ökonomie, Politik und Ethik/Religion/Tradition zu einem schwer durchschaubaren Komplex diffuser Normalitätsvorstellungen verknüpft sind, in denen ebenso diffuse wahre gesellschaftliche Interessen begründet liegen. Ganz im scientologischen Sinne vertritt auch der öffentliche Diskurs die Ansicht, dass die ökonomische

Rationalität ein ethisches Vergesellschaftungsprinzip ist (oder sein muss), und dass dies ideologiefrei ist, wenn es von egoistischen und materiellen Selbstzweckmotiven geleitet ist. Nicht weniger offensichtlich besteht die Neigung zur eindimensionalen und „mechanischen“ Kausalargumentation in Bezug auf Ursachen und Wirkungen sowie – und das ist ein wesentliches und immer wiederkehrendes Merkmal – ein kaum vorhandenes oder zumindest nicht widergespiegeltes Wissen über gesellschaftliche, i.e. soziale, kulturelle und historische Zusammenhänge.⁶ Gleichwohl scheinen diese Wissensfragmente in der Summe zu genügen, sie erfolgreich als „den“ Standpunkt der Vernunft, die Perspektive der abendländischen Kultur oder gar als wissenschaftliche Sichtweise plausibilisieren zu können.

Die handlungstheoretische Relevanz dieser Aspekte – so „irrational“ und unbegründet sie in einer kritischen Perspektive auch erscheinen mögen – wird man kaum bestreiten können. Man findet sie als „rationale“ Grundlagen eines insgesamt willkürlichen und restriktiven Herrschaftsdiskurses in Anschlag gebracht, der sich begrifflich am demokratischen Ideal orientiert, faktisch aber eine autoritäre, intolerante und repressive Praxis begründet. In diesem normalgesellschaftlichen Herrschaftsdiskurs lassen sich nicht wenige überlegale Legitimitätsvorstellungen in Bezug auf die Wahrung, die Verteidigung oder den Schutz „natürlicher“ oder „wahrer“ gesellschaftlicher Interessen finden, die Vorgehensweisen legitimieren, mit denen zur Erreichung der „ethisch richtigen“ Zwecke alle Mittel erlaubt sind. Letzteres hat auch hier – und keineswegs nur in verbaler Hinsicht – zu einer gewissen Privatisierung der Rechtsetzung geführt, denn es erscheint als „Zivilcourage“ (Hartwig) wenn Scientologen dehumanisiert, denunziert und diskriminiert werden, ohne dass der öffentliche Diskurs seine eigene Praxis als eben solche reflektieren würde – auch er hat seine implizit gültige „*fair game policy*“.

Wenn man also tatsächlich der Versuchung widersteht, in jenen tautologischen Rationalisierungskreisel einzusteigen, in dem der öffentliche Diskurs den von ihm selbst konstruierten Irrationalismus des scientologischen Wirklichkeitsmodells als eben solchen „entlarvt“, dann ist die

6 Wer von den RPF als „KZ-ähnlichen Straflagern“ (Beckstein 1998: 56) oder vom scientologischen „Gulag“ (Müller/Minhoff 1997: 187) spricht, dem muss man – scientologische „Expertenkenntnisse“ vorausgesetzt und das „Principle of Charity“ auch auf die Kritiker angewendet – mangelnde historische Kenntnisse attestieren. Ansonsten liegt der Schluss nahe, dass die genannten „Experten“ tatsächlich glauben, dass die Opfer der nationalsozialistischen Konzentrationslager oder der stalinistischen Gulags sich freiwillig dort aufgehalten hätten. Für die schon zitierte Ansicht Potthoffs, dass der scientologische Rassismus über den nationalsozialistischen Rassismus hinausgehe, verbietet sich ohnehin jede Kommentierung.

Irrationalismuskonstruktion gerade in ihrer faktischen Gegenstandslosigkeit ein gesellschaftstheoretisch interessantes Untersuchungsobjekt. In der normalgesellschaftlichen Problem- oder Devianzkonstruktion findet sich nämlich eine zwar subjektive aber durchaus allgemeine und authentische „Normalitäts-Inszenierung“. Wenn man den Begriff der „Werte- und Normalgesellschaft“ als jenes subjektive Welt- und Selbstverständnis thematisiert, das der kulturwertperspektivischen Devianzkonstruktion zu Grunde liegt, dann sind die weltanschaulichen Konvergenzen zwischen scientologischer und normalgesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktion unübersehbar.

Ausgehend von dieser faktischen Nähe, kann auch die handlungstheoretische Schlüsselfrage der meisten Scientology-Konstruktionen, warum „vernünftige“ Menschen Scientologen werden, jenseits devianzparadigmatischer Argumentationsfiguren oder radikaler Konversionsmodelle (Programmierung/Deprogrammierung) untersucht werden. Die in diesem Sinne richtige Frage ist in der angelsächsischen Religionssoziologie zwar nicht beantwortet, aber immerhin gestellt worden: „The question, which is most likely to lead to a better understanding of modern society as a whole via an examination of the new religious movements, is not so much why people join as why as they find their meaning-system plausible“ (Campell 1982: 234; vgl. auch Beckford 1982: 285f).

2. „Normalität“ als positive Passungsqualität

Angesicht der weltanschaulichen Konvergenzen zwischen scientologischer und normalgesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktion, spricht viel dafür, dass auch in der praktischen Anhängerschaft eine positive Passungsqualität vorliegt, die über „Einstieg [...] Verbleib oder Ausstieg“ entscheidet (Enquete 1998: 106ff). Die forschungstheoretische Erfahrung gebietet es ohnehin anzunehmen, dass die Scientology-Organisation, wie jede andere Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft (Wilson 1987: 39f), keine beliebige sondern eine typische Klientel hat.

Dagegen spricht allenfalls ein oberflächlicher Blick auf die scientologische Klientel, die – und hier sind sich die Scientology-Organisation und der öffentliche Diskurs erneut einig – keine sozialstrukturellen Besonderheiten aufweist. Müller/Minhoff befinden unter Bezugnahme auf das gesammelte „Expertenwissen“: „Der Versuch, Scientology-Interessierte auf eine klar bestimmbare Gruppe von Menschen der Gesellschaft beschränken zu wollen ist nicht tragbar“ (1997: 125f). Auch die Scientology-Organisation verweist in nahezu jeder Werbeschrift auf ihr unspe-

zifisches Klientel, das beide Geschlechter, alle Altersgruppen, Bildungsschichten, Berufsgruppen und sogar Anhänger aller Religionen umfasse.⁷ Insofern stimmen die Scientology-Organisation und der öffentliche Diskurs darin überein, dass potenziell jede(r) ein Anhänger/Opfer von Scientology werden kann (vgl. Singer/Lalich 1997: 45ff, Caberta 1997b, Dohrn 1996).

Die wenigen empirischen Untersuchungen des angelsächsischen Fachdiskurses bestätigen diese Beliebtheit aber nur scheinbar. Zwar ist auch dort der Verweis auf eine „Mittelschicht“ (Wallis 1976a: 5) nicht sonderlich aussagekräftig, aber jene Mittelschicht – für die es etwas konkreter heißt: „The general picture that emerges is of a following of white, young to early middle aged, adults, mainly married with families, from predominately Protestant background and with Protestant or no religious affiliations, white-collar occupations and a high school or college education“ (ebd.: 56, vgl. auch Whitehead 1975: 265ff) – ist nicht jene gesellschaftliche Schicht mit extravagantem kulturellen Selbstdefinitionen. Sie ist auch nicht primär als Quelle kognitiver und sozial-pathologischer Orientierungslosigkeit bekannt sondern jene bürgerliche (amerikanische) Schicht, die der primäre Träger von einfachen Modernisierungsinteressen ist und den Kernbestand dessen definiert, was als kulturwertperspektivische Normalität (im amerikanischen WASP-Verständnis) gelten kann. Auf typische Normalitäts- bzw. Statusvorstellungen dieser Schicht – beruflich erfolgreich, keine Bezieher von Sozialleistungen, frei von Alltagslasten, hochmoralisches Selbstverständnis, verheiratet, ein bis drei Kinder – beziehen sich bis heute die scientologischen Werbestatistiken (vgl. CSI 2000c: 60ff).

Auch auf die 1970er Jahre bezogen, findet sich der Hinweis auf eine typische Mittelschicht, die sich im Vergleich zu den 1950er Jahren – und passend zur fortschreitenden Liberalisierung der modernen Gesellschaften – etwas liberaler ausnimmt: „Average younger better educated and more liberal in social and political values, attracted by ‚self-help oder personal growth‘“ (Whitehead 1987: 39f).⁸

Der durch die genannten Mittelschichten bezeichnete normalgesellschaftliche Kontext verfügt über die mehrheitsgesellschaftlichen Eigenschaften, er ist also typischerweise nicht marginalisiert⁹ oder ökonomisch

7 Vgl. CSI 1989: 15; CSI 1993b: 576ff; CSI 2000c: 60ff.

8 Leider verrät die Studie von Werner (2002: 228) nur sehr wenige soziodemographische Aspekte über ihr ausgewähltes Klientel – aus den wenigen gemachten empirischen Angaben lassen sich keine Auffälligkeiten folgern (was auch nicht das Ziel der Studie war).

9 Marginalisierte Kontexte sind eher jene, aus denen die klassischen religiösen, i.e. zumeist die christlichen Sekten ihre Anhängerschaft rekrutieren (Bainbridge 1997: 31).

misch depriviert. Da das scientologische Produkt relativ kostenintensiv ist, kann man eine gewisse Substanz an materiellen Ressourcen der potenziellen Klientel und damit auch eine gewisse gesellschaftliche Etabliertheit annehmen.¹⁰ Eine vergleichsweise jüngeres Alter und eine gute Ausbildung der typischen Scientology-Klientel lassen es zudem unwahrscheinlich erscheinen, dass es sich bei dieser Klientel um so genannte „Modernisierungsverlierer“ handelt.¹¹ Auch wenn sich die empirischen Daten auf Material der 1950er Jahre und 1970er Jahre beziehen, so haben sich seither weder die scientologische Lehre noch das Produkt nennenswert verändert, so dass man – von rationalen Interessen eines noch nicht „gehirngewaschenen“ potenziellen Klientel ausgehend – unterstellen kann, dass jene soziokulturellen Normalitätsdispositionen und kognitiven Orientierungen der genannten „bürgerlichen“ Mittelschicht noch immer typisch für potenzielle Scientology-Anhänger sein könnten. Und auch mit Blick auf die (freilich nicht repräsentative) Aussteigerliteratur der Gegenwart lassen sich keine Indizien für grundsätzlich andere Sozialisierungskontexte oder sozial-pathologische Orientierungsvorstellungen finden.¹²

- 10 Schon über die „*New Thought*“ Bewegung, in deren impliziter Tradition sich, neben vielen anderen, auch Scientology verorten ließe, wird vermerkt, dass sie eine Wohlstands-Religion sei, deren Klientel dem besser gestellten Mittelstand entstamme und entsprechende „Krankheiten“ aufweise: „The new ills of the upper and middle classes are caused by too little exercise, underwork, overeating, inordinate desire for money, political or social standing [...]“ (Zitiert nach: Huber 1971: 307f).
- 11 Vgl. Jaschke 1996 (18ff). Der im Rahmen der soziologischen Rechtsextremismusforschung benutzte Begriff der „Modernisierungsverlierer“ meint jene, die im Rahmen der materiellen Modernisierungszusammenhänge gesellschaftlich marginalisiert werden (vor allem durch Arbeitslosigkeit o.ä.). Gerade aber in den sozial-geographischen Kontexten in denen man solche Bedingungen vermutet (Ostdeutschland), bleibt Scientology der Erfolg versagt (IMK 1999: 8, Esen 1999: 25f, vgl. auch Schröder 1992: 118), während sie in den vermeintlich „fortschrittlichen“ Kontexten (Baden-Württemberg, Bayern, NRW) ungleich erfolgreicher zu sein scheint (vgl.: IMK 1999: 8). In weniger materieller, kognitiver Hinsicht wären unter Modernisierungsverlierern jene zu verstehen, die mit dem Tempo kultureller Modernisierung nicht Schritt halten können, was vorwiegend ältere Menschen meint, da ihnen eine reelle Chance zur kognitiven Anpassung an die sich immer schneller erneuernde Kultur im Regelfall verwehrt bleibt. Aber auch dies ist nicht die scientologische Klientel.
- 12 Damit ist nicht ausgesagt, dass innerhalb der kulturwertperspektivischen Koordinaten der Normalitätsmilieus nicht auch psycho-sozial „gestörte“ Individuen erzeugt werden, die nach echten Normalitäts-Alternativen suchen oder zu „irrationalen“ Orientierungen neigen könnten. Im Gegenteil. Aber: Für diese wäre es erstaunlich, wenn sie gerade das scientologische Wirklichkeitsmodell plausibel finden würden, denn dieses bietet keine Alternativen, sondern nur Anpassungshilfen an die gegebene Realität. Wie –

Tatsächlich ist der Verweis auf die genannte Klientel in ihrer „Normalität“ – und fast alle Aussteiger betonen ihre vorscientologische „Normalität“ – relativ spezifisch, weil darin eine typische Beziehung zu den gegebenen sozialen und kulturellen Normen, i.e. eine positive Normentsprechung zu den Kulturwerten der Mehrheitsgesellschaft ausgedrückt wird.

Wenn alle scientologischen Werbebotschaften auf die bio-spirituelle Einzigartigkeit des Individuums hinweisen, bzw. wenn das scientologische Produkt die Herstellung von autonomer Ich-Identität verspricht, dann kann der (relative) Erfolg der Scientology-Organisation schwerlich mit dem Argument rationalisiert werden, dass es „viele Menschen“ [...] heute gern [haben], dass sie eben nicht individuell, singulär und einzigartig sein müssen“ – ein Umstand der sie letztlich anfällig für „totalitäre Gruppierungen“ mache (Liebl 1999: 300; vgl. auch Leicht 1997: 43). Das Argument, das in einer gegenstandslosen Sichtweise plausibel klingt, kann im hier diskutierten Fall kaum anhängig sein, da das scientologische Angebot die Herstellung von Singularität und Einzigartigkeit verspricht. Menschen, die es „gern haben“ sich im Kollektiv zu nivellieren, werden schon dem scientologischen Angebot nichts abgewinnen können.

Es ist sicher zutreffend, wenn die Anziehungskraft verschiedener, eher traditioneller, religiöser Gemeinschaften mit ihrer sozialen Kompensationsleistung begründet wird, die darin besteht, dass sie jene persönlichen Bindungen bieten, die in der modernen Welt der professionellen und formalen Beziehungen immer weniger Platz finden. Nur: Auf Scientology trifft dies sicherlich nicht zu, denn Scientology bietet nur die „moderne“, also die Individualisierungs- und Professionalisierungslösung an. Das scientologische Produkt ist an jene adressiert, die den individualistischen und ökonomisch-professionellen Charakter der modernen Welt sehr wohl verstanden haben und ihm genügen wollen.¹³ Sehr zutreffend heißt es in einer Werbebroschüre: „Scientology ist für einen fähigen Menschen wie Sie [...] bestimmt, der im Leben seine Aufgaben erfüllen kann, seinen Weg macht und seine Arbeit verrichtet. *Das* ist der

so wäre zu fragen – ließe sich eine sozial-pathologische Orientierung der potenziellen Scientology-Anhänger mit Blick auf das scientologische Produkt, bzw. auf das scientologische Angebot beschreiben? Zwanghaftes Individualisierungsverlangen sowie übertriebenes Streben nach innerweltlich-sozialem Erfolg bei gleichzeitiger Bevorzugung wissenschaftlich-technischer Lösungen?

- 13 Mit Blick auf das Fehlen physischer oder schwerer psychischer Eingriffe auf Scientologen, vermerkt Malko schon 1970, solche seien aus einem einfachen Grund unnötig: „Scientists *want* to be in Scientology because it works. It works because [...] it is voluntary self-induced brainwashing“ (1970: 185).

Mann (sic!), dem geholfen werden sollte, denn er hat es schwer, und er hat seine Probleme (CSI 1992a: 2).

Kurz gesagt: das scientologische Produkt bietet keine „Normalitäts-Alternative“, sondern Mittel zur Anpassung und kognitiv-technischen Beherrschung der gegebenen „Normalität“. Am deutlichsten kommt dies in den meisten ABLE-Produkten zum Ausdruck, die eindeutig als gesellschaftliche Anpassungsprogramme konstruiert sind – und die gerade deswegen in verschiedenen öffentlichen Institutionen in einigen amerikanischen Bundesstaaten offiziell¹⁴ angewendet werden.

Scientologen sind nicht nur geistig gesund, sondern vor allem „fähig“ und „erfolgreich“ – so das ubiquitäre Credo der gesamten scientologischen Werbung.¹⁵ Kaum ein scientologischer Werbeprospekt verzichtet darauf, mit (echten) „Megastars“ der Filmbranche – oder anderen erfolgreichen Individualisten, die sich zu Scientology bekennen – für das Produkt zu werben. Die darin liegende Botschaft ist alles andere als zweideutig und auch jenseits der Erfolgssymbolik als Produkteigenschaft gut erkennbar. Die Annahme, dieses Produkt biete eine „Handlungsorientierung am Außeralltäglichen“ (Müller/Leimkühler 1993: 245) und finde seine – zumeist erwachsenen und „normal“ sozialisierten – Käufer im wesentlichen aufgrund vorliegender psycho-sozialer oder sozial-pathologischer Orientierungslosigkeit ist schlicht abwegig.¹⁶

14 Da sich die ABLE-Produkte zum großen Teil an nicht selbständige Individuen wenden (Kinder, Strafgefangene und Drogenabhängige) benötigen sie zumeist einer offiziellen institutionellen Anbindung. Angesichts der faktischen Diskriminierung der Organisation in Deutschland bedeutet dies, dass ABLE-Produkte hier, abgesehen von einer einzigen Narconon-Filiale, überhaupt nicht mehr auf dem „Markt“ sind.

15 „Gemäß einer Studie einer unabhängigen amerikanischen Forschungsgruppe waren 84% der Leser des Buches [Dianetics] [...] der Meinung, dass Dianetik den Menschen dabei hilft erfolgreicher zu werden. Ein Maßstab für Erfolg ist auch das Einkommen. Das Durchschnittseinkommen in den Vereinigten Staaten betrug in den 90er Jahren 22.563 Dollar. 80% der befragten Scientologen verdienen über dem nationalen Durchschnitt (CSI 2000c: 62)“. Zum Vergleich hier eine Werbe-Statistik von der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, in der (ebenso mit Bezug auf ein unabhängiges Forschungsinstitut) zu lesen ist: „Der Anteil der Personen mit einem Netto-Einkommen des Hauptverdieners von 7000 DM und mehr beträgt in der Gesamtbevölkerung 2,8%. Unter den Lesern der F.A.Z. beträgt der Anteil [...] 12,6%. (FAZ 1998).

16 Natürlich kann man zu Gunsten der „Opfer“ vermuten, dass es sich hier oft um ein alltägliches Missverständnis handelt, wie es analog bei allen konsumgerecht beworbenen Produkten unterstellt werden könnte; so zum Beispiel die Aussicht auf „sexuellen Erfolg“ bei Verwendung eines bestimmten Duschgels oder eines Parfüms, der „soziale Prestigeerfolg“ bei Verwendung eines bestimmten Waschmittels oder der Wahl einer bestimmten Automarke, der „sportliche Erfolg“ bei der Wahl eines bestimm-

Auch der Blick auf die Eigenschaften jener Märkte, auf dem das scientologische Produkt gehandelt wird, spricht dafür, kulturwertperspektivisch erzeugte und insoweit zielgerichtete und rationale Interessen der potenziellen Kunden anzunehmen. So wird das CSI-Produkt auf dem – noch immer stetig expandierenden (vgl. Linse 1996: 216f) – modernen Lebens-, Selbsthilfe- und Identitätsmarkt angeboten und damit auf einem Markt, der wesentlich von einer „normalen“, meint: einer überwiegend „bürgerlich“ sozialisierten Klientel frequentiert wird (Otten 10ff, 14f). Deren Interesse an den Produkten dieses Marktes ist im Regelfall durch den Zweck der Produkte bestimmbar. Die meisten Güter sind – und das folgende trifft exakt auf das scientologische Produkt zu – Individualgüter in Form von Techniken oder Therapien, deren Zielsetzung fast immer auf die spirituelle Verbesserung oder Vervollkommenung des einzelnen Individuums abzielt, wobei die verschiedenen Wissensbestände und „höheren Mächte“ instrumentell zur Erbringung eines diesseitigen Nutzen für das diesseitige Selbst funktionalisiert sind (Knoblauch 1998: 226f). Ein „diesseitiger Nutzen“ für ein „diesseitiges Selbst“ ist fraglos weltanschaulich, namentlich „modern“ gefärbt und deutlich von z.B. traditionell-religiösen Angeboten unterscheidbar.¹⁷

Noch eindeutiger dürfte die Passungsqualität im Bereich der scientologischen WISE-Produkte zu bestimmen sein, denn die hier angebotenen Wissensbestände und Techniken sind sämtlich im Zweckrahmen des schon mehrfach genannten ideologischen „Nukleus“ der ökonomischen Rationalität zu verorten. Auch hier also wäre es merkwürdig, wenn man einer daran interessierten Klientel psycho-soziale Orientierungslosigkeit unterstellen würde. Selbst der Sozialwissenschaftler Jaschke, der, zunächst seiner eigenen Modernisierungsverlierertheorie folgend, die biographischen Karrieren von Scientologen bzw. Scientology-Aussteigern unbefangen mit den Karrieren jugendlicher Neonazis, Anhängern von K-Gruppen und Terroristen vergleicht (1996: 17), vermerkt bereits zwei Seiten später, dass Scientology seine Anhänger „vorzugsweise in den

ten Getränkes oder eines Jogurts oder aber auch der „finanzielle Erfolg“ bei der Wahl einer bestimmten Bank oder Versicherung. Ähnlich verhält es sich bei der „Erfolgswerbung“ der Scientology-Organisation, deren berühmte Protagonisten „Erfolg“ in jeder Hinsicht symbolisieren: Aber auch hier kauft man lediglich den „Schlüssel“ zum vermeintlichen Erfolg. Vgl. zu diesen Aspekten insgesamt die „kultur- und zeitkritischen Betrachtungen“ von Haarmann (1992) sowie die Anmerkungen bei Wagner (1985: 84ff).

- 17 Ein Journalist vermerkt zutreffend: „Eine Sekte wie Scientology ist in ihrem diesseitigen Erfolgsstreben, ihrem individualistischen Weltbild, ihrem internen, gnadenlosen Leistungsprinzip und ihrer konzernartigen Struktur ‘moderner’ als jede Kirche“ (Martenstein 1996).

Chefetagen und bei ‚jenen‘ Erfolgreichen, die noch erfolgreicher sein wollen, idealerweise die besonders dynamischen ‚Funktionseliten‘ in den wirtschaftlichen Wachstumsbranchen des tertiären Sektors“ sucht und findet (ebd.: 19, vgl. auch Storck 1997).

Diese mittlerweile im öffentlichen Diskurs weit verbreitete Ansicht bezüglich der primären Zielgruppe scientologischer Bemühungen führt die gesamte Logik der anderweitig entfalteten Argumente *ad absurdum*. Es sei denn, man würde konsequenterweise die These vertreten, dass die Funktionseliten der wirtschaftlichen Wachstumsbranchen, die IT-Experten, die Marketing- und PR-Dienstleister weitgehend als adoleszente, ziel- und orientierungslos umherirrende Modernisierungsverlierer anzusehen seien. Diese Argumentation muss fraglos „vom Kopf auf die Füße gestellt“ werden, denn gerade hier dürften hohe Identifikationsgrade mit der technisch-ökonomischen Seite der modernen Kulturwertperspektive vorliegen. In die gleiche Richtung weist auch die Analyse von Deana Hall, die den über das WISE-Produkt erzielten Rekrutierungserfolg im Bereich des professionellen medizinischen Praxismanagements (in den USA) diskutiert. Auch die dort indirekt angeworbene Klientel (Mediziner) dürfte kaum in einem kulturellen oder gar antimodernistischen Alternativmilieu zu verorten sein (Hall 1998: passim).

Alles in Allem ist die Vorstellung, dass das in Bezug auf die genannten Aspekte explizit und unzweideutig formulierte Angebot der Scientology-Organisation (vgl. z.B.: CSI 1993b: 464ff) tatsächlich eine psychisch labile, sozial orientierungslose und damit eine mehr oder weniger zufällige oder beliebige Klientel anlockt, nicht schlüssig. Es ist im Gegenteil von relativ klaren Interessen und Handlungsorientierungen der potenziellen Klientel auszugehen: Subjektive Interessen an Individualisierungsgütern und/oder materiellem Erfolg sind normalgesellschaftlich erzeugte und normativ erwartete, also kulturwertperspektivisch rationale Interessen. Mit dem scientologischen Produkt ist ein spirituell/kognitiver Weg ausgezeichnet, der ein dezidiert „technischer“ Weg ist. Auch dieser entspricht offenkundig den soziokulturellen Vorgaben einer Gesellschaft, „die ihr Vertrauen auf rationale und technologische Prozesse“ setzt (Wilson 1998b: 124).

Insofern ist die Metapher vom Opfer, das in einen „Zug einsteigt, ohne zu wissen wohin die Reise geht“ (Behnk/Nepodil 1992: 180) nur insofern richtig, als dass die Reise möglicherweise nicht zum subjektiv anvisierten Erfolgs-Ziel führt – und deswegen auch in den allermeisten Fälle zum Nicht-Einstieg oder zum Ausstieg. Sie ist aber nicht zutreffend dahin gehend, dass die „Reisenden“ grundsätzlich keine Vorstellung über

die ausgewiesenen und von ihnen anvisierten Ziele gehabt haben.¹⁸ Das scientologische Wirklichkeitsmodell wird von den potenziellen Scientologen nicht als Ausstiegsoption, sondern als eine Einstiegsoption in, oder als eine Anpassungsoptionen an die „Normalität“ der modernen Gesellschaft betrachtet.

Unter dem Gesichtspunkt der Passungsqualität lässt sich Scientology also nur dann verstehen, wenn man das Phänomen als dezidiert moderne soziale Erscheinung begreift, die ursächlich und in jeder Hinsicht positiv mit den Kulturwerten und den subjektiven Formen des sozialen Handelns in modernen Gesellschaften verknüpft ist. Der relative Erfolg der Scientology-Organisation – die historische Kontinuität, die weite geographische Verbreitung und die vergleichsweise hohe Zahl der Anhänger – beruht auf der Präsentation eines funktionalen Produktes, bei dessen Inanspruchnahme den Kunden vermittelt spezifisch rationalisierter Wissensbestände und daraus abgeleiteten „Lebenshilfetechniken“ Individualitätsgewinne, materieller Nutzen, soziale und kommunikative Kompetenzzuwächse sowie auch die Gewinnung einer ethischen Legitimität für ihr selbstzweckorientiertes Handeln in Aussicht gestellt werden. Dieses Angebot korreliert mit einer gesellschaftlich erzeugten Nachfrage nach den genannten Gütern (materieller Nutzen und Individualitätsgewinne) in der genannten Qualität (Wissenschaft und Technik).¹⁹

Wenn also einerseits die typische Scientology-Klientel „normalen“ gesellschaftlichen Kontexten entstammt und auf der anderen Seite das scientologische Produkt wesentlich als Technologie zur Herstellung oder Verbesserung von individuellen Fähigkeiten beworben wird, mit denen normalgesellschaftlich erzeugte Normalitätserwartungen erfüllt werden können (individuelle Autonomie, materieller Erfolg, ethische Handlungs- und sozial-technische Kommunikationskompetenz, sittliche Kon-

18 Auch über die in jeder Quelle aufgeführten „Reisekosten“ (um im Bild zu bleiben), die tatsächlich immens sein können, werden die Kunden vorab informiert. Zumal diese – wie die „Experten“ zu Recht bemerken – gegen „Vorkasse“ verkauft werden (Abel 1992: 146). Gerade weil das scientologische Produkt teilweise alles andere als billig ist und im Voraus bezahlt werden muss, muss dem modernen *homo oeconomicus*, dem „rationalen Trottel“ (Ken 1999: 76), unterstellt werden, dass eine subjektive Kosten-Nutzenanalyse stattgefunden hat.

19 Dies als „Religion“ zu verstehen, ist zumindest in der WASP-Perspektive kein Widerspruch. Charles Lippy vermerkt zum Buch „God and Mammon in America“ von Robert Wuthnow (New York 1994) die prinzipielle Irrelevanz ausformulierter religiöser oder ethischer Dogmen: „[Americans] expect religion to confirm the rightness of whatever ethical choices they have made, whatever actions they have taken, and whatever attitudes they already hold“ (Lippy 1996: 62).

formität, glückliche Ehen usw.) dann beruht der scientologische Erfolg bei der Rekrutierung seiner Kundschaft wesentlich auf der Passungsqualität von kulturwertperspektivischer „Normalitätsnachfrage“ und scientologischem „Normalitätsangebot“.

3. Über die Möglichkeiten der Gewinnung eines (Scientology-)kritischen Standpunktes

Ein satirisches *bonmot* der Gegenwart besagt, dass die größten Kritiker der Elche früher selber welche gewesen seien – was mit Blick auf die kardinale Bedeutung von Ex-Scientologen für die Devianzkonstruktion nicht völlig unzutreffend ist. Soweit hier aus dieser Devianzkonstruktion allgemeine „Normalitätsvorstellungen“ abgeleitet wurden, muss beachtet bleiben, dass auch diese eine entsprechende Tendenz aufweisen. Es darf mithin nicht übersehen werden, dass die „aggressive Gegnerschaft als eine Form der Betroffenheit im Allgemeinen nur die Kehrseite tendenzieller Anhängerschaft [ist]“ (Frenschkowski 2000: 258).

Diese Anmerkung ist wichtig, wenn man die weltanschaulichen Konvergenzen von scientologischer und normalgesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktion nicht für zufällig halten will.²⁰ Wenn der Theologe Hemminger zudem vermerkt, dass er „glaube“, dass die „tieferen Strukturen der Persönlichkeit“ sich durch „kein weltanschauliches System wesentlich beeinflussen [lassen]“ (1999: 272), dann meint er dies zwar tiefenpsychologisch, also unter der gleichsam scientology- wie auch diskurstypischen Annahme der Existenz einer prä- oder asozialen Persönlichkeit, aber man sollte dieses Argument soziologisch ernst nehmen. In einer soziologisierten Lesart trifft Hemminger insoweit den Kern der Sache, als dass die zentralen Gesellschafts- und Kulturerfahrungen der modernen Menschen – die in hohem Maße nichts anderes als persönlichkeitsprägende weltanschauliche Systemerfahrungen sind – sehr stabile kognitive Orientierungsmuster ausbilden, die eben nicht auf „Knopfdruck“ geändert werden können. Es ist also gar nicht so erstaunlich, dass hinter der scientologischen und der normalgesellschaftlichen Oberflächenrhetorik immer wieder die gleichen kulturwertperspektivischen Rationalisierungsmuster zum Vorschein kommen. Es stellt sich also die Frage, ob oder inwieweit die „normalgesellschaftliche“ Sciento-

20 Auch die meisten mittelbar betroffenen Kronzeugen der Anti-Kult Bewegung (Eltern, Freunde, Arbeitskollegen usw.) entstammen zumeist ähnlichen soziokulturellen Hintergründen, wie die tatsächlich Betroffenen (König 2000: 148), was ein weiterer Grund für die bemerkenswerten weltanschaulichen Rationalisierungsparallelen ist.

logy-Kritik überhaupt Anspruch auf die Verwendung des Begriffes „Kritik“, den „heiligen“ Begriff der aufgeklärten Sozialwissenschaften, erheben kann.

„Kritik“, so kann man es im Brockhaus lesen, sei eine „Auseinandersetzung mit Handlungen, Handlungsnormen und -zielen und der durch diese bestimmten Welt in Form einer distanzierenden Beurteilung oder Prüfung“ (1997: Bd. 8, S. 97). Wenn in dieser Arbeit gezeigt worden ist, dass das scientologische Wirklichkeitsmodell durch „Handlungen, Handlungsnormen und -ziele“ geprägt ist, die in gleicher Bedeutung auch den normalgesellschaftlichen Kontexten prägen, dann erfordert Kritik nicht allein eine Distanzierung vom scientologischen sondern auch eine Distanzierung vom normalgesellschaftlichen Wirklichkeitsmodell.

Dies ist im Rahmen der hochkomplexen Zusammenhänge einer differenzierten modernen Gesellschaft eine vergleichsweise schwierige und komplexe Unternehmung, weil dafür ein Heraustreten aus dem fraglos Gegebenen der gesellschaftlichen Normalität nötig ist. Mit Blick auf den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus gilt die Unausweichlichkeit der modernen Kulturwertperspektive, und besonders ihrer ökonomischen Logik, aber heute mehr denn je. Dies bedeutet auch, dass es für die modernen Subjekte immer schwieriger wird, ihre „selbstverschuldete Unmündigkeit“ (Kant) als eben solche zu erkennen (oder auch nur anzuerkennen), zumal jede echte, also die Rationalitäts-Substanz des modernen gesellschaftlichen Selbstverständnis berührende Kritik dem Vorwurf der Häresie ausgesetzt ist.

Es ist die theologische „Ecke“ des öffentlichen Diskurses, die, wenn man sie aus der Indifferenz des weiteren öffentlichen Diskurses herauslöst, die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeiten einer substantiellen Scientology-Kritik aufzeigt. So haben einige Theologen den „modernistischen“ Nexus der Scientology-Problematik durchaus richtig erkannt. Der Theologe Thiede thematisiert explizit die Moderne als „Ideenlieferant“ für Hubbard und Scientology (1992b: 65ff) und er vermerkt mit Bezug auf die moderne Kulturwertperspektive die asozialen Aspekte einer säkularen Selbstverwirklichung, die im wesentlichen „Selbstproduktion, Selbstentfaltung [und] Selbstursächlichkeit“ bedeute. Weiter heißt es:

„In narzisstischer Selbstherrlichkeit attestiert sich der neuzeitliche Mensch die Fähigkeit, durch seine Eigenleistung etwas Namhaftes aus sich zu machen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechen diesem Selbstbild: Der moderne, technikbetonte Mensch lebt in einer Leistungsgesellschaft. Deren Gesetz lautet: Nur wer etwas leistet, kann sich selber etwas leisten. Mit anderen

Worten: Leistung schafft – umgesetzt über Kapital – Freiheit. Ohne Fleiß kein Preis – ohne Leistung wenig Möglichkeit zur Selbstverwirklichung.“

Die „esoterischen Aufbrüche in der zweiten Hälfte des 20ten Jahrhunderts“ seien in direkter Anknüpfung an die „Voraussetzungen der Moderne“ zu verstehen und „[b]ei Scientology, die gerade im Zusammenhang mit diesem Interesse [der Selbstverwirklichung, G.W.] die Wissenschafts- und Technikbegeisterung des modernen Menschen zu integrieren“ versuchten, sei dies „besonders deutlich“ (Thiede 1992b: 74f).

In dieser kurzen Passage finden sich die kardinalen Aspekte der modernen Kulturwertperspektive als ursächlich für (u.a.) den Erfolg der scientologischen Religion aufgeführt. Dabei ist es einzig der (im Sinne dieser Arbeit) kulturwertperspektivisch „irrrationale“ oder „unmoderne“ Standpunkt einer religiösen Anthropologie und einer, der religiösen „Natur“ des Menschen gerecht werdenden, „wahren“ (christlichen) Religion, von dem aus Scientology als irrationale „Hybris“ verurteilt wird.²¹ Anders formuliert: Es ist die Modernität des scientologischen Wirklichkeitsmodells, die hier als „irrational“ identifiziert wird; aber der Irrationalismus des scientologischen Wirklichkeitsmodells entspricht in theologischer Perspektive nur der Irrrationalität der modernen Kulturwertperspektive.²²

Faktisch befindet sich die christliche Theologie (in den lutherischen und katholischen Traditionen) in der modernen Gesellschaft in einer eher prinzipiellen Frontstellung gegen das „Absolutsetzen von Bereichsrationalitäten“ (Hoffmann 1992a: 67f, vgl. auch Mutschler 1992b: 224), wobei sie diese unter Bezug auf soziologischen Gesellschaftsanalysen zutreffend identifiziert hat: Wissenschaft, Technik, Individualismus, Geld und Macht werden hier als solche indiziert und stehen damit im Zentrum theologischer Kritiken am Habitus moderner Gesellschaften (Hoffmann 1992a: 73). Kardinale Erkenntnis ist hierbei, dass eine Reduktion der Rationalität auf Bereichsrationalitäten eine praktische Vernunft im Sinne Kants ausschließt. Indem die Theologie auch die Axiome der natürlichen Selbstbestimmtheit und der asozialen Selbstverwirklichung nicht teilt und ihr auch die Vorstellung, dass eine ökonomisch ra-

21 Für Thiede handelt es sich bei allen neureligiösen Vergemeinschaftungen um *irrrationale* Reaktionen auf das „langfristig unerträgliche Selbstverständnis des modernen Menschen“ (Thiede 1992b: 75), eine Problematik, die letztlich nur im christlichen Glauben adäquat bewältigt werden könne. Vgl. dazu auch die Stellungnahme der VELKD bei Haack (1991: 297).

22 Kaum eine neuere theologische Scientology-Kritik verzichtet darauf, zugleich auf den „seelisch-moralischen“ Zustand der modernen Gesellschaft hinzuweisen. Vgl.: Hauser, H. (1992: 292); Hemminger (1992b: passim); Liebl (1999: 297f); Thiede (1996: 608).

tionalisierte Lebenswelt das evolutionäre Endstadium menschlicher Vernunftanstrengungen abbildet in gewisser Weise „fremd“ ist, kann sie eine substanziell treffende Scientology-Kritik üben, weil sie von einem tatsächlich *anderen* ideologischen Standpunkt aus formuliert ist.

Und weil sie zuletzt auch nicht daran „glaubt“, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit mit positiven Methoden vollständig beschrieben oder erkannt werden kann, hält sie den idealen Menschen auch nicht für technisch optimierbar – und verschafft sich so den nötigen Abstand sowohl zum scientologischen als auch zum normalgesellschaftlichen Szientismus.²³ Aus der theologischen Kritik wird ersichtlich, dass die Einnahme eines kulturwertperspektivisch irrationalen Standortes gewissermaßen die Voraussetzung einer nicht lediglich symptomatischen Scientology-Kritik ist – und dass eine „echte“ Scientology-Kritik, gegenstandsbedingt, die Form einer substanziellen Kritik der modernen Gesellschaft annehmen muss.

Im säkularen öffentlichen Diskurs, als Repräsentant der „Normalgesellschaft“, müsste eine rationale Kritik also weniger selbstgerechte, als vielmehr selbstreflexive oder selbstkritische Formen annehmen. Solche Formen sind, abgesehen von einigen wenigen Randbemerkungen im besseren Journalismus, bislang nicht zu erkennen – und bei Scientology-Anhängern fehlen sie ohnehin. Das notwendige Mindestmaß an Selbstkritik oder Selbstreflexion wird im öffentlichen Diskurs zumeist durch „moralische Empörung“ kompensiert, die die „Notwendigkeit etwas begreifen zu müssen“ ersetzt (Bolz 2000: 8). Streng genommen mangelt es sowohl den Hubbard-Anhängern wie auch den meisten Protagonisten des öffentlichen Diskurses am Vermögen einen (zeitgemäßen) vernünftigen Standpunkt zu gewinnen, soweit man diesen durch die Fähigkeit der Reflexion auf die modernen Rationalitäten und ihre Binnenbeziehungen gekennzeichnet sehen müsste (vgl. Welsch 1996: 146f, 149ff).

Eine wohlmeinende „Aufklärung“ über die Pseudowissenschaftlichkeit des scientologischen Persönlichkeitstestes ist selbst Pseudoaufklärung, wenn sie nicht über den allgemeinen psycho-medizinischen Aberglauben der objektiven Persönlichkeitsvermessung aufklärt.²⁴ Nicht der Persönlichkeitstest ist die „Ursache“ eines möglichen Scientology-Einstieges. Er ist lediglich das Symptom eines normalgesellschaftlich verbreiteten Glaubens an die Möglichkeit objektiver Persönlichkeitsvermessungen. Vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, in der es als ra-

23 Im Übrigen durchaus nicht, ohne die offensichtlichen Analogien zwischen technischen und magischen, ökonomischen und religiösen Handlungsweisen zu übersehen (Knörzer 1992: 17, Vierling 1994: 11, Wagner 1985: passim).

24 Vgl. z.B. Schneider (1991: passim) und Nepodil (1996 303ff).

tionale und erfolgreiche Werbung gilt zu behaupten, dass „[k]linische Tests zeigen, dass *Perfectionist* [Kosmetikprodukt einer der weltweit größten Produzenten, G.W.] das Erscheinungsbild der Haut sofort um 29 Prozent verbessert“ und zusätzlich „die lichtzerstreuenden Eigenschaften der Haut eine um 70 Prozent optimierte Ausstrahlung [verleihen]- und das sofort“²⁵, fällt aber auch das scientologische Produkt nicht weiter auf.

Die im öffentlichen Diskurs über Scientology nachweisbare Unfähigkeit der Gewinnung einer tatsächlich kritischen oder selbstreflexiven Perspektive ist aber nicht nur die „negative“ Voraussetzung des scientologischen Erfolges. Sie ist ebenso die Voraussetzung des aus handlungstheoretischer Sicht weit größeren Erfolges der Devianzkonstruktion. Tatsächlich ambivalent und damit „Angst“ auslösend wird diese Konstruktion nämlich in jenen normalgesellschaftlichen Kontexten, in denen szientistische Wissens- und Wissenschaftsvorstellungen sowie psychomedizinische Normalitätsvorstellungen vorherrschend sind; in subjektiven Kontexten, in der die liberal-axiomatische Vorstellung einer natürlichen Selbst-Identität des Individuums angenommen wird, die sich unabhängig von der sozialen Wirklichkeit bildet, gleichsam aber zwingend in kognitiver und sittlicher Konformität zur abendländischen Kultur manifestiert; und zuletzt vor dem Hintergrund einer ideologiefrei vorgestellten Mehrheitsrationalität, in der materielle Selbstzweckorientierungen im Rahmen des ideologischen Nukleus ökonomischer Rationalität zur allgemeinen Ethik, i.e. zur Ideologie normativ-ethischer Konsense verschmolzen sind.

Die genannten Kontexte sind idealtypisch vorgestellte, normalgesellschaftliche Kontexte, in denen Scientology tatsächlich ohne denunzierende Aufklärung „unsichtbar“ ist. In diesen greift folglich nicht nur das scientologische Wirklichkeitsmodell, sondern auch das Bedrohungsszenario der Devianzkonstruktion. Eine so verstandene Normalgesellschaft ist tatsächlich nicht gegen eine scientologische „Unterwanderung“ gefeit – wenn es nicht die massiven, auf personenbezogene „Enttarnungen“ von Scientologen gerichteten Stigmatisierungsbemühungen gäbe. Eine personenbezogene De-Scientologisierung von normalgesellschaftlichen Kontexten verändert diese Kontexte freilich ebenso wenig, wie das Pflücken eines Apfels den Apfelbaum gefährdet.

25 Vgl.: <http://www.50plus.at/Default.htm?http%3A//www.50plus.at/beauty/faltencremes.htm> vom 01.12.2003.

Literaturverzeichnis

Entgegen der wissenschaftlichen Gepflogenheiten wurden die Titel „*Hubbard 1950*“ bis einschließlich „*Hubbard 1973*“ im Text der Arbeit nach den Jahren der Erstveröffentlichung zitiert. Die tatsächlich benutzten Quellen finden sich im Folgenden unter den jeweiligen Kurztiteln.

Es gibt mehrere Gründe zur Rechtfertigung dieser Vorgehensweise. So kam es in dieser Arbeit nicht auf graduelle Unterschiede verschiedener Ausgaben und Auflagen der Hubbardschen Schriften an. Angesichts von teilweise Dutzenden von Auflagen einzelner Werke, in oft unterschiedlicher Erscheinungsformen (als Sonderauflagen, als Geschenkausgaben usw.), in einer Vielzahl von Überarbeitungen, in allen internationalen Sprachen und in unterschiedlichen nationalen Übersetzungen sowie der scientologischen Gepflogenheit der Um-, Rück- und Vordatierung verschiedener Schriften im Zusammenhang von Copyright-Änderungen, stellt dies schon für ein einziges Werk eine nicht zu unterschätzende Aufgabe dar. Sehr wohl kam es in dieser Arbeit aber auf die historischen Entstehungskontexte und die Chronologie der Themen- und Ideologieentwicklung an, weshalb es sinnvoll erschien, bei den genannten Schriften aus Orientierungsgründen im Fließtext das Jahr der Erstveröffentlichung anzugeben.

Dass zum Zwecke der korrekten Zitierweise keine Erstausgaben benutzt wurden, ist dem Umstand geschuldet, dass es in Deutschland unmöglich ist, auch nur eine einzige Erstausgabe der genannten Schriften zu finden. Schon die Aquisie späterer Auflagen stellt sich als schwerwiegendes Problem dar, weil nicht nur öffentliche Bibliotheken, sondern auch ein Großteil der Universitätsbibliotheken (zum Beispiel in Niedersachsen) auf politische Empfehlung des Landes veranlasst wurden, der Öffentlichkeit keine Scientology-Materialien zugänglich zu machen (vgl. auch Frenschkowski 2000: 259f). Auch der Buchhandel folgt im Regelfall der Empfehlung des Börsenvereins des deutschen Buchhandels und bestellt keine Scientology-Bücher.

A) Primärliteratur – Scientology

ABLE 2000

Association for Better Living and Education (<http://www.able.org> vom 19.05.2000).

Brücke 1998

L. Ron Hubbard Library (Hrsg.): Die Brücke zur völligen Freiheit. Scientology-Klassifizierungs-, Graduierungs- und Bewusstseinskarte der Stufen und Zertifikate. Ohne Ort [Los Angeles] 1983/1993/1998. Beilage von CSI 1998a.

CCHR 2003

Citizens Commission on Human Rights: What ist CCHR? Zitiert nach: <http://www.cchr.org/what/page01.htm> v. 21.01.2004).

Criminon 2000

Criminon. Zitiert nach: <http://www.criminon.org> vom 19.05.2000.

CS 1972

Church of Scientology (Hrsg.): Scientology. The Other Case. Ohne Ort 1972.

CS 1973a

Church of Scientology (Hrsg.): „Let my people..“ a Comparison of Statements Made by the Nazis against the Jews, and the Utterance of Politicians in the State of Victoria Concerning Scientology. Ohne Ort 1973.

CS 1973b

Church of Scientology (Hrsg.): „Whatever Happend to Adelaide.“ A Report on the Select Committee on the Scientology (Prohibition) Act. To the Gouvernement and People of South Australia. Ohne Ort 1973.

CS-AOSH 1989

Church of Scientology AOSH EU & CLO EU Branch, CMU EU (Hrsg.): Es ist an der Zeit, Ihr Leben zu verbessern. Ihr Führer für die Dienste der Scientology. Kopenhagen 1989.

CSC 1978a

Church of Scientology of California (Hrsg.): Scientology: Documenting the Truth. Los Angeles 1978.

CSC 1978b

Church of Scientology of California (Hrsg.): What is Scientology? Based on the works of L. Ron Hubbard. Founder of Dianetics and Scientology. Los Angeles 1978.

CSC-WW 1973

Church of Scientology of California, World Wide (Hrsg.): Der Hintergrund und die Zeremonien der Scientology Kirche. Feldafing 1973.

CSI 1989

Church of Scientology International (Hrsg.): Can We Ever Be Friends? An Appeal by Ministers of the Church of Scientology to Reconcile Former Friends and Family. Los Angeles 1989.

CSI 1990a

Church of Scientology International (Hrsg.): L. Ron Hubbard. Der Autor und sein Werk. Kopenhagen 1990.

CSI 1990b

Church of Scientology International (Hrsg.): The Key to Life Course Books. Los Angeles 1990.

CSI 1990c

Church of Scientology International (Hrsg.): Clear Body, Clear Mind: The Effective Purification Programm. Ohne Ort u. J. [1990].

CSI 1990d

Church of Scientology International (Hrsg.): Das grundlegende Bilderbuch der Scientology. Gegründet auf die Werke von L. Ron Hubbard. Los Angeles 1990.

CSI 1992a

Church of Scientology International (Hrsg.): Der Schlüssel zu persönlichem Glück, Erfolg und Zufriedenheit. Scientology. Seminare für ein besseres Leben. Ohne Ort 1992.

CSI 1992b

Church of Scientology International (Hrsg.): Aktive Hilfe für die Gesellschaft. Ohne Ort 1992.

CSI 1993a

Church of Scientology International: Hass und Propaganda. Sanktioniert und betrieben von Medien und Behörden. Los Angeles 1993.

CSI 1993b

Church of Scientology International (Hrsg.): Was ist Scientology. Zusammengestellt von Mitarbeitern der Church of Scientology International Kopenhagen. Ohne Ort [Kopenhagen] 1993.

CSI 1994

Church of Scientology International (Hrsg.): Das Scientology Handbuch. Kopenhagen 1994.

CSI 1995a

Church of Scientology International (Hrsg.): Der Menschfreund. Der Weg zur Selbstachtung. Von den Freunden Rons zusammengestellt. Ohne Ort 1995.

CSI 1995b

Church of Scientology International (Hrsg.): L. Ron Hubbard. Ein Portrait. Ohne Ort (Los Angeles) 1995.

CSI 1996

Church of Scientology International (Hrsg.): Die Fakten hinter den Schlagzeilen. Los Angeles 1996.

CSI 1998a

Church of Scientology International (Hrsg.): Lehre und Ausübung einer modernen Religion. Scientology. Ein Überblick aus religionswissenschaftlicher Sicht. Vorgestellt von der Church of Scientology International. Kopenhagen 1998.

CSI 1998b

Church of Scientology International (Hrsg.): Vom Rechtsstaat zur Inquisition. Hinter den Kulissen der Bonner Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen.“ 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Los Angeles 1998.

CSI 2000a

Was ist Scientology? Internetausgabe. [Zahlenmaterial einschl. 1997]. Zitiert nach: <http://wasist.scientology.de/html/part11/chp33/> vom 16.05.2000

CSI 2000b

Demographic and Statistical Facts About Scientology <http://www.scientology.org/heritage/heriteng/dmografx/27-exps.htm> vom 12.05.2000

CSI 2000c

Church of Scientology International (Hrsg.): Was Scientologen über Scientology sagen. Los Angeles 2000.

Freiheit →

siehe unten: **Zeitschriften**

HCO-B 1979

New Era Publications ApS (Hrsg.): HCO Bulletins for 1980. December 1979 – 15. May 1980 Kopenhagen 1983.

HCO-B 1980

New Era Publications ApS (Hrsg.): HCO Bulletins for 1980. 16 May – December 1980 Kopenhagen 1983.

HCO-B 1981

New Era Publications International ApS (Hrsg.): HCO Bulletins 1981. January – December (including the issues which were revised or reissued in 1981) (Updated until November 1981) Kopenhagen 1985.

HCO-B 1982/83

New Era Publications International ApS (Hrsg.): HCO Bulletins 1982 – 1983. (Including the issues which were revised or reissued in 1982 & 1983) (Updated in February 1986) Kopenhagen 1986.

HCO-B 1984

New Era Publications International (Hrsg.): HCO Bulletins 1984. (Including the issues which were Revised or Reissued in 1984) Kopenhagen 1985.

HDRF 1951

Hubbard Dianetic Research Foundation (Hrsg.): Dianetic Processing. A Brief Survey of Research Projects and Preliminary Results by Dalmyra Ibanez u.a. New Jersey u.a. 1951.

Hubbard 1950a

Hubbard, L. Ron: Dianetik. Der Leitfaden für den menschlichen Verstand. Dreieich 1990.

Hubbard 1950b

Hubbard, L. Ron: Dianetik: Die Entwicklung einer Wissenschaft. [*Dianetics: The Evolution of a Science*] Kopenhagen 1992.

Hubbard 1951a

Hubbard, L. Ron: Notes on the Lectures. California Series, Fall 1950. Fifth Edition. Letchworth, Hertfordshire (The Garden City Press Limited) 1968.

Hubbard 1951b

Hubbard, L. Ron: Science of Survival. Prediction of Human Behaviour. 11th Printing. Leicester 1968.

Hubbard 1951b: I

Hubbard L. Ron: The Dynamics of Behaviour. Erster Teil von Hubbard 1951b. Alle Angaben ebd.

Hubbard 1951b: II

Hubbard, L. Ron: Dianetic Processing. Zweiter Teil von Hubbard 1951b. Alle Angaben ebd.

Hubbard 1951c

Hubbard, L. Ron: Selbstanalyse. [*Self Analysis*] Kopenhagen 1976.

Hubbard 1951d

Hubbard, L. Ron: Die Axiome der Dianetik. [*The Axioms of Dianetics*] Ohne Ort u. Jahr.

Hubbard 1951e

Hubbard, L. Ron: Child Dianetics. Dianetic Processing for Children Compiled from the research and lecture materials of L. Ron Hubbard by the staff of the Hubbard Research Foundation. 5th edition, Letchworth 1968.

Hubbard 1951f

Hubbard, L. Ron: Advanced Procedure and Axioms. Zweites Reprint der ersten Hardcover-Edition. Los Angeles 1974.

Hubbard 1951g

Hubbard, L. Ron: Handbook for Preclears. 9th Printing. Los Angeles 1976.

Hubbard 1951h

Hubbard, L. Ron: Dianetics: The Original Thesis. [Reprint der überarbeiteten 5. Aufl. 1976] Los Angeles 1977.

Hubbard 1952a

Hubbard, L. Ron: Die Dynamiken und die Tonskala. Technik 80. [*Dynamics and the Ton Scale*] Kopenhagen 1980. (= Heft 29 des Kurses für professionelle Auditoren.)

Hubbard 1952b

Hubbard, L. Ron: Scientology 8-80. The Discovery and Increase of Life Energy in the Genus Homo Sapiens (vermutlich 3. Aufl.). Kopenhagen 1979.

Hubbard 1952c

Hubbard, L. Ron: A History of Man. A List and Description of the Principal Incidents to be Found in a Human Being. (vermutlich 4. Auflage) Kopenhagen 1988.

Hubbard 1953a

Hubbard, L. Ron: Scientology 8-8008. 9th Printing. Los Angeles 1974.

Hubbard 1953b

Hubbard, L. Ron: How To Live Though An Executive. Communications Manual. 2nd reprint from 7th Edition 1974. Los Angeles (Publications Organization U.S.) 1976.

Hubbard 1954

Hubbard, L. Ron: The Phoenix Lectures The Celebrated Lecture Series Given by L. Ron Hubbard to the Professional Course, Phoenix Arizona, in July 1954, Compiled into Book Form by the Editorial Staff of Publications Organizations World Wide Letchworth/Hertfordshire 1968.

Hubbard 1955a

Hubbard, L. Ron: The Creation of Human Ability. 4th Reprint. A Handbook for Scientologists. Letchworth, Hertfordshire 1968.

Hubbard 1955b

Hubbard, L. Ron: Dianetics 55! Kopenhagen 1983.

Hubbard 1956a

Hubbard, L. Ron: Scientology. The Fundamentals of Thought. [ohne Auflagenzahl] Los Angeles 1988.

Hubbard 1956b

Hubbard, L. Ron: Die Probleme der Arbeit. Scientology angewandt auf den Bereich des Alltags. 2. Aufl. [*The Problems of Work. Scientology Applied to the Work-a-Day World*] Kopenhagen 1974.

Hubbard 1957a

Hubbard, L. Ron: Alles über radioaktive Strahlung. Von einem Kernphysiker und einem Arzt. [*All About Radiation. By a Nuclear Physicist and a Medical Doctor*] 1980.

Hubbard 1957b

Hubbard, L. Ron: Scientology: Clear Procedure. Issue One. Kopenhagen o.J. [1979].

Hubbard 1957c

Hubbard, L. Ron: Control and the Mechanics of S.C.S. (vermutlich 4. Aufl). Edinburgh 1968.

Hubbard 1960

Hubbard, L. Ron: Haben Sie vor diesem Leben gelebt? Eine wissenschaftliche Untersuchung. Eine Studie über den Tod und den Nachweis früherer Leben. [*Have You Lived Before this Life? A Scientific survey*]. Kopenhagen 1979.

Hubbard 1961

Hubbard, L. Ron: Wesentliches über das E-Meter. [*E-Meter Essentials*] Kopenhagen (New Era Publications ApS) 1982.

Hubbard 1964

The Book of Case Remedies. A Manual Covering Preclear Difficulties and their Remedies. Revised and Reprinted, Los Angeles 1977.

Hubbard 1965a

Hubbard, L. Ron: Scientology. Eine neue Sicht des Lebens. [*Scientology. A New Slant of Life*]. Kopenhagen 1979.

Hubbard 1965b

Hubbard, L. Ron: Das Buch der E-Meter-Übungen. Grundlegende Übungen von L. Ron. Hubbard. Zusammengestellt von Mary Sue Hubbard. 3. Aufl. [*The Book of E-Meter Drills. Basic Drills by L. Ron Hubbard compiled by Mary Sue Hubbard*] Kopenhagen 1979.

Hubbard 1966

Hubbard, L. Ron: Das einführende E-Meter Buch. Zusammengestellt aus Vorträgen und Demonstrationen von L. Ron Hubbard. [*The Book Introducing the E-Meter. Photographed and Compiled from the Lectures and Demonstrations of L. Ron Hubbard*] Kopenhagen 1979.

Hubbard 1968

Hubbard, L. Ron: Einführung in die Ethik der Scientology. [*Introduction to Scientology Ethics*] Kopenhagen 1980.

Hubbard 1970

Hubbard, L. Ron: Scientology 0-8. The Book of Basics. 6th American edition. Los Angeles 1976.

Hubbard 1973

Hubbard, L. Ron: Mission into Time. Kopenhagen 1973.

Hubbard 1974

Hubbard, L. Ron: Hymn of Asia. Los Angeles 1974.

Hubbard 1975a

Hubbard, L. Ron: Dianetics Today. Second Printing. Los Angeles 1975.

Hubbard 1975b

Hubbard, L. Ron: Dianetics and Scientology. Technical Dictionary. 2nd Printing. Los Angeles 1975.

Hubbard 1976a

Hubbard, L. Ron: Das Handbuch für den ehrenamtlichen Geistlichen. [*The Volunteer Minister's Handbook*] Kopenhagen 1980.

Hubbard 1976b

Hubbard, L. Ron: The Management Series 1970 – 1974 (First published 1974, updated to 26. April 1975; Reprint 1976) [Data Series, Public Relations Series, Personnel Series, Organizing series, Finance Series, Executive Series, Establishment Officer Series] Los Angeles 1976.

Hubbard 1976c

Hubbard, L. Ron: Modern Management Technology Defined. Hubbards Dictionary of Administration and Management. Los Angeles 1976.

Hubbard 1977a

Hubbard, L. Ron: Fachwortsammlung für Dianetics und Scientology. 3. Aufl. Kopenhagen 1979.

Hubbard 1977b

Hubbard L. Ron: Revolt in the Stars. Unveröffentlichtes Manuskript, Ohne Ort, Ohne Jahr. (1977).

Hubbard 1979a

Hubbard, L. Ron: Hubbard Dianetik-Kurs der neuen Ära Kopenhagen 1979.

Hubbard 1979b

Hubbard, L. Ron: Scientology. Group Auditor's Handbook (2 volumes) second edition. Los Angeles 1979.

Hubbard 1980

Hubbard, L. Ron: Hubbard-Solo-Auditier-Kurs. Kopenhagen 1980.

Hubbard 1981

Hubbard, L. Ron: Der Weg zum Glücklichein. De-Luxe-Geschenkausgabe. Herausgegeben von Author Services, Inc. Hollywood 1988.

Hubbard 1982a

Hubbard, L. Ron: The Second Dynamic. Compiled from the Works of L. Ron Hubbard. 4th Printing. Kopenhagen 1982.

Hubbard 1982b

Hubbard, L. Ron: Der neue Hubbard-Solo-Auditier-Kurs. Kopenhagen 1982.

Hubbard 1983a

Hubbard, L. Ron: Der Studenten-Hat. Kopenhagen 1983.

Hubbard 1983b

Hubbard, L. Ron: Der professionelle Hubbard-TR-Kurs. Kopenhagen 1983.

Hubbard 1983c

Hubbard, L. Ron: Ergänzungs-Studierpack zum Scientology Stufe 0. Standard-Akademie von L. Ron Hubbard Kopenhagen 1983.

Hubbard 1983d

Hubbard, L. Ron: Ergänzungs-Studierpack zum Scientology Stufe 1 Standard Akademie von L. Ron Hubbard Kopenhagen 1983.

Hubbard 1983e

Hubbard, L. Ron: Ergänzungs-Studierpack zum Scientology Stufe 2. Standard-Akademie von L. Ron Hubbard Kopenhagen 1983.

Hubbard 1983f

Hubbard, L. Ron: Ergänzungs-Studierpack zum Scientology Stufe 3 Standard-Akademie von L. Ron Hubbard Kopenhagen 1983.

Hubbard 1983g

Hubbard, L. Ron: Der Auditorenkurs für den Rundown fürs Glücklichein. Kopenhagen 1983.

Hubbard 1983h

Hubbard, L. Ron: Dianetik. Die ursprüngliche These. Erste Auflage in Deutsch, Kopenhagen 1983.

Hubbard 1988

Hubbard, L. Ron: Scientology 0-8. The Book of Basics [stark erweiterte Fassung von Hubbard 1970]. Kopenhagen 1988.

Hubbard 1995

Hubbard L. Ron: Ethik, Recht und Zivilisation. Ohne Ort 1995.

Hubbard, MS 1974

Hubbard, Mary Sue: Marriage Hats. Kopenhagen (Publications Department A/S) 1974.

IAS 2000

The International Association of Scientologists. http://www.scientology.org/p_jpg/world/worldeng/22/22-idx.htm vom 19.05.2000

Justice 1959

Hubbard, L. Ron: Manual of Justice. Hubbard Communications Office. London 1959. Zitiert nach: http://www.xenu.net/archive/go/man_just.htm v. 5.5.2003

KSW 1980

Hubbard, L. Ron (Hrsg.): „Keep Scientology Working.“ Die Serie: „Die Funktionsfähigkeit der Scientology erhalten“ Kopenhagen (New Era Publications) 1980.

KVPM 1995a

Psychiatrie: Zerstörung der Moral. Der große Betrug unter dem Deckmantel der Hilfe. Eine Veröffentlichung der Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte als eine Information für die Öffentlichkeit. Ohne Ort [Hamburg] 1995.

KVPM 1995b

Psychiatrie. Ihr Opfer: Die ältere Generation. Eine Veröffentlichung der Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte als eine Information für die Öffentlichkeit Ohne Ort [Hamburg] 1995.

KVPM 1995c

Psychiatrie. Die Unterminierung der Gerechtigkeit. Eine Veröffentlichung der Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte als eine Information für die Öffentlichkeit. Ohne Ort [Hamburg] 1995.

KVPM 1995d

Psychiatrische Vergewaltigung. Im Namen der Behandlung. Eine Veröffentlichung der Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte als eine Information für die Öffentlichkeit. Ohne Ort [Hamburg] 1995.

KVPM 2003

„Psychiatrischer Betrug. Fabrizierter Rassismus. Herausgegeben von der „Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte.“ Ohne Ort u. Jahr. Zitiert nach: <http://www.cchr.org/racism/gerver/toc.htm> vom 7.03.2003.

LRH-L 1990

L. Ron Hubbard Library (Hrsg.): L. Ron Hubbard. Eine Einführung in die Scientology. Video-Ausgabe eines Interviews von 1966. Ohne Ort [Los Angeles] 1990.

LRH-L 1999

L. Ron Hubbard Library (Hrsg.): Ursprung, Geistliches Amt, Zeremonien & Predigten der Scientology-Religion. Kopenhagen 1999.

Manual 1991

O.V. [L. Ron Hubbard]: Brainwashing. A Synthesis of the Russian Textbook of Psychopolitics. The Foundation of Human Understanding. Zitiert nach: <http://land.netonecom.net/tlp/ref/brainwsh.shtml> vom 29.4.2003.

Narconon 2000

Narconon. <http://www.narconon.org> vom 19.05.2000

OEC 1976

Church of Scientology of California (Hrsg.): The Organization Executive Course. An Encyclopedia of Scientology Policy. (8 Volumes). Second Printing Los Angeles 1976.

- **OEC-0**

Hubbard, L. Ron: Basic Staff [Volume 0 von OEC 1976].

- **OEC-I**

Hubbard, L. Ron: HCO Division [Volume 1 von OEC 1976].

- **OEC-II**

Hubbard, L. Ron: HCO Dissemination Division [Volume 2 von OEC 1976].

- **OEC-III**
Hubbard, L. Ron: Treasury Division [Volume 3 von OEC 1976].
 - **OEC-IV**
Hubbard, L. Ron: Technical Division [Volume 4 von OEC 1976].
 - **OEC-V**
Hubbard, L. Ron: Qualifications Division [Volume 5 von OEC 1976].
 - **OEC-VI**
Hubbard, L. Ron: Distribution Division [Volume 6 von OEC 1976].
 - **OEC-VII**
Hubbard, L. Ron: Executive Division [Volume 7 von OEC 1976].
- SAO 2000**
Scientology Advanced Organizations. <http://www.scientology.de/world/worldeng.corp/ao.htm> vom 19.05.2000.
- SK-HH 1990**
Riedl, Franz, Helmut Blöbbaum und Georg Stoffel: Was ist Scientology. Fragen und Antworten. Hamburg 1990.
- SKD 1973a**
Scientology Kirche Deutschland (Hrsg.): Dokumentierte Richtigstellung des Berichtes des Bundeskriminalamtes an den Herrn Bundesminister des Innern vom 8. März 1973. Ohne Ort (München) 1973.
- SKD 1973b**
Scientology Kirche Deutschland (Hrsg.): Glaube und religiöses Brauchtum der Scientology-Kirche. München 1973.
- SKD 1974a**
Ostertag, Martin (Hrsg.): O.T. [diverse Mitteilungen des Presse-Büros der Scientology Kirche Deutschland e.V. München] München 1974.
- SKD 1974b**
Scientology Kirche Deutschland (Hrsg.): Der Klerus der Scientology-Kirche. München 1974.
- SKD 1974c**
Scientology Kirche Deutschland (Hrsg.): Kultus und Dogmatik der Scientology Kirche in Deutschland. München 1974.
- SKD 1975**
Scientology Kirche Deutschland (Hrsg.): Scientology ... eine Religion. Ausführungen über den Hintergrund und die Lehren sowie ihre Anerkennung als religiöse Gemeinschaft. München 1975.
- SKD 1976**
Scientology Kirche Deutschland – Guardian Office (Hrsg.): Die Unentbehrlichkeit der Scientology. Ohne Ort [München] 1976.

SKD 1979

Scientology Kirche Deutschland (Hrsg.): O.T. [Stellungnahmen, Gutachten und Materialien] München 1979.

SKD 2003

Scientology Kirche Deutschland: Deutsche Gerichtsurteile zu Scientology 1978 bis 2002. Zitiert nach: <http://www.menschenrechtsbuero.de/pdf/gerichtsurteile1978bis2002.pdf> vom 20.02.2004.

TB 1979

Church of Scientology of California (Hrsg.): The Technical Bulletins of Dianetics and Scientology by L. Ron Hubbard, Founder of Dianetics and Scientology. Volume I – XII, 1950 – 1979. Los Angeles 1979-.

WISE 2000a

Benefits. Zitiert nach: <http://www.scientologie.dk/wis/wisger/26/26-benefit.htm> vom 16.05.2000

WISE 2000b

Trademarks. Zitiert nach: <http://www.wise.org/tmnotice.htm> vom 16.05.2000

Zeitschriften (Scientologische Periodika)

Eine exakte Übersicht über die Anzahl der dianetischen und scientologischen Periodika ist kaum möglich, da viele von ihnen lokale Ausgaben waren oder sind und ihre Lebensdauer vor allem in den Anfangsjahren oft nur kurz war. Schon Wallis nennt 18 Periodika (1976a: 272), von denen aber gegenwärtig keines mehr, zumindest nicht im offiziellen Namen der Scientology-Organisation, erscheint.

Die scientologischen Periodika der Gegenwart haben oft Flugblattcharakter und sie ähneln typischen Verbands- oder Organisationsverlautbarungen. Das heißt: Sie sind reine Werbe-/Informationsschriften ohne bedeutsamen Inhalt. Hubbard selbst hat festgelegt, dass Zeitschriften und Magazine keinen Inhalt haben sollten und nur den Zweck der Werbung und der Andeutung verfolgen: „Magazines do not carry the item itself. People do not respect things issued in magazines. They respect the same things in books“ (Hubbard 1976c: 316). Vgl. auch: „Magazine Policy“, HCO PL v. 24.11.1958 in OEC-II: 127 sowie die über 20 gesonderten Policies in Bezug auf Erscheinungsform, Veröffentlichungsdesign, Inhalt (usw.) der scientologischen Werbemedien (i.e. der Zeitschriften und Magazine) in OEC-II: 128-153.

So enthalten die scientologischen Zeitschriften, neben vielen Fragmenten aus Hubbards Schriften, vorwiegend Berichte und Dokumentationen über die eigenen Aktivitäten oder Vorgänge, die diese betreffen. Angesicht dieser Tatsache, kann sich ein mögliches Forschungsinteresse allenfalls über die in den großen US-Magazinen (*Advance!*, *Auditor*, *Celebrity*, *Freewinds*, *Prosperity*, *Source*, *Impact* usw.) veröffentlichten, aber nicht

überprüfbar, Statistiken entfalten, vgl. <http://www.truthaboutscientology.com/stats/> vom 12.11.2003 und <http://www.scientology-lies.com/newfiles.html> vom 22.12.2004.

Für diese Arbeit wurde einzig die Zeitschrift Freiheit [Freiheit] systematisch zur Kenntnis genommen, da es sich dabei (neben *Celebrity International*) um die gegenwärtig einzige überregionale und (mehr oder weniger) regelmäßig erscheinende Zeitschrift der Scientology-Organisation in Deutschland handelt. Daneben wurden Hubbard-Artikel aus früheren Zeitschriften – besonders: *Ability*, *Dianetic Auditor's Bulletin* [DAB], *Journal of Scientology* [JoS] und *Professional Auditor's Bulletin* [PAB] – rezipiert, die in den scientologischen Sammelwerken veröffentlicht sind. Für weitere (unregelmäßige und lokale) Publikation, siehe Frenschkowski 1999a (Literatur, Auswahl, Pkt. 2).

B) Primärliteratur – Öffentlicher Diskurs

Abel 1992

Abel, Ralf Bernd: Angriff auf die Demokratie. Scientology, die Gerichte und der Staat. In: Jörg Herrmann (Hrsg.): Mission mit allen Mitteln. Der Scientology-Konzern auf Seelenfang. 2. Aufl. Reinbeck bei Hamburg 1992. S. 138 – 149.

Abel 1996a

Abel, Ralf Bernd: Die Entwicklung der Rechtssprechung zu neuen Glaubensgemeinschaften. In: Neue Juristische Wochenschrift [NJW], Jg. 1996, H. 2, S. 91ff.

Abel 1996b

Abel, Ralf Bernd: Gutachtliche Stellungnahme zu der Frage „Ist das Menschen- und Gesellschaftsbild der Scientology-Organisation vereinbar mit der Werte- und Rechtsordnung des Grundgesetzes?“ erstellt im Auftrag der Ministerpräsidentin des Landes Schleswig-Holstein. Ohne Ort 1996.

Abel 1998a

Abel, Ralf Bernd: Die Scientology-Organisation aus deutscher Sicht. In: Beckstein 1998, S. 45 – 53.

Abel 1998b

Abel, Ralf Bernd: Bekannt durch aggressives Prozessieren. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 6.

Abel 1998c

Abel, Ralf Bernd: Rechtliche Reaktionen auf die Aktivitäten neuer Glaubensgemeinschaften. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 5.

Abel 1999

Abel, Ralf Bernd: Eine Frage der juristischen Tradition. In: Kruchem 1999, S. 204 – 224.

Abel 2001

Abel, Ralf Bernd: Die Entwicklung der Rechtsprechung zu neueren Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften. In: Neue Juristische Wochenschrift, Jg. 2001, S. 410 – 419.

ABI 1981

Heinemann, Ingo: Aus der Schule in die Sekte: Wie die Scientology-Kirche mit Hilfe einer Tarnorganisation um Nachwuchs wirbt. Beschreibung des Vereins ZIEL, Zentrum für individuelles und effektives Lernen. Stuttgart 1981.

ABI 1997

o.V.: Scientology. Ein internationaler Wirtschaftskonzern und seine Tarnstrategien [teilweise identisch mit Heinemann 1979] Stuttgart 1997.

Adler 1998a

Adler, Katrin: Entläßt das Zeitalter der Vernunft seine Kinder? In: Das Parlament, 48.Jg (1998), Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 1.

Adler 1998b

Adler, Katrin: Toleranz und Neutralität. Religionsfreiheit stand nie zur Debatte. In: Das Parlament, 48.Jg (1998), Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S.1.

Aichelin 1978

Aichelin, Helmut: Moderne Jugendreligionen – Hintergründe, Fragen, Antworten. Eine Informationshilfe aus kirchlicher Sicht. Kassel o.J. (1978).

Albers 1992

Albers, Volker: Vom Science-Fiction Autor zum Sektenguru. In: Herrmann 1992, S. 51 – 64.

Albert 1997

Albert, Helmut: Beobachtung der Scientology-Organisation durch die Verfassungsschutzbehörden? In: Die öffentliche Verwaltung, Jg. 1997, H. 19, S. 810 – 816.

Alberts 1999

Alberts, Hans: In Deutschland gibt es keine Diskriminierungsverbotskultur. In: Kruchem 1999. S. 232 – 242.

Anderson 1965

Anderson, Kevin Victor: Report of the Board of Enquiry into Scientology. Vicoria 1965. Zitiert nach: <http://www.cs.cmu.edu/People/dst/Library/Shelf/anderson/> vom 15.06.1998.

Anonymus 1993

Anonymus: Entkommen. Eine Ex-Scientologin erzählt. Reinbeck bei Hamburg 1993.

Armstrong 1997

Armstrong, Gerry: Declaration of Gerry Armstrong [United States District Court for the Northern District of California, Religious Technology Center vs. Grady Ward, H.Keith Hanson and Denis Erlich, Case No's C-96-20207 RMW, C-96-20091 RMW, C-96-20271 RMW]. Vgl. <http://home.icon.fi/~marina/1stpersn/armstr01.htm> vom 29.05.1998. Zitiert nach: Armstrong declaration (courtesy Tilman Hausherr), A.R.S. (Tue, 28 Jan 1997 23:30:41).

Ascalon 1995

Ascalon, Eric J.: Dangerous Science: The Church of Scientology's Holy War against Critics [first published in: The American Jurist, November 1995, Vol. 9, No. 2] Zitiert nach: <http://www.lermanet.com/cos/aujurist.html> vom 29.05.1998.

Atack 1990

Atack, John: A Piece of Blue Sky. Scientology, Dianetics and Hubbard Exposed. New York 1990.

BadZ 1991

O.V.: Scientology-Mitglied gegen „Unvereinbarkeitsklausel. Unternehmer bezeichnet CDU-Beschluss als „unchristlich“. In: Badische Zeitung (Freiburger Stadttausgabe) vom 16.12.91, S. 17.

Baehren 2000

Baehren, Lars: Die Scientology-Organisation in der deutschen Rechtsprechung. Sammlung von Gerichtsurteilen und juristischen Artikeln. Zitiert nach: <http://www.uni-bonn.de/~uzs1dc/scientology/Rechtsprechung.pdf> vom 20.01. 2004.

BAGE 1995

Bundesarbeitsgericht: Religionsgemeinschaftseigenschaft von Scientology. Beschluss vom 22.3.1995; 5 AZB 21/94.

Bartels 1997

Bartels, Hans-Peter: Macht über Menschen. Scientology ist keine religiöse Sekte, sondern ein neuer Typ des politischen Extremismus. In: ZEITPunkte 4/97, S. 44 – 46.

Bauhofer u.a. 1996

Bauhofer, Stefan, Pierre-H. Bolle und Volker Dittmann (Hrsg.): Sekten und Okkultismus. Kriminologische Aspekte [Reihe Kriminologie. 14]. Chur 1996.

Baumgartner 1992

Baumgartner, Matthias: Das Menschenbild von Scientology. In: Valentin/Knaup 1992, S. 133 – 143.

Baumhögger 1996

Baumhögger, Goswin: Scientology – ein Problem für Buddhisten? In: Lotusblätter Nr. 1/1996, S. 59 – 61.

Beckstein 1998

Beckstein, Günther u.a. (Hrsg.): Wie umgehen mit Scientology? Ein internationaler Vergleich. Sankt Augustin 1998. (Interne Studie Nr. 152) S. 55 – 62.

Beckstein 1998a

Beckstein, Günther: Scientology: Eine Herausforderung für die wehrhafte Demokratie. In: Beckstein 1998a, S. 55 – 62

Beckstein 1998b

Beckstein, Günther: Das Neutralitätsgebot wird nicht verletzt. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S.4.

Beckstein 1999

Beckstein, Günther: Wir werden uns davor schützen, unterwandert zu werden. In: Kruchem 1999. S. 115 – 121.

Beecher/Willingham 1951

Beecher, Willard; Willingham, Calder: Boiled Engramms. An Elegy to Dianetics. In: American Mercury, August 1951. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e510801.htm> vom 11.2.2003

Behar 1991

Behar, Richard: The Thriving Cult of Greed and Power. Time Magazine May 6, 1991, S. 50ff. Zitiert nach: <http://www.cs.cmu.edu/~dst/Fishman/time-behar.html> vom 02.03.1998.

Behnk 1992

Behnk, Wolfgang: Thetan ist uns heilig. Streitgespräch in der deutschen Scientology-Zentrale. In: Evangelische Kommentare, 25. Jg. (1992), H. 5, S. 287 – 289.

Behnk 1996

Behnk, Wolfgang: Faszination oder Illusion? Über die Akzeptanz von Sekten und Psychogruppen in der Gesellschaft. In: Politische Studien, 47. Jg. (1996), H. 346, S. 6 – 26.

Behnk/Nepodil 1992

Behnk, Wolfgang und Norbert Nepodil : Scientology – Ein ideologisches System der Verblendung. In: Herrmann 1992, S. 174 – 188.

Berger/Hexel 1981

Berger, Herbert und Peter C. Hexel: Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der „Jugendreligionen“. Band I. Eine Grundlagenstudie aus der Sicht der betroffenen jugendlichen Mitglieder, deren Eltern und Freunde sowie ehemaliger Mitglieder untersucht bei Anada Marga, Divine Light

Mission, Scientology, Vereinigungskirche. Unter Mitarbeit von Waltraud Frotzler und Werner Laudenbach [Als Manuskript gedruckt] Wien 1981.

Bergner 1977

Bergner, Hans Peter: Fanatismus und Gruppendrill. Die „Neuen Jugendreligionen“ – Eine Herausforderung für wen? In: Jugendschutz, Beilage 2 (1977).

Billerbeck/Nordhausen 1994

von Billerbeck, Liane und Frank Nordhausen: Der Sektenkonzern. Scientology auf dem Vormarsch. 5. aktualisierte Aufl. Berlin 1994.

Billerbeck/Nordhausen 1996

von Billerbeck, Liane und Frank Nordhausen: Die Hand, die ihn füttert... Der Pop-Künstler Gottfried Helnwein und sein merkwürdiges Verhältnis zu Scientology. Langversion eines Artikels aus der Berliner Zeitung vom 14.10.1996. Zitiert nach: <http://www.thur.de/religio/dialog/496/496s11.html> vom 08.12.1997.

Birnstein 1992

Birnstein, Uwe: Gegenwind aus der Provinz. Bürgerinitiativen gegen den Psychokonzern. In: Herrmann 1992, S. 150 – 158.

Bloch 1999

Bloch, Werner: Ein peinlicher Auftritt in Berlin. In: Süddeutsche Zeitung Nr. 18 vom 23./24.01.1999. Zitiert nach: <http://www.ingo-heinemann.de/corea1.htm> vom 11.02.2004.

Blüm 1995

Blüm, Norbert: Die größte und gefährlichste Sekte unterwandert Deutschlands Wirtschaft. In: Woche 1995, Kap. 1.

BMI 1998 bis BMI 2001

Bundesministerium des Innern (Hrsg.): Verfassungsschutzberichte 1997 bis 2000. Bonn 1998/1999/2000/2001.

BMI 2002 und BMI 2003

Bundesministerium des Innern (Hrsg.): Verfassungsschutzbericht 2001 und 2002. Berlin 2003/2004.

Brahmal 1995

Brahmal, Matthias: „Bis zum Ruin“. [Interview geführt von Sigrid Ulrich]. In: Woche 1995, Kap. 7.

Brahmal/Christ 1994

Brahmal, Matthias und Angelika Christ: Scientology. Anmerkungen für die wirtschaftliche Praxis [Beiträge zur Gesellschafts- und Bildungspolitik. 193] Köln 1994.

Braun 1980

Braun, Joachim u.a.: Jugendsekte. Dargestellt am Beispiel der Vereinigungskirche, der Scientology-Church und der Kinder Gottes. Hannover 1980.

Braunmüller 1995

Braunmüller, Kurt: Scientology. Bedrohung oder Erlösung? Gran Canaria 1995.

Briggs u.a. 1967

Briggs, Catherine u.a.: A Manifest Paralleling the Discoveries of L. Ron Hubbard with the Holy Scriptures. East Grinstead 1967.

BSG/FDP 1995

Bundesschiedsgericht der FDP: Ausschluss aus der Partei der FDP für Scientology Mitglieder. Beschluss vom 27.1.1995; B-3-2/II-94 In: NVwZ, Jg. 1995, H. 5, S. 519 – 520.

BSI 1997

Bayrisches Staatsministerium des Innern (Hrsg.): Scientology: eine verfassungsfeindliche Bestrebung. Markt Erlbach 1997

BSI 1998

Bayerisches Staatsministerium des Inneren (Hrsg.): Das System Scientology. Wie Scientology funktioniert: 25 Fragen mit Antworten. Markt Erlbach 1998.

BSI 2002

Bayerisches Staatsministerium des Inneren (Hrsg.): Verfassungsschutzbericht [des Freistaates Bayern] 2001. München 2002.

Buchkremer 1994

Buchkremer, Gerhard: Arbeitsweisen der Psychiatrie/Psychotherapie: Zu den Vorwürfen der „Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte e.V.“ In: SPD 1994, S. 25 – 29.

Burroughs 1995

Burroughs, William S.: Ali's Smile. Naked Scientology. 4. Aufl., Bonn 1995.

Bussen 1993

Bussen, Christoph: Der funktionalisierte Mensch. Anmerkungen zum Menschenbild von Scientology. In: Erwachsenenbildung. Vierteljahresheft für Theorie und Praxis. Jg. 39 (1993), H. 3, S. 129 – 131.

BVW 1998

Bundesverwaltungsamt/Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.): Die Scientology-Organisation. Gefahren, Ziele und Praktiken. 6. aktualisierte Auflage. Köln 1998.

Caberta 1994

Caberta, Ursula: Probleme von Scientology-Aussteigern: Nachsorge und Selbsthilfe. In: SPD 1994, S. 22 – 24.

Caberta 1997a:

Eine Bedrohung nimmt Gestalt an – der lange Kampf gegen Scientology. In: Caberta/Träger 1997, S. 157 – 270.

Caberta 1997b

O.V.: Vor Anwerbungsversuchen durch Scientology ist keiner gefeit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 262 vom 11.11.1997, S. 20.

Caberta 1998

Caberta, Ursula: „Ethikoffiziere“ kontrollieren das Verhalten des jeweils anderen. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 6.

Caberta 1999

Caberta, Ursula: Das System Scientology auf die Anklagebank. In: Kruchem 1999, S. 102 – 114.

Caberta/Träger 1997

Caberta, Ursula und Günther Träger: Scientology greift an. Der Inside-Report über die unheimliche Macht des L. Ron Hubbard. Düsseldorf 1997.

Carlhoff 1997

Carlhoff, Hans-Werner: Gefährdungspotential Scientology-Organisation. Neue religiös/weltanschauliche Gruppen und sog. Psychogruppen als Herausforderung für staatliches Handeln. In Müller-Franke 1997, S. 21 – 36

Carter 1996.

Carter, David John: An Essay on Scientology: Overview of the Cult's Ideology. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uniwuertzburg.de/~krasel/CoS/books/carter.html> vom 22.05.2002.

Chagnon 1985

Chagnon, Roland: La Scientologie: une nouvelle religion de la puissance. Québec 1985.

Chimelli 1996

Chimelli, Rudolph: Persönlichkeitstest an der Franc-Saugmaschine. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 234 vom 10.10.1996, S. 3.

Christ/Goldner 1996

Christ, Angelika und Steven Goldner: Scientology im Management. Düsseldorf 1996.

Christiansen 1996

Christiansen, Ingolf: Bedeutung und Brisanz von Sekten, Destruktiv-Kulten und Weltanschauungen für Jugendliche in unserer Gesellschaft. Göttingen 1996.

Clambake 2000

Operation Clambake: How many Scientologists are there? Zitiert nach: http://www.xenu.net/archive/CoS_members.html vom 13.05.2000

Clark 1979

Clark, John G.: Der künstlich gesteuerte Wahnsinn. In: Müller-Küppers/Specht 1979, S. 85 – 103.

Cooper 1971

Cooper, Paulette: The scandal of Scientology. New York 1971. Zitiert nach: <http://www.factnet.org/GEN/FILES/BOOKS> vom 23.05.1998.

Corydon 1992

Corydon, Bent: L. Ron Hubbard: Messiah or Madmen. Revised, Updated and Expanded Edition. Fort Lee, New Jersey 1992.

CR 1951

O.V.: Dianetics. A Critical Appraisal of a Best-Selling Book that Originated in the Realm of Science-Fiction and Became the Basis for a New Cult. In: Consumer Reports, August 1951. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e510800.htm> vom 11.02.2003

DeShazer 1999

DeShazer, Ellen C.: Ich frage mich, wovor die Deutschen sich fürchten. In: Kruchem 1999, S. 354 – 356.

Diringer 2003

Diringer, Arnd: Scientology. Verbotsmöglichkeiten einer verfassungsfeindlichen Bekenntnisgemeinschaft [Schriften zum Staatskirchenrecht. 9] Frankfurt am Main u.a. 2003.

Dönz 1994

Dönz, Michael: Im Netz von Scientology verstrickt ... und wie es mir gelang, mich zu befreien. Frankfurt am Main 1994.

Dohrn 1996

Dohrn, Susanne: Jeder ist empfänglich. In: Vorwärts. Regionalausgabe Hannover 7/1996, S. 10.

Elsässer 1997

Elsässer, Jutta: Ich suchte das Licht und fand die Dunkelheit. München 1997.

Elsner 1972

Elsner, Constanze: „Evangelische Perspektiven“. Bayerischer Rundfunk vom Sonntag den 22.10.1972 [8 – 9 Uhr]. Bericht über die Scientology-Kirche. Als Manuskript des Senders gedruckt. Ohne Ort 1972.

Enquete 1998

Deutscher Bundestag. Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hrsg.): Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Abschlussbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. Bonn 1998.

Esen 1999

Esen, Ellen: Sekten und Sektendiskussion in Thüringen. In FES 1999, S. 25 – 29.

Evans 1979

Evans, Christopher: Kulte des Irrationalen. Sekten, Schwindler, Seelenfänger. Reinbeck bei Hamburg 1979.

Facius 1996

Facius, Gernot: Ethisch ist, was Scientology nützt. In: Die Welt vom 15.01.1996, S. 3.

Faubert 1993

Faubert, Serge: Une Secte au Coeur de la République Les réseaux français de l'Église de scientologie. Ohne Ort 1993.

FES 1999

Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): Sekten und Psychogruppen in Deutschland: Gefahr für Demokratie und Gesellschaft. Erfurt 1999.

Fischer 1953

Fischer, Harvey Jay: Dianetic Therapy: An Experimental Evaluation. A Statistical Analysis of the Effect of Dianetic Therapy as Measured by Group Tests of Intelligence, Mathematics and Personality. New York (Dissertation) 1953. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/fischer.html> vom 26.06.2002.

Fisher 1995

Fisher, Marc: Church in Cyberspace; Its Sacred Writ Is on the Net. Its Lawyers Are on the Case. [Published in: The Washington Post, August 19, 1995, front page]. Zitiert nach: <http://www.lermanet.com/cos/wpost.html> vom 29.05.1998.

Fishman 1991

Fishman, Steven: Lonesome Squirell. Zitiert nach: <http://www.xs4all.nl/~fishman/ls/> vom 10.5.2000.

Forte 1980

Forte, John: The Commodore and the Colonels. Ohne Ort 1980. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/colonels/> vom 15.06.1998.

Fortnight 1950

O.V.: Lo, the Poor Scientific Mind! Dianetics Has Caught the Public Fancy and Left the Solemn Academic. Theorist Loaded with Horrible Engrams. In: Fortnight vom 15.09.1950. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e500915.htm> vom 11.02.2003.

Foster 1971

Foster, John G.: Enquiry into the Practise and Effects of Scientology. London 1971. Zitiert nach: <http://www-2.cs.cmu.edu/~dst/Cowen/audit/fosthome.html> vom 21.05.2004].

Freeman 1950

Freeman, Lucy: Psychologists act against Dianetics. In: The New York Times, September 9, 1950. Zitiert nach: <http://www.lermanet.com/scientologynews/nytimes/nyt-psychiatrist-090950.htm> vom 24.11.2003.

Freie Zone 1996

Freie Zone, e.V.(Hrsg.): Chronologie der scientologischen Bewegung. Last modified and validated on September 23, Ohne Ort 1996. Zitiert nach: http://www.lightlink.com/freezone/d_tt_**.html vom 14.06.2002.

Friedrich 1997

Friedrich, Thomas: Blöd oder was? Scientology-Gegner enthüllen – oft nur sich selbst. Buch-Rezension zu Caberta/Träger 1997 und Elsässer 1997. Zitiert nach: <http://www.ultimo.devcon.net/kr-buch/b-scient.htm> vom 22.07.2002.

Fromm 1950

Fromm, Erich: „Dianetics“ – For Seekers of Prefabricated Happiness. In: The New York Herald Tribune Book Review vom 03.09.1950, S. 7.

Fuchs 1981

Fuchs, Eberhard: Jugendsekten: Kinder Gottes, Mun Sekte, Hare Krishna, Transzendente Meditation, Scientology-Kirche, Ananda Marga. 3. Aufl. München 1981.

Fuller 1999

Fuller, Laura Kay: Scientology & Totalitarism. Senior Thesis, University of California, Santa Cruz, 1999. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/thesis/index.html> vom 30.06.2003.

Funke 1995

Funke, Klaus (Hrsg.): Erste Auskunft „Sekten“: Okkultismus, Esoterik, neue Religiosität. 2. Auflage. Leipzig 1995.

Gandow 1998

Gandow, Thomas: Allesamt sind sie Nutznießer der Globalisierung. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 9.

Garrison 1974

Garrison, Omar V.: The Hidden Story of Scientology. London 1974.

Gasper 1996a

Gasper, Hans: Was haben die Sekten, das die Kirchen nicht haben? Die Antwort der Kirchen zwischen Apologetik und Selbstbesinnung. In: Politische Studien, 47. Jg. (1996), H. 346, S. 51 – 68.

Gasper 1996b

Gasper, Hans: Ein problematisches Etikett. Mit dem Sektenbegriff sollte man vorsichtig umgehen. In: Herder Korrespondenz, 50 Jg. (1996), Heft 11, S. 576 – 580.

Glogowski 1998

Glogowski, Gerhard: Staatliche Stellen müssen eingreifen. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Goldner 1998

Goldner, Steve: Quälerei statt Qualität? In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 10

Gollnick 1998

Gollnick, Rüdiger: Studien zur Ethik und Pädagogik der Scientology. Sankt Augustin (Academia) 1998.

Götttert 1998

Götttert, Karl Heinz: Scientologus Illuminatus. In: Die Zeit, Nr. 20 vom 07.05.1998, S. 54.

Goodman 2001

Leisa Goodman: A Letter from the Church of Scientology. Marburg Journal of Religion, Vol. 6 (2001), No. 2.

Graf 1996

Graf, Friedrich Wilhelm: Verfassungsschützer als Glaubenswächter? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 03.08.1996, S. 12.

Gralla 1992

Gralla, Katharina: Scientology in Amerika. In: Herrmann 1992, S. 82 – 98.

Grandt 1995

Grandt, Guido und Michael Grandt: Schwarzbuch Satanismus: Innenansicht eines religiösen Wahnsystems. Augsburg 1995.

Gross 1998

Gross, Werner: Was eine Sekte ausmacht. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Güntner 2003

Güntner, Joachim: Toleranzübung auf problematischem Felde. Scientology und der „Fall“ Besier. In: Neue Zürcher Zeitung vom 24.11.2003. Zitiert nach: <http://www.nzz.ch/2003/11/24/fe/page-article98UCG.html> vom 20.02.2004.

Gumpert 1950

Gumpert, Martin: The Dianetics Craze. In: The New Republic vom 14.8.1950. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e500814.htm> vom 11.02. 2003.

Haack 1974

Haack, Friedrich Wilhelm: Die neuen Jugendreligionen. München 1974.

Haack 1981

Haack, Friedrich Wilhelm: Jugend-Religionen. Ursachen – Trends – Reaktionen (Religion und Glaube. Band 4). München 1981.

Haack 1983

Haack, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): „Täglich war ich diesem Druck ausgesetzt...“ Erlebnisberichte zu Scientology (Münchner Texte und Analysen zur religiösen Situation). München 1983.

Haack 1990

Haack, Friedrich Wilhelm: Scientology, Dianetik und andere Hubbardsmen. München 1990.

Haack 1991

Haack, Friedrich-Wilhelm: Scientology – Magie des 20.Jahrhunderts. 2. Aufl. München 1991.

Haas 1998

Haas, Michaela: Das lange Leiden des Konrad Aigner. Wie Scientology Menschen zerstört. Ein Fallbeispiel mit tödlichem Ausgang. In: Süddeutsche Zeitung/Magazin, Nr. 34 vom 21.08.1998, S. 12 – 19.

Hallaschka 1997

Hallaschka, Andreas: Der Maler und die Sekte. In: Stern, Nr. 25 vom 12.06.1997, S. 54ff.

Hammerstein 1980

von Hammerstein, Oliver: Ich war ein Munie. Tagebücher und Berichte einer Befreiung aus der Mun-Sekte. München 1980.

Hartwig 1994a

Hartwig, Renate: Scientology: Ich klage an. Augsburg 1994.

Hartwig 1994b

Hartwig, Renate: Scientology. Die Zeitbombe in der Wirtschaft. Pfaffenhofen/München 1994.

Hartwig 1995

Hartwig, Renate: Scientology: Das Komplott und die Kumpane. Düsseldorf u.a. 1995.

Hartwig 1997a

Hartwig, Renate: Abenteuer Zivilcourage. Scientology contra Demokratie. Neringen 1997.

Hartwig 1997b

Hartwig, Renate: Im Visier von Scientology: haben Justiz, sektenbeauftragte und Politik versagt? Landsberg am Lech 1997.

Hartwig 1999

Hartwig, Renate: Skandal! Scientology feiert PR Operation und Experten gehen in die Knie. Zitiert nach: <http://www.access.ch/pwidmer/SCI/kruchem.html> vom 21.05.1999.

Hassan 1993

Hassan, Steve: Ausbruch aus dem Bann der Sekten. Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige. Reinbeck bei Hamburg 1993.

Haupt 1995

Haupt, M.: „Scientology/Dianetics“. In: Funke 1995, S. 164 – 171

Hausherr 2001

Hausherr, Tilmann: The cult apologist FAQ: exposing the cult's willing defenders. Zitiert nach: <http://home.snafu.de/tilman/faq-you/cult.apologists.txt> vom 04.05.2003

Hausherr 2002

Hausherr, Tilmann: Testimonies of Supporters and Critics of Scientology and Dianetics. Zitiert nach: <http://home.snafu.de/tilman/mystory/index.html> vom 20.01.2004.

Hauser, H.1992.

Hauser, Hartmut: Sekte mit Machthunger. Wuchernde Scientology Church. In: Evangelische Kommentare, 25. Jg. (1992), H. 5, S. 289 – 293.

Hauser, L. 1992

Hauser, Linus: Scientology und Science Fiction. In: Valentin/Knaup 1992, S. 53 – 69.

Hauth 1991

Hauth, Rüdiger: „Böse Kritiker“ und „wohlwollende Wissenschaftler“ in AGPF 1/1991 vom 06.06 1991. Zitiert nach: <http://www.agpf.de/akt91-1.htm#HAUTH> vom 06.05.2001

Heinemann 1979

o.V. (Ingo Heinemann): Die Scientology-Sekte und ihre Tarnorganisationen. Dianetic-College, College für angewandte Philosophie, Communication-Center, Narconon, ZIEL, Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte und viele andere Informationen über die größte der neuen Sekten. Stuttgart 1979.

Heinemann 1995

Heinemann, Ingo: Die Scientology-Organisation in der deutschen Rechtsprechung. In: Tribunal 1995, S. 75 – 110.

Heinemann 2001

Heinemann, Ingo: Die Scientology-Sekte und ihre Tarnorganisationen. Stuttgart 1979 [Internet-Ausgabe mit Anmerkungen zu ABI 1997]. Zitiert nach: <http://www.ingo-heinemann.de/scient79.htm> vom 06.05.2001.

Helsper 1998

Helsper 1998: Abschied von allzu einfachen Klischees. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Hemminger 1992a

Hemminger Hansjörg: Das Buch Nr. 1 – Dianetik. In: Valentin/Knaup 1992, S. 32 – 52.

Hemminger 1992b

Hemminger, Hansjörg: Symptom oder Krankheit? Scientology im Brennpunkt. In: Evangelische Kommentare, 25. Jg. (1992), H. 6, S. 332 – 333.

Hemminger 1996a

Hemminger, Hansjörg: Was ist eine Sekte? 2. Auflage Mainz/Stuttgart 1996.

Hemminger 1996b

Hemminger, Hansjörg: Eine Erfolgspersönlichkeit entwickeln? Psychokurse und Erfolgstechniken in der Wirtschaft [EZW-Texte. Information 132 (VII/1996)] Stuttgart 1996.

Hemminger 1997

Hemminger, Hansjörg: Scientology. Der Kult der Macht [Sekten – Sondergruppen – neue weltanschauliche Bewegungen. 1]. Stuttgart 1997.

Hemminger 1998

Hemminger, Hansjörg: Die Unterschiede sind erheblich größer als die Gemeinsamkeiten. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Hemminger 1999

Hemminger, Hansjörg: Freiheit und Gleichheit spielen im Vergleich zur Technologie keine Rolle. In: Kruchem 1999, S. 268 – 280.

Herrmann 1992

Herrmann, Karl: Filiale Bundesrepublik. Wie der Scientology-Konzern die westdeutsche Wirtschaft unterwandert. In: Herrmann 1992, S. 99 – 115.

Herrmann 1992

Herrmann, Jörg (Hrsg.): Mission mit allen Mitteln. Der Scientology-Konzern auf Seelenfang. 2. Auflage Reinbeck bei Hamburg 1992.

Herrmann 1992a

Herrmann, Jörg: Einleitung. In: Herrmann 1992, S. 7 – 15.

h-files

The H-Files. An archive of documents released by the FBI on L. Ron Hubbard, the founder of Scientology. Präsentiert von „Operation Clambake“. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/FBI/cb-fbi.zip> vom 22.11.2002.

Holeček 1997

Holeček, Rüdiger: Eine Sekte unterwandert die Wirtschaft. In: Einigkeit – Zeitschrift der Gewerkschaft NGG. 6/1997.

Hopkins 1969

Hopkins, Joseph Martin: Religion or Racket? [Christianity Today 7 November 1969: 6-9; 21 November 1969, 10-13]. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/racket1.html> u. [../racket 2.html](http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/racket2.html) vom 12.05.2000

Hruby 2000

Hruby, Ilse: Meine Ehe mit einem Scientologen. Gütersloh 2000.

Hummel 1991

Hummel, Reinhart: Der Tod ist eine technische Angelegenheit. L Ron Hubbards scientologische Reinkarnationsvorstellungen. In: Materialdienst der EZW 54, 11/1991, S. 322 – 330.

IMK 1998

Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen. Abschlussbericht der Arbeitsgruppe SC der Verfassungsschutzbehörden. März 1998. Zur Frage der Beobachtung von Scientology-Organisationen durch die Verfassungsschutzbehörden. Köln 1998

IMK 1999

Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.). Bericht der Bund-Länder-Arbeitsgemeinschaft Scientology der Verfassungsschutzbehörden. April 1999. Köln 1999.

Jacobi 1999

Jacobi, Jana: Scientology. Ein Blick hinter die Kulissen. Kevelaer 1999.

Jaschke 1996

Jaschke, Hans-Gerd: Auswirkungen der Anwendung scientologischer Gedankengutes auf eine pluralistische Gesellschaft oder Teile von ihr in einem freiheitlich demokratischen Rechtsstaat. In: NRW 1996, S. 5 – 66.

Jennrich 1985

Jennrich, Peter: Die Okkupation des Willens. Macht und Methoden der neuen Kultbewegungen. Hamburg 1985.

Joffe 1997

Joffe, Josef: US-Prominenz schlägt sich für Scientology/An Open Letter to Helmut Kohl. In: Süddeutsche Zeitung Nr. 7 vom 10.01.1997, S. 5.

Joyce 1989:

Joyce, Tom: Hubbard's Ladder [From: Gnosis no. 12/Summer 1989, o.S.]. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/ladder.html> vom 12.05.2000

JU 1997

Junge Union Hessen (Hrsg.): Scientology in der Opferrolle. Zitiert nach: <http://www.juhessen.de/sciento2.htm> vom 21.10.1997.

JU-Bay 1993

Juristische Aspekte des Themas Jugendsekten. [Kap. 14 in: Sektenreport. Analysen, Originalmaterial, Hilfestellung. 2. Aktualisierte und erweiterte Auflage. Herausgegeben von Thomas Frank, Uli Grandtner und Stephan Kippes. München: Junge Union Bayern 1993]. Zitiert nach: <http://www.thur.de/religio/recht.html> vom 13.02.1998.

Kammertöns 1997

Kammertöns, Hans-Bruno: Das einzig Unwahre. In: ZEITpunkte 4/97, S. 46 – 47.

Kaufman 1972

Kaufman, Robert: Übermenschen unter uns. Frankfurt am Main 1972.

Kaufman 1991

Kaufman, Robert: Scientology Auditing and Its Offshots. In: Wakefield 1991. Zitiert nach: <http://www2.cs.cmu.edu/~dst/Library/Shelf/wakefield/us-a1.html> vom 05.05.2003.

Kaufman 1995

Kaufman, Robert: Inside Scientology/Dianetics. How I Joined Dianetics/Scientology and Became Superhuman [Nicht gedruckte, erweiterte und überarbeitete Fassung von Kaufman 1972]. Zitiert nach: <http://www2.cs.cmu.edu/~dst/Library/Shelf/kaufman/isd/> vom 05.05.2003.

Keden 1998

Keden, Joachim: Was macht Sekten so attraktiv? In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Keltsch 1994

Keltsch, Jürgen: Reichen die Gesetze aus, um den Konsumenten auf dem Psychomarkt zu schützen? In: SPD 1994, S. 15 – 21.

Keltsch 1995

Keltsch, Jürgen: Scientology und der demokratische Rechtsstaat. In: Tribunal 1995, S. 47 – 60.

Keltsch 1996

Keltsch, Jürgen: Der neue politische Extremismus mit therapeutischem Legitimationsanspruch. In: Politische Studien, 47. Jg. (1996), H. 346, S. 26 – 50.

Keltsch 1998

Keltsch, Jürgen: Höchstleistung als Kult. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 10.

Keltsch 1999

Keltsch, Jürgen: Solchen Personen gewissermaßen gegen ihren Willen helfen. In: Kruchem 1999, S. 308 – 323.

Kemming 1999

Kemming, Sabine: Scientology-Schicksale. Wie Bewusstseinskontrolle funktioniert. In: FES 1999, S. 37 – 44.

Kent, M. 1998

Kent, Michael: Psycho-Politik. Die geheime Gebrauchsanleitung für die Errichtung der Eine-Welt-Regierung oder: Das IV. Reich lässt grüßen. Stuttgart 1998. Zitiert nach: <http://www.psychopolitik.de/PP1.htm> vom 21.09.2003.

Kent, M. 1999

Kent, Michael: Psycho-Politik II – Herren & Sklaven. Stuttgart 1999. Zitiert nach: <http://www.psychopolitik.de/PP2.htm> vom 21.09.2003.

Kent, M. 2001

Kent, Michael: Psycho-Politik III Lügen und Wahrheit 2001. Ohne Ort u. Jahr (nur als Leseprobe). Zitiert nach: <http://www.psychopolitik.de/PP3.htm> vom 21.09.2003.

Kin 1991

Kin, L.: Scientology. Mehr als ein Modetrend? Die Entwicklung zur monetären Heilslehre. Die Philosophie im Klartext. Wiesbaden 1991.

Kin 1992

Kin, L.: Scientology. Ein Handbuch für Anwender. Band 2. Die Verfahren. Professionelle Ausübung. Wiesbaden 1992.

Kind 1994

Kind, Hans: Auditing und andere Psychotechniken aus wissenschaftlicher Sicht. In: SPD 1994, S. 6 – 9.

Klosinski 1996a

Klosinski, Gunther: Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht. München 1996.

Klosinski 1996b

Klosinski, Günther: Pathogene Erscheinungsformen fundamentalistisch-rigoristischer Abhängigkeitsverhältnisse In: Politische Studien, 47. Jg. (1996), H. 346, S. 94 – 108.

Knaup 1992

Knaup, Horand: Auf leisen Sohlen – die ökonomische Dimension von Scientology. In: Valentin/Knaup 1992, S. 83 – 104.

Koch, E. 1997

Koch, Egmont R. und Mona Botros: Die dunkle Seite von Scientology. Reportage in der Reihe „Gesucht wird...“, ARD vom 02.04.1997.

Köpf 1995

Köpf, Peter: Stichwort Scientology. München 1995.

Kontra 1997

O.V. [Anonymisiert]: Hubbard statt Jesus. In: Kontra 11/96 (Schweizer JUSO Zeitschrift). Zitiert nach: <http://www.inka.de/~gromit/clambake/kontra.html> vom 06.11.1997.

Kopp 1974

Kopp, Ferdinand: Rechtsgutachten zum Rechtsstreit Scientology Kirche Deutschland – Hubbard Scientology Organisation München e.V. gegen die Bundesrepublik Deutschland. Ohne Ort 1974.

Köster-Lossack 1998

Köster-Lossack, Angelika: Nicht abhängiger als in der Ehe, beim Militär oder in den Kirchen. In: Das Parlament, Nr. 34-3 vom 14./21.08.1998, S.10

Köster-Lossack 1999

Köster-Lossack, Angelika: Eine Fratze des modernen Kapitalismus. In: Kruchem 1999, S. 122 – 131.

Kotzé 1973

Kotzé, G.P.C et. al.: Report of the Commission of Inquiry into Scientology for 1972. Pretoria 1973.

Krasel 2000

O.V. [Cornelius Krasel]: Growth of Scientology. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/COS/Growth.htm> vom 12.05.2000

Kruchem 1999.

Kruchem, Thomas: Staatsfeind Scientology? München 1999.

Küttner u.a. 2002

Küttner, Heinrich, Norbert Nepodil und Heinz Schöch (Hrsg.): Gesundheitliche und rechtliche Perspektiven bei Scientology. Eine Untersuchung

psychologischer Beeinflussungstechniken bei Scientology, Landmark und der Behandlung Drogenabhängiger. Lengerich u.a. 2002.

Lammert 1979

Lammert, Heinz: Meine Erfahrungen in und meine Ansicht über Scientology als Religion. In: SKD 1979. Ohne Seitenangaben [=Dokument 7].

Lamont 1986

Lamont, Stewart: Harrap. London 1986. Zitiert nach: <http://www.factnet.org/GEN/FILES/BOOKS> vom 21.05.1998.

Lamprecht 1995

Lamprecht, Matthias: Angriffsziel Management. Wie Scientology die deutsche Wirtschaft unterwandert. In: Woche 1995, S. 16 – 17.

Langel 1995

Langel, Helmut: Destruktive Kulte. Eine kritische Einführung. 2. Aufl. München, Landsberg am Lech 1995.

Leggewie/Lagalée 1997

Leggewie, Claus; Lagalée, Alexandra: Scientology – Gewerbebetrieb oder Verfassungsfeind? In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 8/1997. S. 979 – 989.

Leicht 1997

Leicht, Robert: Falschmünzer unter uns. Der Streit um Scientology: Was geht den Staat die Religion an? In: ZEITPunkte 4/97, S. 42 – 43.

Liebl 1999

Liebl, Hans: Die Organisation, die unsere Gesellschaft am meisten „verdient“. In: Kruechem 1999, S. 293 – 301.

Lifton 1979

Religiöse Kulte und Totalitarismus. Eine psycho-historische Studie. In: Müller-Küppers/Specht 1979, S. 73 – 84.

Löffelmann 1979

Löffelmann, Hans: Neue Sekten: Probleme und Aufgaben für den Jugendschutz. In: Müller-Küppers/Specht 1979, S. 9 – 29.

Loose 1996

Loose, Hans W.: Thetanen im Big Business. Warum sich Scientology bevorzugt auf dem Immobilienmarkt tummelt. In: Die Welt vom 12.08.1996, S. 3.

Lucadou 1994

von Lucadou, Walter: Welche Mechanismen erschweren den Ausstieg? In: SPD 1994, S. 10 – 14.

Lucadou 1995

von Lucadou, Walter: Psychische Störungen durch Psychogruppen. In: Tribunal 1995, S. 29 – 45.

Lucadou 1997

von Lucadou, Walter: Scientology aus der Sicht der Psychologie. In: Müller-Franke 1997, S. 77 – 96.

Maes 1992

Maes, Hans-Joachim: „Hinter jeder Attacke auf Ron steht ein Krimineller“. Zum Umgang mit Kritikern. In: Herrmann 1992, S. 127 – 137.

Maisel 1950

Maisel, Albert O.: Dianetics: Science or Hoax. In: Look vom 05.12.1950. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/1950-look.htm> vom 11.02. 2003.

Malko 1970

Malko, George: Scientology. The Now Religion. New York 1970.

Mandau 1995

Mandau, Luise: Tödlicher Sektenwahn. Essen u.a. 1995.

Martenstein 1996

Martenstein, Harald: Ein Gott des Geldes. In: Der Tagesspiegel vom 12.11.1996. Zitiert nach: http://www.tagesspiegel-berlin.de/archiv/96/11/aktuell/kul_961111.html vom 14.11.1997.

Meichsner 1997

Meichsner, Irene: Klarspüler fürs Hirn. Scientology unterwandert Deutschlands Wirtschaft. In: Die Zeit, Nr. 7 vom 07.02.1997, S. 9.

Michaelis 1999

Michaels, Wolfgang: Die Methode als solche ist nicht schlimm. In: Kruchem 1999: S. 324 – 336.

Mildenberger 1979

Mildenberger, Michael: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch. Frankfurt am Main 1979.

Miller 1987

Miller, Russel: The Bare-Faced Messiah: The True Story of L. Ron Hubbard. New York 1987.

MIT 1998

Droste, B.: Scientology-Church. Extremismus unter dem Deckmantel der Religion? Herausgegeben von der Mittelstandsvereinigung der CDU/CSU. Bonn o.J. (1997/98).

Mucha 1992

Mucha, Ralf-Dietmar: Von den Schwierigkeiten des Ausstiegs. In: Herrmann 1992, S. 189 – 198.

Müller/Minhoff 1997

Müller, Martina und Christoph Minhoff: Scientology. Irrgarten der Illusion. Düsseldorf 1997.

Müller-Franke 1997

Müller-Franke, Waltraud (Hrsg.): Referate zum Symposium „Scientology: Kirche? Konzern? Totalitäre Bewegung?“ vom 24. April 1996. Schriftenreihe der Hochschule für Polizei, Heft 13, o.O u. Jahr (1997).

Müller-Küppers/Specht 1979

Müller-Küppers, Manfred und Friedrich Specht (Hrsg.): Neue Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung über „Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen“ am 23./24. Februar in der medizinischen Hochschule Hannover [Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie, Beiheft 21]. Göttingen 1979

Nepodil 1996

Nedopil, Norbert: Risiken von Sektenzugehörigkeit aus psychiatrischer Sicht. In Bauhofer u.a.1996. S. 297 – 310.

Newsweek 1950

O.V.: Books Industry: Bestseller. Newsweek vom 21.08.1950. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e500821.htm> vom 11.02.2003.

Nicolai 1996

Nicolai, Jutta: Moderne Methoden des Fangens und Haltens. In: Politische Studien, 47. Jg. (1996), H. 346, S. 69 – 76.

Nietzsche 1995

Nietzsche, Elke: Alptraum Scientology: Ein Tagebuch aus Leipzig. Berlin 1995.

Nolte 1997

Nolte, Claudia: „Wir müssen unsere Bürger vor der skrupellosen Geschäftemacherei von Scientology schützen“. Pressemitteilung Nr. 33 des Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend vom 06.06. 1997.

Nordhausen/Billerbeck 1999

Nordhausen, Frank und Liane von Billerbeck: Psychosekten. Die Praktiken der Seelenfänger. Frankfurt am Main 1999.

NRW 1996

Innenministerium Nordrhein-Westfalen (Hrsg.) Scientology – eine Gefahr für die Demokratie. Eine Aufgabe für den Verfassungsschutz? Köln 1996.

NRW II 1997

Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.): Zweiter Bericht des Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen. Die Scientology-Organisation. Methoden und Struktur, Rechtsprechung, gesellschaftliche Auseinandersetzung. Köln 1997.

NZ 1969

Report of the Commission of Inquiry into the Hubbard Scientology Organization in New Zealand. Wellington 1969. Zitiert nach: <http://www.2.cs.cmu.edu/~dst/Cowen/audit/nzhome.html> vom 21.05.2004.

Obermayer 1975

Obermayer, Klaus: Gutachten über die Rechtsnatur der Scientology Kirche und die Rechtsstellung ihrer Geistlichen. Erlangen 1975.

Oosthuisen 1975

Oosthuisen, G.C.: The Church of Scientology. Religious Philosophy, Religion and Church. Ohne Ort [United Kingdom] 1975.

Overbeck 1992

Overbeck, Marita: Glossar. In: Herrmann 1992, S. 20 – 211.

OVG/HH 1994

Oberverwaltungsgericht Hamburg: Rechtsnatur der Scientology-Bewegung. Beschluss vom 24.8.1994 – Bs III 326/93 In: NVwZ, Jg. 1995, H. 5, S. 498 – 502.

Pabel 1979

Pabel, Rainer: Betr.: Dianetic College Stuttgart. In SKD 1979. Ohne Seitenangaben [=Dokument 9].

Patterson 2000

Patterson, Hartley: Fastest growing Religion?. Zitiert nach: <http://village.vossnet.co.uk/h/hpttrsn/> vom 10.05.2000

Peckham 1998

Peckham, Michael: New Dimensions of Social Movement/Counter-movement Interaction: The Case of Scientology and its Internet Critics. Zitiert nach: <http://xenu.ca/papers/peckham.html> vom 05.05.2003.

Penny 1991a

Penny, Bob: A New Face of Evil. In: Wakefield 1991. Zitiert nach: <http://www-2.cs.cmu.edu/~dst/Library/Shelf/wakefield/us-a2.html> vom 11.07.2003.

Penny 1991b

Penny, Bob: Things that can be said to work by getting people. Some Observations of Social Control in the Church of Scientology. Distributed by Coalition of Concerned Citizens 1991. Zitiert nach: <http://www.factnet.org/GEN/FILES/BOOKS> vom 21.05.1998.

Phillips 1996

Phillips, Hermann: Scientology: Teachings and Practices. Zitiert nach: <http://wpwx02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/phillips.html> vom 12. 05.2000.

Platthaus 1997

Platthaus, Andreas: Die Geldmaschine. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22.07.1997, S. 35.

Pofalla 1998

Pofalla, Ronald: „Machtspiele“ nicht unterschätzen. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Potthoff 1992

Potthoff, Norbert J.: Vom Aufsteiger zum Aussteiger. Ein ehemaliger Scientology-Manager packt aus. In: Herrmann 1992. S. 16 – 29.

Potthoff 1994a

Potthoff, Norbert: Scientology und Wirtschaft. Der Wise-Report. Krefeld 1994.

Potthoff 1994b

Potthoff Norbert: Netzwerk Scientology. Der Scientology-Report. Organisationen, Tarnfirmen und weltweites Netzwerk. Wie Scientology unsere Gesellschaft durchlöchert. 4. Auflage Krefeld 1994.

Potthoff 1994c

Potthoff, Norbert: Scientology-Techniken aus der Perspektive eines Betroffenen. In: SPD 1994, S. 2 – 5.

Potthoff 1995

Potthoff, Norbert: Scientology & Politik, Politischer Extremismus. In: Tribunal 1995, S. 9 – 27.

Potthoff 1997

Potthoff, Norbert: Im Labyrinth der Scientology. Bergisch-Gladbach 1997.

Potthoff 1999

Potthoff, Norbert: Scientology. Angriff auf die Menschenwürde. In: FES 1999, S. 45 – 48.

Potthoff/Kemming 1998

Potthoff, Norbert; Kemming, Sabine: Scientology Schicksale. Eine Organisation wird zum sozialen Störfall. Erfahrungsberichte. Bergisch Gladbach 1998.

Rabi 1951

Rabi, Isaac Isidor. The Modern Science of Mental Health [Rezension zu Hubbard 1950a]. In: Scientific American, January 1951. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e510100.htm> vom 11.2.2003

Readhead/Mucha1994

Readhead, Silvia und Ralf-Dietmar Mucha: Der teure Traum vom Übermenschen. Eine ehemalige Scientologin berichtet. Mit einem begleitenden Kommentar zu Mechanismen und Hintergründen. München 1994.

Rennebach 1999

Rennebach, Renate: Der Staat hat eine Schutzpflicht. In: Kruchem 1999, S. 132 – 141.

Rezension 1996

Rezension des Buches von Steven Christ und Angelika Goldner. In: Berliner Dialog 2/96, S. 22-25. Zitiert nach: <http://wpxx02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/germany/behnhk.html> vom 17.08.1998.

Rieger A. 1992

Rieger, Angelika: Ich wollte mich nur noch umbringen. Erfahrungen einer ehemaligen Scientologin. In: Herrmann 1992, S. 30 – 39.

Riehl-Heyse 1997

Riehl-Heyse, Herbert: Von Scientology gefangen. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 29 vom 05.02.1997, S. 4.

Robinson 1995

Robinson, Michael: Operating Thetan. Summary and Analysis (1995). Zitiert nach: <http://www.xs4all.nl/~kspaink/cos/comments/mrsummar.html> vom 15. 04.1999.

Röder 1994

Röder, Thomas und Volker Kubilius (Hrsg.): Die Männer hinter Hitler. Wer die geheimen Drahtzieher hinter Hitler wirklich waren ... und unter welchem Deckmantel sie auch heute noch unter uns weilen. Malter 1994.

Rolph 1973

Rolph, Cecil Hewitt: Believe What You Like. London 1973. [1997 electronic edition, scanned, proofed and HTMLised by David Gerard]. Zitiert nach: <http://www.cs.cmu.edu/People/dst/Library/Shelf/rolph/chr.htm> vom 23.05. 1998.

Roos 1984

Roos, Otto J.: The O.J. Roos-Story [September 7, 1984]. Zitiert nach: <http://www.cs.cmu.edu/~dst/Library/Shelf/Roos/roos-story.html> vom 25.05. 1998.

Ruchlis 1991

Ruchlis, Hyman: How Do You Know it's true? Discovering the Difference Between Science and Superstition. Buffalo 1991. Zitiert nach: <http://www.factnet.org/GEN/FILES/BOOKS> vom 20.5.1998.

SADK o.J

Schweizerische Arbeitsgemeinschaft gegen destruktive Kulte (Hrsg.): Sekten im rechtsfreien Raum? Ein Gutachten verfasst von Andreas Tinner und Beat Denzler. Zürich o.J. Zitiert nach: http://www.siline.com/200_ratgeber/221_sekten2.html vom 13.02.1998.

Sapirstein 1950

Sapirstein, Milton R.: A Cure for All Ills. In: The Nation, August 5, 1950, p. 130. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e500805.htm> vom 11.02. 2003.

Schätzle 1998a

Schätzle, Ortrun: Jede Gruppe muß sich am Geist der Verfassung messen lassen. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998, S. 3.

Schätzle 1998b:

Schätzle, Ortrun: Die Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten- und Psychogruppen“. In Beckstein 1998, S. 9 – 14.

Schätzle 1998c:

Schätzle, Ortrun: Vorwort. In: Enquete 1998, S. 5 – 7.

Schäuble 1998

Schäuble, Thomas: Verfassungsfeindlichkeit hat sich bestätigt. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Schenk 1997

Schenk, Roger: Unterwanderung von Scientology: Schutzmaßnahmen für Unternehmen (Herausgegeben vom Bund der Selbstständigen Baden-Württemberg e.V.). Stuttgart 1997.

Scherer 1995

Scherer, Peter: Der Fall Scientology. In: Die Welt vom 24.10.1995. Zitiert nach: <http://www.welt.de/archiv/1995/10/24/1024fo01.htm> vom 14.11.1997.

Schmidt 1993

Schmidt, Markus: Scientology. Entwicklung – Praxis – Stellungnahme [Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen. 66]. Wien 1993.

Schmoll 1996

Schmoll, Heike: Die Anziehungskraft des Fremdartigen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.08.1996, S. 1.

Schneider 1991

Schneider, Karl H.: Der kosten-, aber nicht folgenlose Scientology-Test [Münchner Texte und Analysen zur religiösen Situation]. München 1991.

Schuman 1951

Schuhman, Frederick L.: Peace of Mind in Dianetics? In: Better Homes&Gardens, April 1951. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e510400.htm> vom 11.2.2003.

Schwartz 1981

Schwartz, Andrea: Scientology. The Technology of Enlightenment. In: SCP 1981, Ch. 2.

Schweitzer 1999

Schweitzer, Jeannette: Um Scientology zu zerstören, muss man Menschen da herausarbeiten. In: Kruchem 1999, S. 71 – 84.

Schwelin 1997

Schwelin, Michael: Credo der Freiheit. Amerika duldet die bizarrsten Sekten. In: Die Zeit, Nr. 7 vom 07.02.1997, S. 9f.

Schwertfeger 1996

Schwertfeger, Bärbel: „Ich fühlte mich wie in einer Sekte“. Obskure Management-Trainer halten in Deutschlands Firmen Einzug und verbreiten nach Meinung von Experten zum Teil auch gefährliche Psychokulte. In: Stern, Jg. 1996, H. 16, S. 146 – 149.

Schwertfeger 2003

Schwertfeger, Bärbel: Psychotrainings in Management und Fortbildung. Zitiert nach: <http://www.gwup.org/themen/texte/psychotrainings/> vom 20.01.2004.

Schwitanski/Meichsner 1997

Schwitanski, Alexander und Claudia Meichsner: Scientology.- Was ist das? Auf der parlamentarischen Tagesordnung, im Spiegel der Rechtsprechung, in der öffentlichen Diskussion; eine annotierte Übersicht. Herausgegeben vom Landtag des Landes Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf 1997.

SCP 1981

Spititual Counterfeits Project, Inc.: Scientology: The Technology of Enlightenment ed. by Brooks Alexander and Dean C. Halverson. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/enlight.html> vom 12.05. 2000.

Seifert 1997

Seifert, Jürgen: Scientology. Keine Arbeitsbeschaffung für den Verfassungsschutz. In: Grundrechte-Report 1997. Zitiert nach: http://report.humanistische-union.de/1997/grundrechte_report1997/21.htm vom 19.11. 2003.

Seifert 1999

Seifert, Jürgen: Es kommt auf das konkrete Verhalten des Menschen an. In: Kruchem 1999, S. 225 – 231.

SF-Scientology 1997

O.V.: Auszüge aus Scientology-Schriften. In: ZEITPunkte 4/97, S. 48 – 51.

Siegert 1981

Siegert, Michael T.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. In: Zeitschrift für Pädagogik, 27. Jg. (1981), S. 403 – 419.

Singer/Lalich 1997

Singer, Magret Thaler; Lalich, Janja.: Sekten. Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiedergewinnen können. Heidelberg 1997.

SPD 1994

SPD-Landtagsfraktion Baden-Württemberg (Hrsg.): Scientology – In den Fängen eines totalitären Psychokonzerns [Anstöße. Beiträge zur Landespolitik.1] Stuttgart 1994.

Spürck 1997

Spürck, Dieter: „Die Scientology-Organisation in der Rechtsprechung deutscher Gerichte“ (Expertise). In: NRW II 1997, S. 47 – 80.

Stamm 1982

Stamm, Hugo: Scientology. Seele im Würgegriff. Übermensch zwischen Ausbeutung und Psychoterror. Horgen 1982.

Stamm 1992

Stamm, Hugo: Brücke in den Tod. Die Geschichte des Reto T. In: Herrmann 1992. S. 40 – 50.

Steiden/Hamernik 1992

Steiden, Heinrich P.; Hamernik Christine: Einsteins falsche Erben. Die unheimliche Macht von Dianetik und Scientology. Wien 1992.

Stephan 1997

Stephan, Rainer: Zwischenzeit. In: Süddeutsche Zeitung vom 11.11.1997. Zitiert nach: http://www.sueddeutsche.de/cgi-bin/treff...7/11/19971111/feuill_a.htm&date=19971111 vom 14.11.1997

Storck 1997

Storck, Heinz-Hermann: Der Zerrspiegel einer erfolgsorientierten Welt. Handelsblatt Karriere vom 14.03.1997. Zitiert nach: http://www.handelsblatt.de/karriere/weiterb/we_038.htm vom .11.1997.

Thesen 1995

O.V.: Thesen des zweiten Wormser Scientology Tribunals. In: Tribunal 1995, S. 111-112.

Thiede 1992a

Thiede, Werner: Scientology: Religion oder Geistesmagie [Apologetische Themen, Bd. 1]. Konstanz 1992.

Thiede 1992b

Thiede, Werner: Die Geistesfalle. Der Hubbardsche Heilsweg. In: Herrmann 1992, S. 65 – 81.

Thiede 1993a

Thiede, Werner: Überleben ohne Lüge? Hintergründiges zum Programm von Scientology. In: Evangelische Kommentare, 26. Jg. (1993), H. 1, S. 12 – 14.

Thiede 1993b

Thiede, Werner: Scientology – der geistesmagische Konzern. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Jg. 1993, H. B 41/42, S. 25 – 31.

Thiede 1996

Thiede, Werner: Weltherrschaft des Anti-Christen. Gefährlich an Scientology ist die Weltanschauung. In: Evangelische Kommentare, 29. Jg. (1996), H. 10, S. 606 – 608.

Thiede 2000

Thiede, Werner: „Den Religionsbegriff differenziert anwenden“. Warum die Einschätzung von Scientology als Religion problematisch bleibt. In: Evangelische Theologie 60. Jg. (2000), S. 270 – 278.

Thomas 1970

Thomas, Robert H.: Scientology and Dianetics. Ohne Ort 1970.

TM 1951

O.V.: „Departure in Dianetics“. Time Magazine vom 3.9.1951. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e510903.htm> vom 11.2.2003.

TM 1952

O.V.: Remember Venus? In: Time Magazine vom 22.12.1952. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e521222.htm> vom 11.2.2003.

Touretzky/Carter o.J.

Touretzky, David S. und David J. Carter: E-Meter Drills Explained. Ohne Ort u. Jahr. Zitiert nach: <http://www.cs.cmu.edu/People/dst/Secrets/E-Meter/drills.html> vom 17.04.1998.

Townsend 1985

Townsend, Eric: The Sad Tale of Scientology. A short history 1950 – 1985. Bramhall, Stockport, Cheshire (Anima Publishing) 1985.

Träger 1997

Träger, Günther: Vom jugendlichen Rebellen zum Aussteiger – Extremerfahrungen in Scientology. In: Caberta/Träger 1997, S. 13 – 156.

Tribunal 1993

Junge Union Rheinland-Pfalz (Hrsg.): Das erste Wormser Scientology-Tribunal. 27. – 28. November 1993. Ohne Ort 1993

Tribunal 1995

Junge Union Rheinland-Pfalz (Hrsg.): Dokumentation. Das 2. Wormser Scientology-Tribunal. Die politische Herausforderung durch totalitäre Bewegungen. Ohne Ort 1995.

Valentin/Knaup 1992

Valentin, Friederike und Horand Knaup: Scientology – der Griff nach Macht und Geld: Selbstbefreiung als Geschäft. 3. Auflage, Freiburg im Breisgau 1994.

Voltz 1997

Voltz, Tom: Scientology. Ein Insider packt aus. Hintergründe – Fakten – Dokumente. Freiburg im Breisgau 1997.

von Pollern 1992

Von Pollern, Hans: Deutschlands gefährlichste Sekte. Weltbild und Methoden der „Scientology-Kirche“. In: Herder-Korrespondenz, 46. Jg. (1992), H. 8, S. 379 – 383

Vosper 1973

Vosper, Cyril: The Mindbenders. St. Albans, Herts 1973.

Voßmerbäumer 1996

Voßmerbäumer, Peter: Inside Scientology. Meine Erfahrungen im Machtapparat der „Church“. München 1996.

Wakefield 1991a

Wakefield, Margery: Understanding Scientology <http://www-2.cs.cmu.edu/~dst/Library/Shelf/wakefield/us.html> vom 5.5.2003

Wakefield 1991b

Wakefield, Margery: What Christians need to know about Scientology. Zitiert nach <http://www-2.cs.cmu.edu/~dst/Library/Shelf/wakefield/christians.html#3> vom 11.02.2003.

Waterkamp 1999

Waterkamp, Gerhard: Freiheit durch Erkennen der eigenen Ursächlichkeit. In: Kruchem 1999, S. 244 – 267.

Weiland 1999

Weiland, Kurt: „Clear Planet“ hat indirekt politische Auswirkungen. In: Kruchem 1999, S. 150 – 166.

Werner 2002

Werner, Raik: Scientology im Spiegel des Rechts. Strukturen einer subkulturellen Ordnung zwischen Konformität und Konflikt mit den staatlichen Normen [Neue kriminologische Studien] München 2002.

WDB 1996

Wissenschaftliche Dienste des Bundestages (Hrsg.): Aktuelle Bibliographien der Bibliothek, Nr. 5, Oktober 1996: Sogenannte Sekten und Psychogruppen. Ohne Ort (Bonn) 1996.

Willeke 1991

Willeke, Gerhard: Auseinandersetzung mit der Scientology-Kirche. Informationen für den Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. In: Die berufsbildende Schule. 43. Jg. (1991), Nr. 12, S. 744 – 749.

Winter 1997

Winter, Jörg: Scientology und neue Religionsgemeinschaften. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht. 42. Band (1997), 3./4. Heft, S. 372 – 392.

Woche 1995

Scientology: Die Profit-Sekte. In: Die Woche, Heft Nr. 20 vom 12.05.1995. Zitiert nach: <http://www.thur.de/religio/woche.html> vom 25.02.1998.

Wollersheim 1999

Wollersheim, Lawrence: So intensive Trance, dass ich fast verrückt wurde. In: Kruchem 1999, S. 94 – 100.

Wollmann 1988

Wollmann, Eva: „Frei für die Arbeit“ zur Scientology Kirche. In: Das Argument, 30. Jg. (1988), S. 221 – 227.

WSJ 1997

O.V.: The Scientology Problem. The Wall Street Journal Interactive Edition, March 25, 1997. Zitiert nach: <http://www.lermanet.com/cos/wsaj.html> vom 29.05.1998

Young 1993

Young, Robert Vaughn: Scientology from inside out [Published in: Quill magazine, Volume 81, Number 9, Nov/Dec 1993]. Zitiert nach: <http://www.enttheta.net/enttheta/go/quill.htm> vom 29.05.1998

Young 1995

Young, Robert Vaughn: Reich des Bösen. In: Der Spiegel, Nr. 39 vom 29.05.1995, S. 105 – 114.

Zeisel 1999

Zeisel, Alfred: Durch Aufgabe meiner Sprache meine Persönlichkeit verloren. In: Kruchem 1999. S. 85 -93.

ZEITPunkte 4/97

Sommer, Theo (Hrsg.): Achtung Seelenfänger! Sekten, Gurus, Psychofreaks. Hamburg 1997.

Zeitler 1997

Zeitler, Stefan: Scientology im Spiegel der Rechtsprechung. In: Müller-Franke 1997, S. 37 – 39.

Zilboorg 1951

O.V.: Zilboorg Denounces „Dianetics“ at Forum. In: The New York Times vom 30.05.1951. Zitiert nach: <http://www.xenu.net/archive/fifties/e510330.htm> vom 11.2.2003.

Zimmer 1997

Zimmer, Dieter E.: Einschüchtern, zermürben, zerstören. Die Scientologen scheuen keine Mühe, ihre Kritiker mundtot zu machen. In: ZEITPunkte 4/97, S. 40 – 42.

Zinke 1977

Zinke, Ludger (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. München 1977.

Zuck 1997

Zuck, Rüdiger: Scientology – na und? In: Neue Juristische Wochenschrift, Jg. 1997, H. 11, S. 697 – 699.

C) Sekundärliteratur – Religionssoziologischer Fachdiskurs

Abbott 1983

Abbott, Andrew: Religion, Psychiatry, and Problems of Everyday Life. In: Hadden/Long 1983, S. 133 – 143.

Adherents 2001

Adherents.com: 42,669 adherent statistic citations: membership and geography data for 4,000+ religions, churches, tribes, etc. Zitiert nach: http://www.adherents.com/Na/Na_569.html#3517 vom 11.12.2003.

Ahlstrom 1973

Ahlstrom, Sydney E.: A Religious History of the American People. New Haven/London 1973.

Allen 1998

Allen, Charlotte: Brainwashed! Scholars of Cults Accuse Each Other of Bad Faith. *Lingua Franca*, December 1998. Zitiert nach: <http://www.rickross.org/reference/apologist/apologist29.html> vom 29.04.2003.

Anthony 1990

Anthony, Dick: Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony. Robbins/Anthony 1990, S. 295 – 344.

Anthony/Robbins 1982

Anthony, Dick und Thomas Robbins: Contemporary Religious Ferment and Moral Ambiguity. In: Barker 1982, S. 243 – 263.

Bader/DeMaris 1996

Bader, Chris und Alfred DeMaris : A Test of the Stark-Bainbridge Theory of Affiliation with Religious Cults and Sects. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35. Jg. (1996), S. 285 – 303.

Bainbridge 1987

Bainbridge, William Sims: Science and Religion: The Case of Scientology. In: Bromley/Hammond 1987, S. 59 – 79.

Bainbridge 1997

Bainbridge, William Sims: *The Sociology of Religious Movements*. New York 1997.

Bainbridge/Stark 1983

Bainbridge, William Sims und Rodney Stark: Cult Formation. Three Compatible Models. In Hadden/Long 1983, S. 35 – 53.

Baker 1982

Baker, George: The Ethics and Psychology of Media Consumption. In: Barker 1982, S. 312 – 323.

Barker 1981

Barker, Eileen: Der professionelle Fremde: Erklärung des Unerklärlichen beim Studium einer abweichenden religiösen Gruppe. In: Kehrler 1981, S. 13 – 40.

Barker 1982

Barker, Eileen (ed.): New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society [Studies in Religion and Society. 3]. New York 1982.

Barker 1982a

Barker, Eileen: From Sects to Society: A Methodological Programme. In: Barker 1982, S. 3 – 15.

Barker 1982b

Barker, Eileen: New Religious Movements: A Perspektive for Understanding Society. In: Barker 1982, S. ix – xxv.

Barker 1983

Barker, Eileen: Of Gods and Men. New Religious Movements in the West. Macon 1983.

Barker 1984

Barker, Eileen: The Making of a Moonie. Brainwashing or Choice. Oxford 1984.

Barker 1989

Barker, Eileen: New Religious Movements. London 1989.

Barker 1996

Barker, Eileen: The Scientific Study of Religion? You Must be Joking! In Dawson 1996, S. 5 – 27.

Barker 1997

Barker, Eileen: LSE on Freedom. A Centenary Anthology. Hamburg 1997.

Barker 1997a

Barker, Eileen: The Cage of Freedom and the Freedom of the Cage. In: Barker 1997, S. 103 – 118.

Barker u.a. 1993

Barker, Eileen, James A. Beckford und Karel Dobbelaere (eds.): Secularization, Rationalism and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan R. Wilson. Oxford 1993.

Beckford 1982

Beckford, James A.: Beyond the Pale: Cults, Culture and Conflict. In Barker 1982, S. 284 – 301.

Bednarowski 1989

Bednarowski, Mary Farrell: New Religions and the Theological Imagination in America. Bloomington u.a. 1989.

Beit-Hallahmi 2003

Beit-Hallahmi, Benjamin: Scientology. Religion or Racket. Marburg Journal of Religion, Vol. 8 (2003), No. 1.

Berger 1992

Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Durchgesehene und verbesserte Auflage, Freiburg im Breisgau 1992.

Berglie 1996

Berglie, Per-Arne: Scientology. Ein Vergleich mit östlichen und westlichen Religionen. Los Angeles o.J. (1996).

Bird 1983

Bird, Frederick: The Pursuit of Innocence: New Religious Movements and Moral Accountability. In: Hadden/Long 1983, S. 54 – 69.

Black 1996

Black, Alan W.: Ist Scientology eine Religion? Los Angeles o.J. (1996).

Bochinger 1994a

Bochinger, Christoph: „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. Gütersloh 1994.

Bochinger 1994b

Bochinger, Christoph: Artikel: Synkretismus. In: Dunde 1994, S. 320 – 327.

Bromley 1988

Bromley, David G. (ed.): Falling from Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy. London/Newbury Park 1988.

Bromley 2001

Bromley, David G.: A Tale of Two Theories. Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives. In: Zablocki, Benjamin and Thomas Robbins (eds.) Misunderstanding Cults, Toronto 2001, 318 – 348. Zitiert nach: <http://www.people.vcu.edu/~dbromley/AtaleofTwoTheories.htm> vom 29.04.2003.

Bromley/Bracey 1998

Bromley, David G. und Mitchell L. Bracey Jr.: The Church of Scientology: A Quasi-Religion. In: Zellner/Petrowski 1998, S. 140 – 156.

Bromley/Busching/Shupe 1982

Bromley, David G., Bruce C. Busching und Anson D. Shupe: The Unification Church and the American Family: Strain, Conflict and Control. In: Barker 1982, S. 302 – 311.

Bromley/Hammond 1987

Bromley, David G.; Hammond Phillip E. (eds.): The Future of New Religious Movements. Macon; Georgia 1987.

Bromley/Hammond 1987a

Bromley, David G. und Phillip E. Hammond: A Recent History of the Future of New Religious Movements. In: Bromley/Hammond 1987. S. 1 – 7.

Bromley/Shupe 1987

Bromley, David G. und Anson D. Shupe: The Future of Anticult Movement. In: Bromley/Hammond 1987, S. 221 – 234.

Bromley/Shupe 1989

Bromley, David G. und Anson D. Shupe: Public Reactions Against New Religious Movements. In: Galanter 1989, S. 305 – 334.

Bromley u.a. 1987

Bromley, David G., Jeffrey K. Hadden und Phillip E. Hammond: Reflections on the Scholarly Study of New Religious Movements. In: Bromley/Hammond 1987, S. 210-217.

Bruce 1996

Bruce, Steve: Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults. Oxford u.a. 1996.

Bryant 1994

Bryant, Daroll M.: Scientology. Eine neue Religion. Los Angeles o.J. (1994).

Bryant 1998

Bryant, Daroll M.: Scientology. Analyse und Prüfung einer neuen Religion. In: CSI 1998a, S. 177 – 191.

Campell 1982

Campell, Colin: The New Religious Movements, the New Spirituality and Post-Industrial Society. In: Barker 1982, S. 232 – 242.

Census 1996

Newman, Gerard: Census 96. Religion, 3. March 1998. Parliament of Australia. Zitiert nach: <http://www.aph.gov.au/library/pubs/rn/1997-98/98rn27.htm> vom 05.05.2003.

Chalfant u.a 1994

Chalfant, H. Paul u.a.: Religion in Contemporary Society. Third Edition, Itaska/Illinois 1994.

Clarke 1987

Clarke, Peter B.: The New Evangelists: Recruitment, Method and Aims of New Religious Movements. London 1987.

Daiber 1995

Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg 1995.

Dawson 1996

Dawson, Lorne D.: Cults in Kontext. Readings in the Study of New Religious Movements. Toronto 1996.

Dericquebourg 1998

Dericquebourg, Régis: Scientology. Kosmologie, Anthropologie, Ethik und Methodologie. In: CSI 1998a, S. 163 – 175.

Dunde 1994

Dunde, Siegfried Rudolf (Hrsg.): Wörterbuch der Religionssoziologie. Gütersloh 1994.

Eiben 1996

Eiben, Jürgen: Vom Sektenmarkt zum Psychomarkt – wo bleibt die Verantwortung der Wissenschaft? Versagen ihre Instrumentarien? In: Politische Studien, 47. Jg. (1996), H. 346, S. 109 – 121.

Eiben 1997

Eiben, Jürgen: „Erfolg um jeden Preis? Die Scientology-Organisation in der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung“ (Expertise). In: NRW II 1997, S. 25 – 46.

Eiben 1998

Eiben, Jürgen: Das Einfallstor für „Sekten“ aller Art. In: Das Parlament, Nr. 34-35 vom 14./21.08.1998.

Ellwood 1987

Ellwood, Robert: A Historian of Religion Looks at the Future of New Religious Movements. In: Bromley/Hammond 1987, S. 235 – 250.

Fichter 1981

Fichter, Joseph H.: Youth in Search of the Sacred. In: Wilson 1981, S. 21 – 41.

Fichter 1983

Fichter, Joseph H. (Hrsg.): Alternatives to American Mainline Churches. New York 1983.

Fichter 1983a

Fichter, Joseph H.: Introduction: Choice of Alternatives. In: Fichter 1983, S. vii-xxi.

Fischer 1976

Fischer, Wolfram: Identität – die Aufhebung der Religion? Der Identitätsbegriff als religionssoziologische Fundierungskategorie. In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. Jg. 1965, Heft 65, S. 141 – 160.

Fishwick 1995

Fishwick, Marshall W.: Great Awakenings: Popular Religion and Popular Culture. New York u.a. 1995.

Flinn 1983

Flinn, Frank K.: Scientology as Technological Buddhism In: Fichter 1983, S. 89 – 110.

Flinn 1998

Flinn, Frank K.: Scientology. In: CSI 1998a, S. 147 – 161.

Frenschkowski 1999a

Frenschkowski, Marco: Artikel „Hubbard“ in Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band XVI (1999), Spalten 752-771. Zitiert nach: http://www.bautz.de/bbkl/h/hubbard_1_r_shtml vom 05.05. 2003.

Frenschkowski 1999b

Frenschkowski, Marco: L. Ron Hubbard and Scientology. An Annotated Bibliographical Survey of Primary and Selected Secondary Literature. In: Marburg Journal of Religion. 4.Jg. (1999), No. 1.

Frenschkowski 2000

Frenschkowski, Marco: „Den Religionsbegriff rein halten?“ Thesen und Beobachtungen zur Debatte um Scientology und anderer Neuer Religiöser Bewegungen. In: Evangelische Theologie 60 Jg. (2000), S. 257 – 269.

Frigerio 1998

Frigerio, Alejandro: Scientology und zeitgenössische Definitionen des Religionsbegriffs in den Sozialwissenschaften. In: CSI 1998a, S. 193 – 211.

Galan, 1998

Galan, Urbano Alonso: Scientology. Eine wahre Religion. In: CSI 1998a, S. 213 – 223.

Galanter 1989

Galanter, Marc (ed.): Cults and New Religious Movements. A Report of the American Psychiatric Association. Washington 1989.

Gärtner 1998

Gärtner, Christel: Konversion in der rationalisierten Gesellschaft. Therapie oder religiöse Erweckung? In: Knoblauch u.a. 1998, S. 223 – 245.

Grünschloss 2000

Grünschloss, Andreas: Religionswissenschaft und Theologie – Überschneidungen, Annäherungen und Differenzen. In: Löhr 2000, S. 123 – 158.

Hadden 1983

Hadden, Jeffrey K.: Religion and the Construction of Social Problems. In: Hadden/Long 1983, S. 17 – 30.

Hadden 1997

Hadden, Jeffrey K.: On Cults and Sects (1997). Zitiert nach: <http://www.cti.itc.virginia.edu/~jkh8x/soc257/cultsect.html> vom 15.04.1999.

Hadden/Long 1983

Hadden, Jeffrey K. und Theodore E. Long (eds.): Religion and Religiosity in America. Studies in Honor of Joseph H. Fichter New York 1983.

Hall 1998

Hall, Deana: Managing to recruit: Religious Conversion in the Work Place. Sociology of Religion. 54 Jg. (1998), Heft 4, S. 393-410. Zitiert nach: <http://www.innernet.net/joecisar/sosh.htm> vom 21.02.2003.

Hammond 1987

Hammond, Phillip E.: Cultural Consequences of Cults. In: Bromley/Hammond 1987, S. 261 – 273.

Hardin/Kehrer 1982

Hardin, Bert und Günther Kehrer: Some Social Factors Affecting the Rejection of New Belief Systems. In: Barker 1982, S. 267 – 283.

Heelas 1982

Heelas, Paul: Californian Self Religions and Socializing the Subjective. In: Barker 1982, S. 69 – 85.

Heino 1995

Heino, Harry: Scientology. Ihre wahre Natur. Los Angeles o.J. (1995).

Hexham 1998a

Hexham, Irving: The Role of the Anti-Cult Movement. Paper delivered at the International Coalition for Religious Freedom Conference on „Religious Freedom and the New Millenium“, Berlin, Germany, May 29-31, 1998. Zitiert nach: <http://www.religiousfreedom.com/Conference/Germany/hexham.htm> vom 05.05.2003.

Hexham 1998b

Hexham, Irving: Scientology, Minority Religions, Cults and Sects in Germany (1998). Zitiert nach: <http://www.acs.ucalgary.ca/~nurelweb/germany/ger.html> vom 15.04.1999.

Hexham/Poewe 1999

Hexham, Irving und Karla Poewe: „Verfassungsfeindlich“. Church, State and New Religions in Germany. In: Nova Religio, April 1999, Vol.2, Nr. 2, S. 208 – 227.

Hunter 1981

Hunter, James Davison: The New Religions: Demodernization and the Protest Against Modernity. In: Wilson 1981, S. 1 – 19.

Introvigne 1995

Introvigne, Massimo: The Secular Anti-Cult and the Religious Counter-Cult Movements: Strange Bedfellows or Future Enemies? In: Towler 1995, S. 32 – 54.

Introvigne 2003

Introvigne, Massimo: Die Anti-Sekten Bewegung in den Vereinigten Staaten und Frankreich: Ein Vergleich. Zitiert nach: <http://www.anthroposophy.com/anthro/sekten.html> vom 20.04.2003.

Johnson 1987

Johnson, Benton: A Sociologist of Religion Looks at the Future of New Religious Movements. In: Bromley/Hammond 1987, S. 251 – 260.

Kehrer 1981

Kehrer, Günter (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion: Das Beispiel der Vereinigungskirche. München 1981.

Kehrer 1981a

Kehrer, Günter: Vorwort. In: Kehrer 1981. S. 7-12.

Kehrer 1997

Kehrer, Günter: Religion darf Unsinn sein. Ist Scientology eine Kirche?
In: Die Zeit, Nr. 7 vom 07.02.1997, S. 11.

Kent 1991

Kent, Stephen A.: International Social Control by the Church of Scientology. Paper Presented at the Society for the Scientific Study of Religion, November, 1991. Zitiert nach: <http://www.whyaheydead.net/misc/Factnet/KENT91.TXT> vom 05.05.2003.

Kent 1997a

Kent, Stephen A.: Scientology und östliche religiöse Tradition. In: Berliner Dialog, 3. Jg. (1997), H. 1, S. 16 – 21.

Kent 1997b

Kent, Stephen A.: Scientology, religiöse Ansprüche und Heilungsschwindel. In: Berliner Dialog, 3. Jg. (1997), H. 1, S. 22 – 24.

Kent 1997c

Kent, Stephen A.: „Brainwashing in Scientology’s Rehabilitation Project Force.“ Revised Version of a Presentation at the Society for the Scientific Study of Religion, San Diego/Ca. (November 7, 1997). Zitiert nach: <http://www.lermanet.com/scientology/gulags/BrainwashinginScientologysRehabilitationProjectForce.html> vom 20.03.2003.

Kent 1998a

Kent, Stephen A.: Scientology in the United States. In: Beckstein 1988, S. 15 – 24.

Kent 1998b

Kent, Stephen A.: Scientology in Canada. In: Beckstein 1998, S. 25 – 31.

Kent 1999a

Kent, Stephen A.: The Creation of „Religious“ Scientology. In: Religious Studies and Theology, 18. Jg. (1999), S. 97 – 126.

Kent 1999b:

Kent, Stephen A.: Scientology – Is this a Religion? MJR, Vol. 4, No. 1.

Kent 2000a

Kent, Stephen A.: Affidavit of Dr. Stephen Kent in Lisa McPherson civil wrongful-death suit. City of Edmonton, Province of Alberta. January 6, 2000. Zitiert nach: http://www.whyaheydead.net/lisa_mcpherson/legal/kent_aff.htm vom 15.03.2003.

Kent 2000b

Kent, Stephen A.: Gehirnwäsche im Rehabilitation Project Force der Scientology Organisation. Herausgegeben von der Behörde für Inneres – Arbeitsgruppe Scientology [Überarbeitete und erweiterte Version von Kent 1997c]. Hamburg 2000.

Kent 2001

Stephen A. Kent: The French and German versus American Debate over „New Religions“, Scientology, and Human Rights. MJR, Vol. 6 (2001), No. 1.

Knauer 1997

Knauer, Peter: Unüberbietbarkeit als Kriterium. Kann man Scientology aus religionswissenschaftlicher Sicht als „Kirche“ bezeichnen? In: Frankfurter Rundschau, Nr. 3 vom 05.01.1999, S. 7.

Knoblauch 1997

Knoblauch, Hubert: Scientology aus der Sicht der Gesellschaftswissenschaften. In: Müller-Franke 1997, S. 97 – 111.

Knoblauch 1998

Knoblauch, Hubert: Bekehrung zum Nichtrauchen? Die Konversion in einer „unsichtbaren Religion“ am Beispiel von „Nicotine Anonymus“. In Knoblauch u.a. 1998, S. 247 – 269.

Knoblauch u.a. 1998

Knoblauch, Hubert, Volkhard Krech und Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive [Passagen & Tendenzen. Studien zur materialen Religions- und Kulturosoziologie. 1]. Konstanz 1998.

König 2000

König, Thomas: The New Age Movement. Genesis of a High Volume, Low Impact Identity. San Domenico di Fiesole 2000.

Kosmin/Lachman 1993

Kosmin, Barry A. und Seymour P. Lachman: One Nation under God. Religion in Contemporary American Society. New York 1993.

Kuner 1983

Kuner, Wolfgang: Soziogenese der Mitgliedschaft in drei Neuen Religiösen Bewegungen. Frankfurt am Main u.a. 1983.

Lewis 1982

Lewis, Warren: Coming-Again: How Society Functions Through Its New Religions. In: Barker 1982, S. 191 – 215.

Lewis J. 2004:

Lewis, James R.: New Religion Adherents. An Overview of Anglophone Census and Survey Data. Marburg Journal of Religion. Vol. 9 (2004), No.1.

Lippy 1994

Lippy, Charles H.: Being Religious, American Style. A History of Popular Religiosity in the United States. Westport, Connecticut 1994.

Lippy 1996

Lippy, Charles H.: Modern American Popular Religion. A Critical Assessment and Annotated Bibliography. Westport 1996.

Lippy 2000

Lippy, Charles H.: *Pluralism Comes of Age. American Religious Culture in the Twentieth Century.* New York 2000.

Löhr 2000

Löhr, Gebhard (Hrsg.): *Die Identität der Religionswissenschaften.* Frankfurt am Main 2000.

Long 1983

Long, Theodore E.: *Religion and Therapeutic Action. From Healing Power to Medical Magic.* In: Hadden/Long 1983. S. 144 – 156.

Luckmann 1963

Luckmann, Thomas: *Das Problem der Religion in modernen Gesellschaften. Institution, Person und Weltanschauung.* Freiburg 1963.

Martin 1983

Martin, David: *A Definition of Cult: Terms and Approaches.* In: Fichter 1983, S. 27 – 42.

Melton 1987

Melton, Gordon J.: *How New is New? The Flowering of the „New“ Religious Consciousness since 1965.* In: Bromley/Hammond 1987. S. 46 – 56.

Melton 1992

Melton, Gordon J.: *Encyclopaedic Handbook of Cults in America [Religious Information Systems Series. 7].* Revised and Updated Edition, New York u.a. 1992.

Melton 1995

Melton, Gordon J.: *The Modern Anti-Cult-Movement in Historical Perspective.* Santa Barbara 1995.

Melton 1996

Melton, Gordon J.: *Encyclopaedia of American Religions.* 5th edition, Detroit u.a. 1996.

Melton 1999

Melton, Gordon J.: *Brainwashing and the Cults: Rise and Fall of a Theory.* Zitiert nach: <http://www.cesnur.org/testi/melton.htm> vom 29.04.2003.

Melton 2001

Melton, Gordon: *A Contemporary Ordered Religious Community: The Sea Organization.* Paper presented at The 2001 Conference in London. Zitiert nach: <http://www.cesnur.org/2001/london2001/melton.htm> vom 22.09.2003.

Melton/Moore 1984

Melton, Gordon J. und Robert L. Moore: *The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism.* 2nd ed. New York 1984

Miller 1995

Miller, Timothy (Hrsg.): *America's Alternative Religions.* Albany/New York 1995.

Müller 1992

Müller, Ulrich: Scientology als sozialer Störfall. Gesellschaftliche Reaktion auf die Aktivitäten der Sekte. In: Herrmann 1992, S. 163 – 173.

Müller/Leimkühler 1993

Müller, Ulrich und Anne Maria Leimkühler: Zwischen Allmacht und Ohnmacht. Untersuchungen zum Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild von neureligiösen Bewegungen [Theorie und Forschung: Soziologie, Bd. 18]. 2. neubearbeitete Auflage. Regensburg 1993.

Pentikäinen 2002

Pentikäinen, Juha: The Church of Scientology's Rehabilitation Project Force. A Study by Juha Pentikäinen, Jorgen F.K. Redhardt and Michael York. Zitiert nach: [http://www.cesnur.org/2002/scient_rpf_01\(ff\).htm](http://www.cesnur.org/2002/scient_rpf_01(ff).htm) vom 22.09.2003.

REMID 1998

REMID: Materialien zur Konferenz: „Streitfall Neue Religionen“. Internationale Tagung, Marburg/Lahn, 27. bis 29. März 1998. Zitiert nach: http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_streitfall_re_dt.htm vom 15.04.1999.

REMID 2000

Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V.: Informationen und Standpunkte. Religionsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen (Stand April 2000). Zitiert nach: http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_info_zahlen.htm#Verschiedene vom 13.05. 2000.

REMID 2001

Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V.: Kurzinformation Religionen: Scientology. Zitiert nach: http://www.remid.de/remid_info_scientology.htm vom 12.03.2002.

Richardson 1996a

Richardson, James T.: Definitions of Cult. From Sociological-Technical to Popular-Negative. In: Dawson 1996, S. 29 – 38.

Richardson 1996b

Richardson, James T.: A Critique of „Brainwashing“ Claims About New Religious Movements. In: Dawson 1996:, S. 217 – 227.

Rochford u.a. 1989

Rochford, Burke E., Sheryl Purvis und NeMar Eastman: New Religions, Mental Health and Social Control, In: Research in the Social Scientific Study of Religion. 1. Jg. (1989), S. 57 – 82.

Robbins/Anthony 1990

Robbins, Thomas und Dick Anthony (eds.): In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America. Second Edition, New Brunswick 1990.

Roof 1985

Roof, Wade Clark (Hrsg.): Religion in America Today [The Annals of the Academy of Political and Social Science. 480]. Beverly Hills u.a. 1985.

Roof 1996a

Roof, Wade Clark: A Time When Mountains Were Moving. In: Dawson 1996, S. 79 – 104.

Roof 1996b

Roof, Wade Clark: Religious Kaleidoscope: American Religion in the 1990s. *Temenos* 32 (1996), 183-193. Zitiert nach: <http://www.abo.fi/comprel/temenos/temeno32/roof.htm> vom 05.05.2003.

Roof/McKinney 1985

Roof, Clark und William Mc Kinney: Denominational America an the New Religious Pluralism. In Roof 1985, S. 24 – 38.

Ross 1988

Ross, Michael W.: Effects on Membership in Scientology on Personality: An Exploratory Study. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27. Jg. (1988), H. 4, S. 630-636.

Rothstein 1996

Rothstein, Mikael: Patterns of Diffusion and Religious Globalization. An Empirical Survey of New Religious Movements. *Temenos* 32 (1996). S. 195 – 220. Zitiert nach: <http://www.abo.fi/comprel/temenos/temeno32/rothsten.htm> vom 05.05.2003

Saliba 1995

Saliba, John A.: Perspectives on New Religious Movements. London 1995.

Sawada 1998

Sawada, Fumio: Scientology im Verhältnis zu anderen Religionen. In: *CSI* 1998a, S. 226 – 233.

Schön 2001

Schön, Brigitte: Framing Effects in the Coverage of Scientology versus Germany: Some Thoughts on the Role of Press and Scholars. *Marburg Journal of Religion*, Vol. 6 (2001), No. 1.

Seiwert 1996

Seiwert, Hubert: „Man kann eine religiöse Bewegung verbieten aber nicht unterdrücken“. *SZ-Interview* mit dem Religionswissenschaftler Hubert Seiwert. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 271 vom 23./24.11. 1996. S. 8

Seiwert 1999

Seiwert, Hubert: Aus den Schriften ist die konkrete Gestalt nicht ableitbar. In: *Kruchem* 1999, S. 281 – 292.

Shupe/Bromley 1980

Shupe, Anson D. und David G. Bromley: *The New Vigilantes. Deprogrammers, Anti-Cultists and the New Religions.* Foreword by Joseph R. Gusfield. Beverly Hills und London 1980.

Shupe/Bromley 1981

Shupe, Anson D. und David G. Bromley: *Apostates and Atrocity Stories: Some Parameters in the Dynamics of Deprogramming.* In Wilson 1981, S. 179 – 215.

Shupe/Bromley 1983

Shupe, Anson D. und David G. Bromley: *The Moonies and the Anti-Cultists: Movement and Countermovement in Conflict.* In: Hadden/Long 1983, S. 70 – 83.

Shupe/Bromley 1994

Shupe, Anson D. und David G. Bromley: *Anti-Cult-Movements in Cross-Cultural Perspective.* New York u.a. 1994

Shupe/Bromley 1994a

Shupe, Anson D. und David G. Bromley: *The Modern North-American Anti-Cult-Movement 1971 – 1991.* In: Shupe/Bromley 1994, S. 3 – 31.

Shupe/Bromley 1995

Shupe, Anson und David G. Bromley: *The Evolution of Modern American Anticult Ideology.* In: Miller 1995. S. 411-416.

Shupe/Hardin/Bromley 1983

Shupe, Anson D., Bert Hardin und David G. Bromley: *A Comparison of the Anti-Cult-Movements in the United States and West Germany.* In: Barker 1983, S. 177 – 193.

Stark 1981

Stark, Rodney: *Must All Religions Be Supernatural?* In: Wilson 1981. S. 159 – 177.

Stark 1987

Stark, Rodney: *How New Religions Succeed: A Theoretical Model.* In: Bromley/Hammond 1987. S. 11 – 29.

Stark/Bainbridge 1979

Stark, Rodney und William Sims Bainbridge: *Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements.* In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18. Jg. (1979), H. 2, S. 117-131.

Stark/Bainbridge 1983

Stark, Rodney und William Sims Bainbridge: *Concepts for a Theory of Religious Movements.* In: Fichter 1983. S. 3 – 26.

Stark/Bainbridge 1996a

Stark, Rodney und William Sims Bainbridge: *A Theory of Religion.* Reprinted edition. New York 1996.

Stark/Bainbridge 1996b

Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims: Religion, Deviance and Social Control. New York 1996.

Starker 1989

Starker, Steven: Oracle at the Supermarket. The American Preoccupation with Self-Help Books. New Brunswick 1989.

Stenger 1998

Stenger, Horst: Höher, reifer, ganz bei sich. Konversionsdarstellungen und Konversionsbedingungen im New Age. In: Knoblauch u.a., S. 195 – 222.

Straus 1986

Straus, Roger: Scientology „Ethics“: Deviance, Identity and Social Control in a Cult-Like Social World. In: Symbolic Interaction, 9. Jg. (1986), No. 1 (Spring), S. 67 – 82.

Sutcliffe 1995:

Sutcliffe, Steven: The Authority of the Self in New Age religiosity: the example of the Findhorn Community. Diskus (WebEdition), Vol.3, No.2 (1995), S. 23-42. Zitiert nach: <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/sutcliffe.html> vom 29.04.2003.

Swatos 1984

Swatos, William H. Jr.: Religion, Secularization and Social Process. In: New-England-Sociologist, 5. Jg. (1984), Heft 1, S. 95 – 112.

Towler 1995

Towler, Robert (ed.): New Religions and the New Europe. Aarhus u.a. 1995.

Usarski 1988

Usarski, Frank: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland [Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte. 15]. Köln u.a. 1988.

Wallis 1975

Wallis, Roy: Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect. In: Sociology, 9. Jg. (1975), H. 1, S. 89-100.

Wallis 1976a

Wallis, Roy: The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology. London (Heinemann) 1976.

Wallis 1976b

Wallis, Roy: Poor Man's Psychoanalysis? Observations on Dianetics. [The Zetetic. Journal of the Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal (CSICOP), Fall/Winter 1976]. Zitiert nach: <http://wp02.toxi.uni-wuerzburg.de/~krasel/CoS/books/wallis.htm> vom 12.05.2000

Wallis 1979

Wallis, Roy: *Salvation and Protest. Studies of Social and Religious Movements.* London 1979.

Wallis 1982

Wallis, Roy: *The New Religions as Social Indicators.* In: Barker 1982, S. 216 – 231.

Wallis 1984

Wallis, Roy: *The elementary forms of the new religious life.* London u.a. 1984.

Wallis 1987

Wallis Roy: *Hostages of Fortune: Thoughts on the Future of Scientology and the Children of God.* In: Bromley/Hammond 1987, S. 80 – 90.

Whitehead 1974

Whitehead, Harriet: *Reasonably Fantastic: Some Perspectives on Scientology, Science Fiction, and Occultism.* In: Zaretsky/Leone 1974, S. 547 – 587.

Whitehead 1975

Whitehead, Harriet: *What Does Scientology Auditing Do? [A dissertation submitted to the faculty of the division of the Social Sciences in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy/Department of Anthropology]* Chicago, Illinois 1975.

Whitehead 1987

Whitehead, Harriet: *Renunciation and Reformulation. A Study of Conversion in an American Sect.* Ithaca u.a. 1987.

Wilson 1970

Wilson, Bryan R.: *Religiöse Sekten.* München 1970.

Wilson 1981

Wilson, Bryan R.: (Hrsg.): *The Social Impact of New Religious Movements.* New York 1981.

Wilson 1981a

Wilson, Bryan R.: *Time, Generations, and Sectarianism.* In: Wilson 1981, S. 217 – 234.

Wilson 1982

Wilson, Bryan R.: *The New Religions: Some Preliminary Considerations.* In: 1982, S. 16 – 31.

Wilson 1987

Wilson, Bryan R.: *Factors in the Failure of the New Religious Movements.* In: Bromley/Hammond 1987, S. 30 – 45.

Wilson 1990

Wilson, Bryan R.: *The Social Dimensions of Sectarianism. Sect and New Religious Movements in Contemporary Society.* Oxford (Clarendon Press) 1990.

Wilson 1995

Wilson, Bryan R.: Scientology. Vergleichende Analyse ihrer religiösen Lehren und Doktrin. Los Angeles o.J. (1995).

Wilson 1998a

Wilson, Bryan R.: The Sociologist of Religion as Expert Witness. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 24. Jg. (1998), H. 1, S. 17-27.

Wilson 1998b

Wilson, Bryan R.: Scientology. Vergleichende Analyse ihrer religiösen Lehren und Doktrin [teilweise identisch mit Wilson 1995]. In: CSI 1998a, S. 111 – 145.

Wohlrab-Sahr 1998

Wohlrab-Sahr, Monika: Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive. In: Knoblauch u.a. S. 125 – 146.

Wuthnow 1985

Wuthnow, Robert: The Growth of Religious Reform Movements. In Roof 1985, S. 106 – 116.

Wuthnow 1988

Wuthnow, Robert: The Restructuring of American Religion. Society and Faith Since World War II. Princeton 1988.

Zablocki 1998

Zablocki, Benjamin: Exit Cost Analysis: A New Approach to the Scientific Study of Brainwashing. In: Nova Religio 1 (1998), S. 216-249.

Zaretsky/Leone 1974

Zaretsky, Irving I. und Mark P. Leone (eds.): Religious Movements in Contemporary America. Princeton 1974.

Zellner/Petrowski 1998

Zellner, William W. und Marc Petrowski (eds.): Sects, Cults and Spiritual Communities. A Sociological Analysis [Religion in the Age of Transformation]. Westport 1998.

D) Sekundärliteratur – Allgemeine Literatur

Abosch 1993

Abosch, Heinz: Das Ende der großen Visionen. Plädoyer für eine skeptische Kultur. Hamburg 1993.

Adam/Frey 1997

Adam, Gottfried und Christopher Frey: Verwirrende Vielfalt des Bösen. In: Glaube und Lernen, 12 Jg. (1997), S.5 – 9.

Aigner 2003

Aigner, Martin: Die pure Eleganz der Mathematik. In: Gegenworte 2003, S. 11 – 15.

Apel/Kettner 1996

Apel, Hans Otto und Matthias Kettner (Hrsg.): Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten. Frankfurt am Main 1996.

Aretz 1990

Aretz, Hans-Jürgen: Zwischen Kritik und Dogma: Der wissenschaftliche Diskurs. Wiesbaden 1990.

Asanger/Wenninger 1995

Asanger, Roland und Gerd Wenninger (Hrsg.): Handwörterbuch der Psychologie. 5. Auflage, München-Weinheim 1995.

Augstein 1996

Augstein, Franziska: Auf den Leim gegangen. Wie ein Physiker den akademischen Zirkus austrickste. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28.08.1996, S. N5.

Backes/Jesse 1996

Backes, Uwe; Jesse, Eckhard: Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland. Vierte, völlig überarbeitete und aktualisierte Ausgabe. Bonn 1996.

Bastide 1972

Bastide, Roger: Soziologie und Psychoanalyse. In: Wehler 1972, S. 42-64.

Baumann 1992

Baumann, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg 1992.

Beck 1986

Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986.

Beck 1993

Beck, Ulrich: Die Erfindung des Politischen. Frankfurt am Main 1993.

Becker 1992

Becker, Werner: Ethik als Ideologie der Demokratie. In: Salamun 1992, S. 149 – 160.

Bell 1990

Bell, Daniel: Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: Das Beispiel Amerika. In: Meier 1990, S. 21 – 67.

Bell 1991

Bell, Daniel: Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Frankfurt/M., New York 1991.

Berger 1972

Berger, Peter L.: Auf dem Weg zu einem soziologischen Verständnis der Psychoanalyse. In: Wehler 1972, S. 155 – 168.

Berger/Luckmann 1972

Berger, Peter L. und Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1972.

Berger/Luckmann 1995

Berger, Peter L. und Thomas Luckmann: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Gütersloh 1995.

Besser-Siegmund 1997

Besser-Siegmund, Cora: Entdecken Sie Ihre Kreativität. NLP – Das Psycho-Power-Programm. Reinbeck bei Hamburg.

Biervert/Held/Wieland 1990

Biervert, Bernd, Klaus Held und Josef Wieland (Hrsg.): Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns. Frankfurt am Main 1990.

BIP 1996

Hossiep, Rüdiger und Michael Paschen: Bochumer Inventar zur berufsbezogenen Persönlichkeitsbeschreibung [Als Manuskript gedruckt]. Bochum 1996.

Blech 2004

Blech, Jörg: Die Krankheitserfinder. Wie wir zu Patienten gemacht werden. Frankfurt am Main 2004.

Bloom 1988

Bloom, Allan: Der Niedergang des amerikanischen Geistes. Ein Plädoyer für die Erneuerung der westlichen Kultur. Vorwort von Saul Bellow. Aus dem Amerikanischen von Richard Giese. Hamburg 1988.

Bodek 1999

Bodek, Andrzej: Die „jüdische Weltverschwörung“ oder: Die Protokolle der Weisen von Zion. In: Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte., 46. Jg. (1999), H. 2, S. 121-126.

Böhme 1998

Böhme, Gernot: Technisierung der Wahrnehmung. Zur Technik- und Kulturgeschichte der Wahrnehmung. In: Halfmann 1998, S. 31- 47.

Bogner 1991

Bogner, Artur: Die Theorie des Zivilisationsprozesses als Modernisierungstheorie. In: Kuzmics/Mörth 1991, S. 33 – 58.

Brand 2000

Brand, Steward: Das Ticken des langen Jetzt. Zeit und Verantwortung am Beginn des neuen Jahrtausends. Übersetzt von Martin Baltes. Frankfurt am Main 2000.

Breuer 1992

Breuer, Stefan: Die Gesellschaft des Verschwindens Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation Hamburg 1992

Brockhaus 1997

Der Brockhaus in 15 Bänden. Leipzig, Mannheim 1997.

Castel u.a. 1982

Castel, Françoise, Robert Castel und Anne Lovell : Die Psychiatrisierung des Alltags. Produktion und Vermarktung der Psychowaren in den USA. Frankfurt am Main 1982.

Clareson 1990

Clareson, Thomas D.: Understanding Contemporary American Science Fiction. The Formative Period (1926-1970) Columbia, South Carolina 1990.

Coing u.a. 1992

Helmut Coing u.a. (Hrsg.): Wissenschaftsgeschichte seit 1900. 75 Jahre Universität Frankfurt. Frankfurt am Main 1992.

Dahmer 1994

Dahmer, Helmut: Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart. Frankfurt am Main 1994.

Dahn 1999

Dahn, Danila: In guter Verfassung. Wie viel Kritik braucht die Demokratie? In: Frankfurter Rundschau Nr. 211 vom 11.9.1999.

Davidson 1999

Davidson, Donald: Paradoxien der Irrationalität. In: Gosepath 1999, S. 209 – 231.

Debatin 1995

Debatin, Bernhard: Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung. Berlin, New York 1995.

Desai 1997

Desai, Meghnad: Measuring Political Freedom. In: Barker 1997, S. 195 – 225.

Dieckhoff 1999

Dieckhoff, Rolf: Die Ich-AG. Jeder verkauft sich selbst. In: ZdM 1999, S. 6 – 10.

Dumont 1991

Dumont, Louis: Individualismus: Zur Ideologie der Moderne. Frankfurt/M, New York 1991.

Durant 1928

Durant, Will [William James]: The Story of Philosophy. The Lives and Opinions of the Greater Philosophers. London 1928.

Durant 1945

Durant, Will [William James]: Die grossen Denker. Mit Geleitworten von Prof. Dr. Ernst Howald und Prof. Dr. Hans Driesch. Siebente Auflage, Zürich 1945.

Durkheim 1981

Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main 1981.

Eder 1988

Eder, Klaus: Kommunikation über Natur. Zur Moralisierung von Technik in komplexen Gesellschaften. In: Halfmann 1998, S. 51 – 71.

Eisenstadt 2000

Eisenstadt, Samuel N.: Die Vielfalt der Moderne. Übersetzt und bearbeitet von Brigitte Schluchter. Weilerswist 2000.

Elias 1972

Elias, Norbert: Soziologie und Psychiatrie. In: Wehler 1972, S. 11 – 41.

Engler 1992

Engler, Wolfgang: Selbstbilder. Das reflexive Projekt der Wissenssoziologie. Berlin 1992.

Evans H. 1998

Evans, Hilary: From Other Worlds. Alien, Abductions and UFOs. Carlton 1998.

FAZ 1998

Werbe-Anzeige der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 20 vom 24.01.1998, S. 49 u. S. V2.

Foucault 1996

Foucault, Michel: Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen gehalten im Herbst 1983 an der Universität Berkeley/Kalifornien. Berlin 1996.

Fromm 1979

Fromm, Erich: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Neu bearbeitete Auflage. Stuttgart 1979.

Gamson 1992

Gamson, William A.: Talking Politics. Cambridge u.a. 1992.

Gaylin/Jennings 1996

Gaylin, Willard und Bruce Jennings: The Perversion of Autonomy. The Proper Uses of Coercion and Constraints in a Liberal Society. New York u.a. 1996.

Geertz 1991

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 2. Auflage, Frankfurt am Main 1991.

Gegenworte 2003

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Gegenworte. Hefte für den Disput über Wissen. Heft 12: Der Mythos und die Wissenschaft. Eine dialektische Affäre. Herbst 2003.

Giddens 1995

Giddens, Anthony: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1995.

Glaser 1997

Glaser, Hermann: Deutsche Kultur. Ein historischer Überblick von 1945 bis zur Gegenwart. Bonn 1997.

Gnoisdorsch 1992

Gnoisdorsch, Iris: Irrationalität in der modernen Technik. Grundzüge und Entfaltungen eines philosophischen Konzeptes zur rationalen Bestimmung von Irrationalitätsformen. In: Hoffmann 1992, S. 171 – 213.

Goffman 1990

Goffman, Erving: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. 9. Auflage, Frankfurt am Main 1990.

Görtemaker 1996

Görtemaker, Manfred: Deutschland im 19. Jahrhundert. 5., durchgesehene Auflage. Bonn 1996.

Gorz 1994

Gorz, André: Ökonomische Rationalität und Lebenswelt. In: Honneth 1994a, S. 235 – 259.

Gosepath 1999

Gosepath, Stefan (Hrsg.): Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt am Main 1999.

Gosepath 1999a

Gosepath, Stefan; Praktische Rationalität. Eine Problemübersicht. In: Gosepath 1999, S. 7 – 53.

Gould 1988

Gould, Stephen J.: Der falsch vermessene Mensch. Frankfurt am Main 1988.

Greenson 1981

Greenson, Ralph R.: Technik und Praxis der Psychoanalyse. Band I. Dritte, unveränderte Auflage. Stuttgart 1981.

Greiffenhagen 1998

Greiffenhagen, Martin: Politische Legitimität in Deutschland. Bonn 1998.

Gross M. 1984

Gross, Martin L.: Die psychologische Gesellschaft. Kritische Analyse der Psychiatrie, Psychotherapie, Psychoanalyse und der psychologischen Revolution. Frankfurt am Main u.a. 1984.

Gross P. 1994

Gross, Peter: Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt am Main 1994.

Grünbaum 1986

Grünbaum, Alfred: Ist die Psychoanalyse rational oder kausalistisch begründet? In: Lenk 1986, S. 351 – 394.

GSZ 1979

Habermas, Jürgen (Hrsg.): Schwere Worte zur „Geistigen Situation der Zeit“. 1. Band: Nation und Republik. Frankfurt am Main 1979.

Haarmann 1992

Haarmann, Harald: Die Gegenwart der Magie: kulturkritische und zeitkritische Betrachtungen. Frankfurt am Main, New York 1992.

Habermas 1974

Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als Ideologie. 7. Auflage, Frankfurt am Main 1974.

Habermas 1988

Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1988.

Habermas 2001

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt am Main 2001.

Hahn 1999

Hahn, Alois: Einführung. In: Von Graevenitz 1999, S. 19 – 26.

Halfmann 1998

Halfmann, Jost (Hrsg.): Technische Zivilisation. Zur Aktualität der Technikreflexion in der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung. Opladen 1998.

Halfmann 1998a

Halfmann, Jost: Technische Zivilisation. Zur Wiederaufnahme eines klassischen Topos. In: Halfmann 1998, S. 7 – 12.

Halfmann 1998b

Halfmann, Jost: Von der Perfektion zur Imperfektion der Technik. Die Selbstbeschreibung moderner Gesellschaft als „technische Zivilisation“. In Halfmann 1998, S. 105 – 123.

Haring 2001

Haring, Sabine A.: „Auf der Suche nach einer besseren Welt“. Soziologische ‚Modernisierungstheorien‘ im Lichte dreier Jahrhunderte. In: Newsletter Moderne. Sonderheft 1: Moderne – Modernisierung – Globalisierung. Herausgegeben vom Spezialforschungsbereich Moderne. Wien und Zentraleuropa um 1900, Graz 2001. Zitiert nach: <http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/sheft1h.htm> vom 12.09.2002.

Hawking 2001

Hawking, Stephen: Das Universum in der Nußschale. Aus dem Englischen von Hainer Kober. Fachliche Beratung Markus Pössel. Ohne Ort [Stuttgart] u. Jahr [2001].

Hennen 1992

Hennen, Leonhard: Technisierung des Alltags. Ein handlungstheoretischer Beitrag zur Theorie technischer Vergesellschaftung [Studien zur Sozialwissenschaft. 104]. Opladen 1992.

Henning 1989

Henning, Christof: Die Entfesselung der Seele: Romantischer Individualismus in den deutschen Alternativkulturen. New York/Frankfurt am Main 1989.

Hitzler u.a. 1994

Hitzler, Ronald, Anne Honer und Christoph Maeder (Hrsg.): Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit.

Hitzler 1994a

Hitzler, Ronald: Wissen und Wesen des Experten. Ein Annäherungsversuch – zur Einleitung. In: Hitzler u.a. 1994, S. 13 – 30.

Hörning 2001

Hörning, Karl H.: Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens. Weilerswist 2001.

Hobsbawm 1995

Hobsbawm, Eric: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Aus dem englischen von Yvonne Badal. München, Wien 1995.

Hoffmann 1992

Hoffmann, Johannes (Hrsg.): Ethische Vernunft und technische Rationalität: Interdisziplinäre Studien [Ethik – Gesellschaft – Wirtschaft. 1]. Frankfurt am Main 1992.

Hoffmann 1992a

Hoffmann, Johannes: Gentechnik und Ethik. In: Hoffmann 1992, S. 55 – 78.

Honneth 1994a

Honneth, Axel (Hrsg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt/M. 1994.

Honneth 1994b

Honneth, Axel: Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt am Main 1994.

Horkheimer 1967

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main 1967.

Horkheimer/Adorno 1971

Horkheimer Max und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1971.

Huber 1971

Huber, Richard M.: The American Idea of Success. New York u.a 1971.

Hücker 1998

Hücker, Franz-Josef: Metaphern – die Zauberkraft des NLP. Ein Leitfaden für Berufspraxis und Training. Paderborn 1998. Zitiert nach: <http://www.huecker.com/pub/met-inh.shtml> vom 12.11.2002.

Imhof/Romano 1996

Imhof, Kurt und Romano Gaetano: Die Diskontinuität der Moderne. Zur Theorie des sozialen Wandels. Frankfurt/M., New York 1996.

Jacobs 2000

Jacobs, David M.: UFOs and Abductions. Challenging the Borders of Knowledge. Lawrence (Kansas) 2000.

Jäger 1993

Jäger, Siegfried: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Duisburg 1993.

Jungk/Mundt 1988

Jungk, Robert und Hans Josef Mundt (Hrsg.): Das umstrittene Experiment: Der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution. Dokumentation des Ciba Symposiums 1962 „Man and His Future“ [Gentechnologie, 16]. 2., ergänzte Auflage, Frankfurt am Main/München 1988.

Katasonov 1992

Katasonov, Wladimir: Gefahren einer Ideologisierung der Wissenschaft. In: Salamun 1992, S. 176 – 184.

Ken 1999

Ken, Amarytha K.: Rationale Trotteln. Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie. In: Gosepath 1999, S. 76 – 102.

Kettner 1997

Kettner, Matthias: Wie wissenschaftlich ist die Psychoanalyse? In: Frankfurter Rundschau, Nr. 286 vom 09.12.1997, S. 11.

Kiefer 1991

Kiefer, Klaus H. (Hrsg.): Cagliostro. Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus. Herausgegeben und mit Erläuterungen von Klaus H. Kiefer. München u.a. 1991.

Kilian 1972

Kilian, Hans: Zur Problemstellung einer kritischen Theorie der Psychoanalyse. In: Wehler 1972, S. 117 – 123.

Klein 1994

Klein, Stefanie: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie. Stuttgart 1994.

Knörzer 1992

Knörzer, Guido: Technik und Rationalität. Die Arbeitsgruppe Ethik an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. In: Hoffmann 1992, S. 11 – 21.

Koch 1997

Koch, Claus: Im Diesseits des Kapitalismus. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. 51. Jg. (1997), H. 9/10, S. 763 – 777.

Koslowski 1985

Koslowski, Peter (Hrsg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien. Tübingen 1985.

Koslowski 1988

Koslowski, Peter: Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung [Perspektiven und Orientierungen. Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes. 2] 2. durchgesehene Auflage. München 1988.

Kotler 1989

Kotler, Philip: Marketing-Management. Analyse, Planung und Kontrolle. 4. völlig neu bearbeitete Auflage, München 1989.

Kreibich 1996

Kreibich, Rolf: Wissenschaftsgesellschaft – Entwicklung und Zukunft der Wissenschaftsgesellschaft [SFZ-WerkstattBericht. 18]. Gelsenkirchen 1996.

Kühnhardt 1987

Kühnhardt, Ludger: Die Universalität der Menschenrechte. Bonn 1987

Küenzlen 1994

Küenzlen, Gottfried: Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. München 1994.

Küppers 1990

Küppers, Bernd-Olaf: Leben = Physik + Chemie? Das Lebendige aus der Sicht bedeutender Physiker. 2. Auflage München 1990.

Küppers 1990a:

Küppers, Bernd-Olaf: Vorwort und Einleitung. In: Küppers 1990, S. 7 – 34.

Lasch 1986

Lasch, Christopher: Das Zeitalter des Narzismus. Aus dem Amerikanischen von Gerhard Burmundt. München 1986.

Latour 1995

Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Berlin 1995.

Lenk 1986

Lenk, Hans (Hrsg.): Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner. Freiburg 1986.

Lepsius 2000

Lepsius, Rainer M.: Erwartungen an die Soziologie. In: Sahner 2000, S. 13 – 21.

Lerner 1979

Lerner, Daniel: Die Modernisierung des Lebensstils. Eine Theorie. In Zapf 1979, S. 362 – 381.

Lieber 1985

Lieber, Hans: Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung. Paderborn u.a. 1985.

Linse 1996

Linse, Ulrich: Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter. Frankfurt am Main 1996.

List 1983

List, Elisabeth: Alltagsrationalität und soziologischer Diskurs. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Implikationen der Ethnomethodologie. Frankfurt am Main u.a. 1983.

Loo/Reijen 1992

Van der Loo, Hans und Willem van Reijen: Modernisierung. Projekt und Paradox. München 1992.

Lorenzer 1983

Lorenzer, Alfred: Subjektivität – als Gefüge von Lebensentwürfen. In: Radermacher 1983, S. 39 – 54.

Luhmann 1977

Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1977.

Luhmann 1992

Luhmann, Niklas: Beobachtungen der Moderne. Opladen 1992.

Lyotard 1986

Lyotard, Jean-Francois: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz, Wien 1986.

LzS 1988

Fuchs, Werner u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 2., verbesserte und erweiterte Auflage. Opladen 1988.

MacKay 1988

MacKay, D.M.: Maschine und Gesellschaft. In Jungk/Mundt 1988, S. 182 – 195.

Macpherson 1977

Macpherson, Crawford B.: Demokratietheorie. Beiträge zu ihrer Erneuerung. Mit einer Einleitung von Walter Euchner. München 1977.

Mannheim 1929

Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie. Bonn 1929.

Markl 1992

Markl, Hubert: Orientierung durch Wissenschaft oder Orientierung der Wissenschaft. In Coing 1992 u.a. S. 100 -123.

Melčić 2003

Melčić, Dunja: Legenden von der Entzauberung. In: Gegenworte 2003, S. 30 – 35.

Meffert 1999

Philosophie extra light. Interview mit Heribert Meffert. In: ZdM 1999, S. 12 – 14.

Meier 1990

Meier, Heinrich (Hrsg.): Zur Diagnose der Moderne. München 1990.

Meier 1990a

Meier, Heinrich: Die Moderne begreifen – Die Moderne vollenden? In: Meier 1990, S. 7-20.

Meier 1994

Meier, Alfred: Ökonomen auf dem Weg von der Expertise zur Esoterik. In: Hitzler u.a. 1994, S. 74 – 82.

Miles 1994

Miles, Barry: William S. Burroughs. Eine Biographie. Hamburg 1994.

Mohr 1983

Mohr, Hans: Subjektivität in den Naturwissenschaften. In: Radermacher 1983, S. 75 – 90.

Mommsen 1979

Mommsen, Wolfgang J.: „Wir sind wieder wer“. Wandlungen im politischen Selbstverständnis der Deutschen. In: GSZ 1979, S. 185 – 209.

Moreau 1994

Moreau, Pierre Francois: Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt am Main 1994.

Münch 1991

Münch, Richard: Dialektik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt am Main 1991.

Mutschler 1992a

Mutschler, Hans-Dieter: Das Problem technikimmanenter Wertungen. In: Hoffmann 1992, S. 22 – 54.

Mutschler 1992b

Mutschler, Hans-Dieter: Theologie und irrationale Technikadaption. In: Hoffmann 1992, S. 214 – 234.

Mutschler 1992c

Mutschler, Hans-Dieter: Die Apotheose des Automobils. In: Hoffmann 1992, S. 235 – 250.

Myrdal 1971

Myrdal, Gunnar: Objektivität in der Sozialforschung. 2. Auflage Frankfurt am Main 1971.

Norberg 2003

Norberg, Johan: Das kapitalistische Manifest. Warum allein die globalisierte Marktwirtschaft den Wohlstand der Menschen sichert. Aus dem Schwedischen von Heike Schubert. Frankfurt am Main 2003.

Nordenholz 1934

Nordenholz, Anastasius: Scientologie. Wissenschaft von der Beschaffenheit und der Tauglichkeit des Wissens. München 1934.

Nutzinger 1997

Nutzinger, Hans G.: „Homo oeconomicus“. Reichweite und Grenzen der ökonomischen Verhaltenstheorie. In: Zeitschrift für evangelische Ethik, 41. Jg. (1997), S. 84 – 98.

Otten 1997

Otten, Dirk: Kosmische Offenbarungen. Mediale Kundgaben in der Moderne [Göttinger Beiträge zu Politik und Zeitgeschichte. 3]. Mit einem Vorwort von Dieter Harmening. Göttingen 1997.

Packard 1958

Packard, Vance: Die geheimen Verführer. 3. Auflage. Düsseldorf 1958.

Papalekas 1989

Papalekas, Johannes Chr. (Hrsg.): Kulturelle Integration und Kulturkonflikt in der technischen Zivilisation. Frankfurt am Main/New York 1989.

Parsons 1979

Parsons, Talcott: Evolutionäre Universalien der Gesellschaft. In: Zapf 1979, S. 55 – 74.

Pechmann 1998

Pechmann, Alexander: Wissenschaft als Ideologie. Evolutionstheorien in politischer und religiöser Argumentation. Gelnhausen 1998.

Penrose 1995

Penrose, Roger: Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins. Aus dem engl. Übersetzt von Anita Ehlers. Heidelberg u.a. 1995.

Peters 1991

Peters, Bernhard: Rationalität, Recht und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1991.

Peukert 1989

Peukert, Detlev J.K.: Max Webers Diagnose der Moderne. Göttingen 1989.

Pieper 1990

Pieper, Annemarie: Ethik und Ökonomie. Historische und systematische Aspekte ihrer Beziehung. In: Biervert/Held/Wieland 1990, S. 86 -101.

Pohl 1995

Pohl, Rolf: Psychologisierung des Alltags. In: Asanger/Wenninger 1995, S. 604 – 609.

Postman 1992

Postman, Neil: Das Technopol. Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft Frankfurt am Main 1992.

Postman 1995

Postman, Neil: Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung. 2. Auflage. Berlin 1995.

Radermacher 1983

Radermacher, Hans (Hrsg.): Aktuelle Probleme der Subjektivität. Bern u.a. 1983.

Rapp 1986

Rapp, Friedrich: Zur Ambivalenz der Objektivierung. In: Lenk 1986, S. 419 – 425.

Rehfus 1990

Rehfus, Wulff D.: Die Vernunft frisst ihre Kinder. Zeitgeist und Zerfall des modernen Weltbildes. Hamburg 1990.

Riedel 1999

Riedel, Eibe: Der internationale Menschenrechtsschutz. Eine Einführung. In: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Bonn 1999. S. 11- 36.

Rieger 1999

Rieger, Stefan: Steigerungen. Zum Verhältnis von Mensch, Medium, Moderne. In: Von Graevenitz 1999, S. 417 – 439.

Rifkin 2000

Rifkin, Jeremy: Access. Das Verschwinden des Eigentums. Warum wir weniger besitzen und mehr ausgeben werden. Frankfurt am Main /New York 2000.

Rifkin 2002

Rifkin, Jeremy: Die H2-Revolution. Wenn es kein Öl mehr gibt ... Mit neuer Energie für eine gerechte Weltwirtschaft. Frankfurt am Main/New York 2002.

Ritzer 1995

Ritzer, George: Die McDonaldisierung der Gesellschaft. Aus dem Amerikanischen von Sebastian Vogel. Frankfurt am Main 1995.

Rohracher 1988

Rohracher, Hubert: Einführung in die Psychologie. 13. Auflage. München, Weinheim 1988.

Roszak 1986

Roszak, Theodore: Der Verlust des Denkens Über die Mythen des Computer-Zeitalters München 1986.

Roth 1999

Roth, Jürgen: Die Geschichte als Komplott. In: Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte., 46. Jg. (1999), H. 2, S. 113-120.

Rutschky 1997

Rutschky, Michael: Werde, wer du bist. Vom Bildungsroman zur therapeutischen Gesellschaft. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken., 51. Jg. (1997), H. 3, S. 187 – 203.

Sackmann/Weymann 1994

Sackmann, Reinhold und Ansgar Weymann: Die Technisierung des Alltags. Generationen und technische Innovationen. Frankfurt am Main u.a. 1994.

Saage 1999

Saage, Richard: Innenansichten Utopias. Wirkungen, Entwürfe und Chancen des utopischen Denkens. Berlin 1999.

Sahner 2000

Sahner, Heinz: Soziologie als angewandte Aufklärung. Weniger als erwartet, aber mehr als zu befürchten war. Die Entwicklung der Nachkriegssoziologie aus Sicht der frühen Fachvertreter. Baden-Baden 2000.

Salamun 1992

Salamun, Kurt (Hrsg.): Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen. Darmstadt 1992.

Scheich 1997

Scheich, Günther: „Positives Denken“ macht krank. Vom Schwindel mit gefährlichen Erfolgsversprechen. Unter Mitarbeit von Klaus Waller. Frankfurt am Main 1997.

Scheuch 2000

Scheuch, Erwin K.: Soziologie als angewandte Aufklärung. In: Sahner 2000, S. 59 – 72.

Schlaffer 2002

Schlaffer, Hannelore: Das Glück der größten Zahl. In: Wertheimer/Zima 2002, S. 139 – 149.

Schlöder 1993

Schlöder, Bernd: Soziale Werte und Werthaltungen. Eine sozialpsychologische Untersuchung des Konzeptes sozialer Werte und des Wertewandels. Opladen 1993.

Schmid 2000

Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. 6 Auflage, Farnkfurt am Main 2000.

Schmidtbauer 1998:

Schmidtbauer, Wolfgang: Vom Umgang mit der Seele. Therapie zwischen Magie und Wissenschaft. München 1998.

Schneider 1997

Schneider, Peter: Was heißt psychoanalytischer Szientismus. Freud und die rätselhafte Macht des Anders. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 286 vom 09.12.1997, S. 11.

Schott/Birker 1995

Schott, Barbara und Klaus Birker: Kompetent verhandeln. NLP – Das Psycho-Power-Programm. Reinbeck bei Hamburg 1995.

Schrödter 1992

Schrödter, Hermann: Gentechnik, Gen-Ethik. Zur Unhintergebarkeit ethischer Verantwortung. In Hoffmann 1992, S. 79 – 98.

Schultz 1994

Schultz, Irmgard: Der erregende Mythos vom Geld. Die neue Verbindung von Zeit, Geld und Geschlecht im Ökologiezeitalter. Frankfurt am Main u.a. 1994.

Schulze 1993

Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main u.a. 1993.

Schwemmer 1990

Schwemmer, Oswald: Was ist vernünftig? Einige Bemerkungen zur Frage nach der praktischen Vernunft in der Ethik und in der Ökonomie. In: Biervert/Held/Wieland 1990, S. 102 – 120.

Sewell/Brown 1990

Sewell, Carl und Paul B. Brown: Customers for Life: How to Turn That One-Time Buyer Into a Lifetime customer. New York 1990.

Shain 1994

Shain, Barry Alan: The Myth of American Individualism. The Protestant Origins of American Political Thought. Princeton 1994.

Simmel 1989

Simmel, Georg: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Horst Jürgen Helle in Zusammenarbeit mit Andreas Hirsland und Hans-Christoph Kürn. Berlin 1989.

Sofsky 1994

Sofsky, Wolfgang; Paris Rainer: Figurationen sozialer Macht. Autorität - Stellvertretung – Koalition. Frankfurt am Main 1994.

Sokal 1996a

Sokal, Alan: Transgressing the Boundaries – Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity In: Social Text, 46/47 Jg. (spring/summer 1996), S. 217 – 252.

Sokal 1996b

Sokal, Alan: A Physicist Experiments with Cultural Studies In: *Lingua Franca*, May/June 1996, S. 62 – 64.

Spaeman 1985

Spaemann, Robert: Funktionale Religionsbegründung und Religion. In: Koslowski 1985. S. 9 – 25.

Spinner 1994

Spinner, Helmut F.: Der ganze Rationalismus einer Welt von Gegensätzen. Fallstudien zur Doppelvernunft. Frankfurt am Main 1994.

Springer 1999

Springer, Reinhard: Der Jahrtausend-Manager. In: *ZdM* 1999, S. 32.

Stagl 1989

Stagl, Justin: Zur Soziologie der Repräsentativkultur. In: Papalekas 1989, S. 43 – 67.

Stephan 1999

Stephan, Rainer: Mehr wert als Gold und Geist. In: *ZdM* 1999, S. 22 – 24.

Sterbling 1991

Sterbling, Anton: Modernisierung und soziologisches Denken. Analysen und Betrachtungen Hamburg 1991.

Suppanz 2001

Suppanz, Werner: Säkularisierung als Modernisierung. In: Newsletter Moderne. Sonderheft 1: Moderne – Modernisierung – Globalisierung hrsg. vom Spezialforschungsbereich Moderne. Wien und Zentraleuropa um 1900, Graz 2001. Zitiert nach: <http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/-sheft1s.htm> vom 22.12.2002.

Sutin 2000

Sutin, Lawrence: *Do Whar Thou Wilt. A Life of Aleister Crowley*. New York 2000.

Tarnas 1998

Tarnas, Richard: *Idee und Leidenschaft. Die Wege des westlichen Denkens*. 7. Aufl. Hamburg 1998.

Tenbruck 1989

Tenbruck, Friedrich H.: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*. Opladen 1989.

Thiessen 1994

Thiessen, Rudolf: Kapitalismus als Religion. In: *Probleme des Klassenkampfes (ProKla)*, 24. Jg. (1994), Heft 3, S. 400 – 418.

Thomas 1990

Thomas, Konrad: *Rivalität. Sozialwissenschaftliche Variationen zu einem alten Thema*. Frankfurt am Main 1990.

Thurnherr 1966

Thurnherr, Urs: Gibt es einen neuen Irrationalismus? In: Bauhofer u.a. 1996, S. 35 – 49.

Tönnies 1997

Tönnies, Sibylle: Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen. 2., durchgesehene Auflage, Opladen 1997.

Uhl 2001

Uhl, Heidemarie: Modernisierungstheorie und Geschichtswissenschaft. In: Newsletter Moderne. Sonderheft 1: Moderne – Modernisierung – Globalisierung hrsg. vom Spezialforschungsbereich Moderne. Wien und Zentral-europa um 1900, Graz 2001. Zitiert nach: <http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/sheft1u.htm> vom 19.06.2002.

Ulfig 1993

Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Eltville am Rhein 1993.

Van Dülmen 1989

Van Dülmen, Richard: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit. Frankfurt am Main 1989.

Von Graevenitz

Von Graevenitz, Gerhart: Konzepte der Moderne [Germanistische-Symposien-Berichtsbände. 20]. Stuttgart, Weimar 1999.

Vierling 1994

Vierling, Hermann: Die profane Alltags-Religion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis. Frankfurt am Main 1994.

Vorländer 1919

Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie. 5. Auflage, Leipzig 1919.

Wagner 1985

Wagner, Falk: Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt. Stuttgart 1985.

Waibl 1989

Waibl, Elmar: Ökonomie und Ethik II. Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics.[problemata, 104] Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

Walter-Busch 1994

Walter-Busch, Emil: Gemeinsame Denkfiguren von Experten und Laien. Über Stufen der Verwissenschaftlichung und einfache Formen sozialwissenschaftlichen Denkens. In: Hitzler u.a. 1994, S. 83 – 102.

Watzlawick 1977

Watzlawick, Paul: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? München 1977.

Weber 1964

Weber, Max: Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Herausgegeben von Johannes Winkelmann. Stuttgart 1964.

Weber 1968

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. 3. Auflage, Tübingen 1968.

Weber 1984

Weber, Max: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. 7., durchgesehene Auflage. Gütersloh 1984.

Wegener 1986

Wegener, Herrmann: Rationalität in der Psychologie. In: Lenk 1986, S. 395 – 403.

Wegner 1998

Wegner, Roland: Ideologie im Management. Die Veränderungen ideologischer Schwerpunkte bei der Führung von Wirtschaftsunternehmen. Frankfurt am Main 1998.

Wehler 1972

Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg.): Soziologie und Psychoanalyse. Stuttgart u.a. 1972.

Wehling 1992

Wehling, Peter: Die Moderne als Sozialmythos: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien. New York, Frankfurt am Main 1992.

Weiß 1993

Weiß, Johannes: Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne. Opladen 1993.

Welsch 1996

Welsch, Wolfgang: Vernunft und Übergang. Zum Begriff der transversalen Vernunft. In: Apel/Kettner 1996, S. 139 – 165.

Wertheimer/Zima 2002

Wertheimer, Jürgen und Peter V. Zima: Strategien der Verdummung. Infantilisierung in der Fun-Gesellschaft. 4. Auflage, München 2002.

Wiesberger 1990

Wiesberger, Franz: Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Berlin 1990.

Will 1996

Will, Frederick L.: Pragmatische Rationalität. In: Apel/Kettner 1996, S. 296 – 317.

Willems 1999

Willems, Herbert: Modernisierung institutioneller Selbstthematization: Von der Beichte über die Psychoanalyse zur Gruppentherapie. In: Von Graevenitz 1999, S. 120 – 146.

Wilson, J. 2003

Wilson, John Michael: Thinking in New Categories. Non-Aristotelian Logic in an Aristotelian Society. Zitiert nach: <http://www.johnmichaelwilson.com/?lang=en&page=adven02> vom 22.09.2003.

Wilson, R.A 1992

Wilson, Robert Anton: Die neue Inquisition. Irrationaler Rationalismus und die Zitadelle der Wissenschaft. 2. Auflage Frankfurt am Main 1992.

Wuchterl 1989

Wuchterl, Kurt: Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie. Bern u.a. 1989.

Wuketits 1992

Wuketits, Franz M.: Biologie, menschliche Natur und Ideologie. Zur Analyse einer unglücklichen Beziehung. In: Salamun 1992, S. 185 – 202.

Zapf 1979

Zapf, Wolfgang (Hrsg.): Theorien des sozialen Wandels. 4. Auflage Köln 1971.

Zapf 1990

Zapf, Wolfgang (Hrsg.): Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 1990.

ZdM 1999

O.V.: Die Zukunft des Marketing? Die Zukunft ist Marketing! Supplement zum Deutschen Marketingtag 1999 von w&v, Süddeutsche Zeitung, media & marketing und Der Kontakter. Kirchheim 1999.

Zepf 1993

Zepf, Siegfried (Hrsg.): Die Erkundung des Irrationalen. Bausteine einer analytischen Sozialpsychologie nebst einigen Kulturanalysen. Göttingen 1993.

Zepf 1993a

Zepf, Siegfried: Statt eines Vorwortes: Gegenstand und Fragebereich einer analytischen Sozialpsychologie. In: Zepf 1993, S. 7 – 30.

Zepf 1993b

Zepf, Siegfried: Menschliches Verhalten – Triebchicksal oder gesellschaftlich bestimmt? In: Zepf 1993, S. 31 – 56.

Zimmerli 1986

Zimmerli, Walther Ch.: Die Grenzen der Rationalität als Problem der europäischen Gegenwartsphilosophie. In: Lenk 1986, S. 327 – 347.

Nachwort

Da diese Arbeit ursprünglich als Dissertation angefertigt wurde, ist es unerlässlich, hier ein paar Worte des Dankes an jene zu richten, deren Beitrag zu diesem Buch von besonderer Bedeutung war.

Von Elias Canetti stammt allerdings der richtige Satz, dass man in seinem Leben „drei- oder viertausend Menschen“ gekannt habe, aber immer nur von „sechs oder sieben“ spreche. Das mag als Entschuldigung an jene Vielen gerichtet sein, die zu dieser Dissertation wissentlich oder unwissentlich beigetragen haben, hier aber aus Platzgründen keine Erwähnung finden.

Ausdrücklich und mit voller Absicht unerwähnt bleiben hier jene „Experten“ und Institutionen, die mir den Zugang zu Ihren Archiven und Materialien konsequent verweigert haben. Eine Ausnahme in diesen Kreisen, und damit beginnen meine Danksagungen, war der Göttinger Diakon Dr. Ingolf Christiansen, der mir sein Archiv ohne jedes Wenn-und-Aber zur Verfügung gestellt hat – und mir so einen ersten thematischen Einstieg ermöglicht hat. Auch Frau Monica Theurer von der Universitätsbibliothek in Tübingen gebührt großer Dank, weil ich ihrer unbürokratischen Arbeitsweise den problemlosen Zugang zu den meisten Scientology-Quellen verdanke. In diesem Zusammenhang muss auch Dr. Armin Müller-Dreier von der Universitätsbibliothek in Göttingen genannt werden, der mir bei schwierigen Bestellungen stets gewogen war, und der den wichtigen Kontakt zu Prof. Dr. Andreas Grünschloss in die Wege geleitet hat.

Ein herausragender Dank geht selbstverständlich an meine drei Gutachter. Zunächst an Prof. Dr. Konrad Thomas, der das Thema und seine Bearbeitung von Anfang an unterstützt hat. Nicht weniger hilfreich war die fachliche und freundschaftliche Unterstützung von Prof. Dr. Andreas Grünschloss, den ich gerne schon zu einem früheren Zeitpunkt kennen gelernt hätte – denn ich verdanke ihm wichtige Einsichten. Zuletzt sei mein dritter Gutachter, und ehemaliger Chef, Prof. Dr. Walter Euchner mehr als nur „erwähnt“, weil ich ihm auch ganz unabhängig von dieser Arbeit sehr viel zu verdanken habe. Und es wäre ungerecht, an dieser Stelle nicht auch Frau Annerose Baumann zu erwähnen, deren Hilfsbereitschaft mir gegenüber nie Grenzen kannte.

Mein institutioneller Dank geht zunächst an die Heinrich-Böll-Stiftung in Berlin, deren Promotionsstipendiat ich drei Jahre lang sein durfte – und dort besonders an Gabriele Tellenbach und Jutta Helm, die mir auf unterschiedliche Art und Weise sehr geholfen haben. Außerdem bedanke ich mich beim transcript-Verlag und dort besonders bei Herrn Gero Wierichs für die freundliche Unterstützung.

Mein Herzens-Dank geht an meine Lebensgefährtin Susanne, die mir, so oft es ihr möglich war, den schnöden Alltag vom Leib gehalten hat. Natürlich gebührt auch all meinen Freunden Dank, die mich allein durch ihre Freundschaft in meinem Tun unterstützt haben. Sie alle zu nennen ist unmöglich, aber sie selbst werden wissen wer gemeint ist (nicht wahr: Matthias, Bernd, Mariela, Peter, Jens, Sabine, Thomas, Björn, Arnd...).

Gewidmet ist dieses Buch meiner Mutter, der ich mehr verdanke, als ich hier in Worte zu fassen vermag.

Göttingen im Januar 2005.

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Matthias Groß, Holger
Hoffmann-Riem, Wolfgang
Krohn

Realexperimente

Ökologische Gestaltungs-
prozesse in der Wissens-
gesellschaft

Juni 2005, ca. 220 Seiten,

kart., ca. 24,80 €,

ISBN: 3-89942-304-6

Barbara Christophe
**Metamorphosen des
Leviathan in einer
post-sozialistischen
Gesellschaft**

Georgiens Provinz zwischen
Fassaden der Anarchie und
regulativer Allmacht

Mai 2005, ca. 300 Seiten,

kart., ca. 26,80 €,

ISBN: 3-89942-323-2

Peter Fuchs

Konturen der Modernität

Systemtheoretische Essays II
(herausgegeben von

Marie-Christin Fuchs)

Mai 2005, ca. 200 Seiten,

kart., ca. 21,80 €,

ISBN: 3-89942-335-6

Sabine Brombach,
Bettina Wahrig (Hg.)

LebensBilder

Leben und Subjektivität in
neueren Ansätzen der Gender
Studies

April 2005, ca. 250 Seiten,

kart., zahl. z.T. farbige Abb., ca.

26,00 €,

ISBN: 3-89942-334-8

Hannelore Bublitz
**In der Zerstreuung
organisiert**

Paradoxien und Phantasmen
der Massenkultur

April 2005, ca. 150 Seiten,

kart., ca. 14,80 €,

ISBN: 3-89942-195-7

Gerald Willms

Scientology

Kulturbereobachtungen jenseits
der Devianz

März 2005, 428 Seiten,

kart., 29,80 €,

ISBN: 3-89942-330-5

Helmut König,
Manfred Sicking (Hg.)

Gehört die Türkei zu Europa?

Wegweisungen für ein Europa
am Scheideweg

März 2005, 220 Seiten,

kart., 22,80 €,

ISBN: 3-89942-328-3

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Michael Guggenheim

Organisierte Umwelt

Umweltdienstleistungsfirmen
zwischen Wissenschaft,
Wirtschaft und
Politik

März 2005, 330 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-89942-296-1

Thomas Kunz

Der Sicherheitsdiskurs

Die Innere Sicherheitspolitik
und ihre Kritik

Februar 2005, 422 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-293-7

Jacqueline Holzer

Linguistische Anthropologie

Eine Rekonstruktion

Januar 2005, 322 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-301-1

Uwe Lewitzky

Kunst für alle?

Kunst im öffentlichen Raum
zwischen Partizipation,
Intervention und Neuer
Urbanität

Januar 2005, 138 Seiten,
kart., 14,80 €,
ISBN: 3-89942-285-6

Karl H. Hörning,

Julia Reuter (Hg.)

Doing Culture

Neue Positionen zum
Verhältnis von Kultur und
sozialer Praxis

2004, 264 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-243-0

Frankfurter Arbeitskreis für
politische Theorie &
Philosophie (Hg.)

Autonomie und Heteronomie der Politik

Politisches Denken zwischen
Post-Marxismus und
Poststrukturalismus

2004, 206 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-262-7

Johannes Glückler

Reputationsnetze

Zur Internationalisierung von
Unternehmensberatern. Eine
relationale Theorie

2004, 306 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-265-1

Jan Kruse

Arbeit und Ambivalenz

Die Professionalisierung
Sozialer und Informatisierter
Arbeit

2004, 370 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-230-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Die Neuerscheinungen dieser Reihe:

Dominique Schirmer

**Soziologie und
Lebensstilforschung in der
Volksrepublik China**

Perspektiven einer
Mikrotheorie gesellschaftlichen
Wandels

2004, 248 Seiten,
kart., 29,00 €,
ISBN: 3-89942-258-9

Peter Fuchs

Theorie als Lehrgedicht

Systemtheoretische Essays I.
hg. von Marie-Christin Fuchs

2004, 212 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 3-89942-200-7

Gabriele Klein (Hg.)

Bewegung

Sozial- und kulturwissenschaft-
liche Konzepte

2004, 306 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-199-X

Sabine Kampmann,
Alexandra Karentzos,
Thomas Küpper (Hg.)

**Gender Studies und
Systemtheorie**

Studien zu einem
Theorietransfer

2004, 212 Seiten,
kart., 22,80 €,
ISBN: 3-89942-197-3

Bettina Heintz, Martina Merz,
Christina Schumacher

**Wissenschaft, die Grenzen
schafft**

Geschlechterkonstellationen im
disziplinären Vergleich

2004, 320 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-196-5

Gabriele Klocke

**Über die Gleichheit vor dem
Wort**

Sprachkultur im geschlossenen
Strafvollzug

2004, 350 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-201-5

Barbara Zielke

Kognition und soziale Praxis

Der Soziale Konstruktivismus
und die Perspektiven einer
postkognitivistischen
Psychologie

2004, 376 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-198-1

Sven Lewandowski

**Sexualität in den Zeiten
funktionaler Differenzierung**

Eine systemtheoretische
Analyse

2004, 340 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-210-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de