

Siegert, Michael T.

Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbilds?

Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981) 3, S. 403-419



Quellenangabe/ Reference:

Siegert, Michael T.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbilds? - In: Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981) 3, S. 403-419 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-141594 - DOI: 10.25656/01:14159

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-141594>

<https://doi.org/10.25656/01:14159>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 27 – Heft 3 – Juni 1981

I. Thema: Jugend

- ALFRED BIETAU/WILFRIED BREYVOGEL/WERNER HELSPER Zur Selbstkrise Jugendlicher in Schule und Subkultur 339
- HORST SCARBATH/HANS-JOACHIM PLEWIG/THOMAS WEGNER Selbstthematisierung von Kindern im Tagesheim angesichts drohender Devianz. Ein Werkstattbericht 363
- KARL ERNST NIPKOW Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen 379
- MICHAEL T. SIEGERT Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbilds? 403

II. Literaturberichte zum Thema

- JÜRGEN ZINNECKER Jugendliche Subkulturen. Ansichten einer künftigen Jugendforschung 421
- HARTMUT M. GRIESE Jugendliche Gastarbeiterkinder: Situation und Problematik. Eine Literatur- und Forschungsdiskussion 441

III. Besprechungen

- YVONNE SCHÜTZE Joachim Kersten/Christian von Wolffersdorff-Ehlert: Jugendstrafe. Innenansichten aus dem Knast 457
- HANS FÜCHTNER Helmut Dahmer (Hrsg.): Analytische Sozialpsychologie 462
- HORST SCARBATH Manfred Machold/Peter Posch/Josef Thonhauser (Hrsg.): Österreichische Beiträge zur Bildungsforschung 464
- KURT GERHARD FISCHER Viktor von Blumenthal: Die Reform der Sekundarstufe II in Italien 467

IV. Dokumentation

Dissertationen und Habilitationsschriften in Pädagogik 1980 473

Pädagogische Neuerscheinungen 493

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Alfred Bietau, Dipl.-Päd., Saarbrücker Straße, 4300 Essen 1; Dr. Wilfried Breyvogel, Pelmanstraße 81, 4300 Essen 1; Prof. Dr. Kurt Gerhard Fischer, Fachbereich 3, Karl-Glöckner-Straße 21 E, 6300 Gießen; Dr. Hans Füchtner, c/o Oceanira de Sousa Nascimento, rua Dois de Decembro, 62 Apto. 704, Zc-01-Flamengo, Rio de Janeiro R.J., Brasil; Dr. Hartmut M. Griese, Univ. Hannover, Fachbereich Erziehungswissenschaften, Bismarckstraße 2, 3000 Hannover 1; Werner Helsper, Dipl.-Päd., Kaldenhofer Baum 7, 4300 Essen 11; Prof. Dr. Rudolf Lennert, Weiltstraße 66, 8000 München 45; Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, Weiherstraße 49, 7400 Tübingen 9; Hans-Joachim Plewig, Ass.-jur., Univ. Hamburg, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Horst Scarbath, Univ. Hamburg, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13; Dr. Yvonne Schütze, MPI für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33; Dr. Michael T. Siegert, MPI für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33; Dr. Thomas Wegner, Univ. Hamburg, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13; Dr. Jürgen Zinnecker, Berliner Straße 16, 6238 Hofheim/Taunus.

Zeitschrift für Pädagogik

Beltz Verlag Weinheim und Basel

Anschriften der Redaktion: Dr. Reinhard Fatke, Brahmweg 19, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Andreas Flitner, Im Rotbad 43, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Walter Hornstein, Pippinstraße 27, 8035 Gauting.

Manuskripte in doppelter Ausfertigung an die Schriftleitung erbeten. Hinweise zur äußeren Form der Manuskripte finden sich am Schluß von Heft 1/1981, S. 165f., und können bei der Schriftleitung angefordert werden. Besprechungsexemplare bitte an die Anschriften der Redaktion senden. Die „Zeitschrift für Pädagogik“ erscheint zweimonatlich (zusätzlich jährlich 1 Beiheft) im Verlag Julius Beltz GmbH & Co. KG, Weinheim und Verlag Beltz & Co. Basel. Bibliographische Abkürzung: Z. f. Päd. Bezugsgebühren für das Jahresabonnement DM 84,- + DM 4,- Versandkosten. Lieferungen ins Ausland zuzüglich Mehrporto. Ermäßigter Preis für Studenten DM 65,- + DM 4,- Versandkosten. Preis des Einzelheftes DM 18,-, bei Bezug durch den Verlag zuzüglich Versandkosten. Zahlungen bitte erst nach Erhalt der Rechnung. Das Beiheft wird außerhalb des Abonnements zu einem ermäßigten Preis für die Abonnenten geliefert. Die Lieferung erfolgt als Drucksache und nicht im Rahmen des Postzeitungsdienstes. Abbestellungen spätestens 8 Wochen vor Ablauf eines Abonnements. Gesamtherstellung: Beltz Offsetdruck, 6944 Hemsbach über Weinheim. Anzeigenverwaltung: Heidi Steinhaus, Ludwigstraße 4, 6940 Weinheim. Bestellungen nehmen die Buchhandlungen und der Beltz Verlag entgegen: Verlag Julius Beltz GmbH & Co. KG, Am Hauptbahnhof 10, 6940 Weinheim; für die Schweiz und das gesamte Ausland: Verlag Beltz & Co. Basel, Postfach 2346, CH-4002 Basel.

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, bleiben vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

ISSN 0044-3247

MICHAEL T. SIEGERT

Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen

*Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbilds?**

1. Jugend als Problem?

Die in der jugendsoziologischen Forschung gern bemühte Formulierung, daß die Integration Jugendlicher in unsere Gesellschaft zunehmend schwerer werde, ist so zutreffend wie unscharf. Mit dieser Trendaussage verbinden sich nicht nur divergierende Prognosen über die zukünftige gesellschaftliche Entwicklung, sondern zugleich eine Vielzahl von Vorstellungen und Bemühungen, die vor dem Hintergrund von Aussagen über die psychische Lage der Jugend auf therapeutisch gerichtete Steuerungsmaßnahmen abzielen. Die Prognosen und Interventionsmaßnahmen lassen erkennen, welche Bedeutung in modernen Gesellschaften dem Jugendalter beigemessen wird. Es geht um die Funktionalität institutioneller und außerinstitutioneller Sozialisationsprozesse im Hinblick auf zwei Gesichtspunkte, die einander wechselseitig bedingen: Im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung einer Gesellschaft erweist es sich, ob der vorherrschende Sozialisationsmodus geeignet ist, bei den Jugendlichen hinreichende und passende Motivationen zu erzeugen, um die Kontinuität der Gesellschaft zu gewährleisten. Und komplementär zu dieser Evaluierung von Verlaufsformen des Jugendalters unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Bestandsproblematik stellt sich die andere Frage, inwieweit es einem Jugendlichen gegen Ende der Adoleszenz gelungen ist, für sich einen tragfähigen Lebensentwurf aufzubauen. Eigentümlich quer zu allgemeinen Prognosen über die Entwicklung der Jugend – deren Bandbreite von der Vorstellung einer anomischen Entwicklung („Verrottungshypothese“; GUTMAN 1973) bis hin zur Schreckensvision einer mimetisch „angepaßten Jugend“ (NEISSER et al. 1979) reicht – steht jedoch das aktuell beobachtbare Verhalten identifizierbarer Teilkulturen der Jugend: So gut wie keine der in den letzten Jahren getroffenen Trendaussagen kann Gültigkeit beanspruchen. Das einzig Stabile an dem Gegenstandsbereich „Jugend“ scheint der Sachverhalt zu sein, daß es kaum ein soziales Problem gibt, an dem die Altersgruppe der Jugendlichen nicht beteiligt ist. So läßt sich etwa an aktuellen Ereignissen ablesen, daß die These von der zunehmenden Entpolitisierung der Jugendlichen – für viele überraschend – unzutreffend ist. Hier mag der Hinweis genügen, daß Jugendliche der Hauptträger politisch innovativer Bürgerbewegungen sind (vgl. die Anti-Atomkraftbewegung). Der Umfang, in dem in Bürgerinitiativen, Alternativbewegungen, Instandbesetzern – um nur einige Gruppierungen zu nennen – Jugendliche politisch mobilisiert sind, dürfte sogar den in den sechziger Jahren erreichten um ein Vielfaches überschreiten. Der Forschungsgegenstand Jugend hat sich bislang als weitgehend „unberechenbar“ erwiesen.

* Ich danke Aisha Meyer sowie den Teilnehmern meiner Lehrveranstaltung „Radikale Identitätstransformationen – Zur psycho-sozialen Organisation neo-religiöser Bewegungen“ am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1980/81 für wesentliche Anregungen.

Ähnliches gilt auch für das sprunghafte Anwachsen offiziell als neo-religiös deklarerter Bewegungen unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Die Tatsache, daß sich Jugendliche überhaupt religiösen Thematiken nicht nur zuwenden, sondern diese auch lebenspraktisch zu erfassen suchen, falsifiziert Prognosen, die die Bedeutungslosigkeit und Unattraktivität des Themas langfristig als gesichert annahmen (KENISTON 1971).

Zwei Faktoren scheinen dafür verantwortlich zu sein, daß die empirische Jugendforschung allzu oft zu unzutreffenden Einschätzungen – etwa vorschnellen Generalisierungen – und Fehlprognosen kommt. Zum einen ist dafür der weitgehend reaktive Charakter problemorientierter Jugendforschung verantwortlich. Wesentlicher scheint indes der eng damit verbundene Sachverhalt, daß sich die Sozialwissenschaften, insbesondere bei ihrer Behandlung der Devianz- und Innovationsthematik, vielfach auf ideologische und interessen geleitete Vordefinitionen ihrer Gegenstandsbereiche stützen. Von Bedeutung sind hier Vordefinitionen potentieller Objektbereiche durch eine mediengesteuerte Öffentlichkeit, wobei die veröffentlichten Meinungen mit ihrem hohen Themenverschleiß festlegen, wer bzw. was zu welchem Zeitpunkt als Problem zu gelten habe.

Zwar steht außer Frage, daß sozialwissenschaftliche Forschung auf gesellschaftliche Probleme Bezug nehmen muß. Das darf jedoch nicht bedeuten, unkritisch Problemvorgaben und Problemdefinitionen der ‚öffentlichen Meinung‘ zu übernehmen und sozialwissenschaftlich zu untermauern¹. In einer berühmt gewordenen Kritik des ‚*Social problem-Ansatzes*‘ hat BLUMER (1970) darauf aufmerksam gemacht, daß soziale Probleme im Kontext kollektiver Definitionsprozesse ‚erzeugt‘ werden, da ja beileibe nicht alle gesellschaftlichen Probleme den Status allgemein anerkannter sozialer Probleme erreichen². Die konventionellen Sozialwissenschaften – so auch der Kern von BLUMERS Argumentation – verhalten sich diesen Problemdefinitionen gegenüber so wie die alltagsweltlich Handelnden: Sie behandeln sie als ‚Gegebenheiten‘ bzw. als Daten, ohne nach deren Zustandekommen zu fragen³.

Diese objektivistische Einstellung der Sozialwissenschaften schlägt sich in einer bizarren Stilisierung nieder: Ein weiter Teil der jugendsoziologischen Forschung erklärt ihren Gegenstandsbereich insgesamt zum Problem. Dies bringt eine Formulierung von JESSOR/JESSOR (1977, S. 6) zum Ausdruck: „There is a final point that solicits special social-psychological interest in this period: the possibility that adolescence itself can be construed as a ‚social problem‘.“ Man muß sich dabei vor Augen führen, daß dieser ‚Jugend-als-Problem-Ansatz‘ immerhin – legt man die Altersgruppe der 14- bis 25jährigen zugrunde – 17% bzw. ein Sechstel der Gesamtbevölkerung zum Problem erhebt (vgl. auch HORNSTEIN 1979). Nicht nur verliert damit der Begriff ‚Problem‘ jegliche Trennschärfe als empirischer Begriff; noch schwerer wiegt, daß die Definition des Untersuchungsgegenstandes zugleich eine uneingestandene, aber recht deutliche Problemzuschreibung enthält. Es ist die Jugend, das heißt die Altersgruppe selbst, der im Hinblick auf welches konkrete Problem auch immer ‚Verursachereigen-

1 Daß im übrigen nicht jedes soziale und politische Problem zugleich auch ein wissenschaftliches ist, dürfte einleuchten.

2 Diesen Prozeß kann man sich gut an dem Verhältnis von Wohnungsnot, Instandbesetzungen und der ‚Definition‘ dieses ja schon seit langem existierenden Problems zu einem ‚sozialen‘ klar machen.

3 In der Begrifflichkeit der Ethnomethodologie handelt es sich hier um ein Beispiel für die Vermischung von ‚topic‘ und ‚ressource‘. So wird die Geordnetheit sozialer Systeme immer schon vorausgesetzt (ressource), nicht aber in der Systematik ihrer Erzeugung selbst zum Gegenstand (topic) gemacht (vgl. ZIMMERMANN/POLLNER 1971).

schaften' zugeschrieben werden. Die Festlegung von Jugend als ‚Problem‘ ist eine interessierte Form der Problemverschiebung, wie sie Sozialwissenschaftlern eigentlich nicht unterlaufen sollte: Hier werden qua Definition die Zuständigkeiten verkehrt.

Eine sozialwissenschaftliche Orientierung aber, die im Anschluß an alltagsweltliche Vorurteilsstrukturen Jugendliche prinzipiell unter dem leitenden Gesichtspunkt von Problemen erfaßt, verfehlt nicht nur die Dimension der gesellschaftlichen Einbettung und Verursachung von problematischen Handlungsweisen und Entwicklungsverläufen. Sie hat sich zugleich konzeptuell auf eine folgenreiche Vorannahme festgelegt. Mit ihrer virtuellen Generalisierung von ‚Jugend als Abweichung‘ bezieht sie sich nämlich uneingestandenmaßen auf eine tiefgreifende gesellschaftliche Krisensituation. Es wird dabei implizit die Behauptung aufgestellt, daß die gesellschaftlich vorherrschende Sozialisation nicht länger greift. Das einst kritisch von BERNFELD (1973) aufgestellte Diktum, daß jede Gesellschaft die Erziehung hat, die sie braucht, wird im hier zur Debatte stehenden Ansatz noch überboten: Eine Gesellschaft, die ihre Jugend insgesamt zum Problem definieren muß, fühlt sich offenbar in ihrer Kontinuität bedroht.

2. ‚Jugendsekten‘ – Zur Kritik gängiger Problemdefinitionen

Seit Mitte der 70er Jahre treten in der Bundesrepublik verstärkt religiös-charismatische Bewegungen in Erscheinung. Nicht nur im öffentlichen Bewußtsein, sondern auch in den wenigen wissenschaftlich damit befaßten Arbeiten werden für dieses Phänomen Definitionen, Einschätzungen und Therapievorschläge bereitgehalten, die die in Rede stehenden Bewegungen fast ausnahmslos in den Zusammenhang abweichenden Verhaltens bringen. Nahezu zwangsläufig ergeben sich aus der ‚Devianzperspektive‘ erstens der Pathologieverdacht im Hinblick auf die geistige Verfassung der Mitglieder (LANGEN 1979; LANG 1980), zweitens die ‚Verfuhrungs-‘ bzw. ‚Gehirnwaschehypothese‘ in bezug auf Konversionsprozesse (CLARK 1978) und schließlich die Marginalitatsannahme im Hinblick auf die gesellschaftliche Verbreitung der die Bewegungen kennzeichnenden Phänomene.

Worin besteht nun das Problem mit religiös-charismatischen Gruppierungen, für die – fast möchte man sagen: wahlweise – Devianz signalisierende Kennzeichnungen wie ‚Sekten‘, ‚Jugendreligionen‘ oder gar ‚destruktive Kulte‘ bereitgehalten werden (KABERMANN 1979; NANNEN 1979)? Folgen wir den Einschätzungen der bislang hauptsächlich auf diesem Gebiet tätigen Experten – es sind im deutschsprachigen Bereich vor allem die Sektenbeauftragten der beiden Konfessionen –, so lassen sich die vorgetragenen Problemdefinitionen im wesentlichen auf zwei Aussagen reduzieren⁴. Religiös-charismatische Gruppen gelten als gefährlich, weil sie (1) alterstypische Probleme von Jugendlichen entgegen den eigenen Ankündigungen zu eigennützigem (unreligiösen) Zwecken ausnützen; es handelt sich dabei um die manipulative Einflußnahme auf religiöse Bedürfnisse Jugendlicher

4 Die Abstinenz der Verhaltenswissenschaften in der Bundesrepublik ist im Hinblick auf dieses Thema beeindruckend. Dieser Forschungsstand produziert kuriose Situationen: So sahen sich die Herausgeber einer angesehenen Zeitschrift der klinischen Psychologie genötigt, von Theologen (Sektenbeauftragten) gutachterliche Stellungnahmen über die Gefährlichkeit von Gruppen und ihrer therapeutischen Angebote einzuholen (vgl. Informationsblätter der GESELLSCHAFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE GESPRÄCHSPSYCHOTHERAPIE [GWG] 1980).

(MILDENBERGER 1979); (2) mit Hilfe von Indoktrinationstechniken die geistige Verfassung der Jugendlichen (ihrer Mitglieder) bis hin zur ‚absoluten Entpersönlichung‘ (HAACK 1979) verändern; sie erzeugen eine massive Abhängigkeit, der eine totale Entfremdung von Staat, Gesellschaft, Kirche und Familie korrespondiert (BLEISTEIN 1977).

Grundlage dieser Einschätzungen bilden die Berichte ‚Ehemaliger‘, Beschwerden von Eltern aktiver Mitglieder sowie schriftliches Propagandamaterial der Gruppen (HAACK 1979). Aus dem breiten, kaum überschaubaren Spektrum an Gruppierungen beziehen sich die vorgenannten Einschätzungen und Problemdefinitionen auf maximal sechs Gruppen: die ‚Internationale Gesellschaft für KRISNA-Bewußtsein‘ e. V., die ‚Vereinigungskirche‘ e. V., (sog. ‚Mun-Sekte‘), die ‚Kinder Gottes‘ (Children of God), ‚Scientology-Kirche‘ (Scientology Sea-Org.), die ‚Divine Light Mission‘ (Guru Maharaj Ji) sowie die ‚Transzendente Meditation‘⁵.

Das für das Phänomen ‚Jugendsekten‘ bereitgehaltene Erklärungsmuster stützt sich auf die Konzeptualisierung der Adoleszenz als transitorischer Krisenperiode, für die – bevor es zur endgültigen Stabilisierung kommt – Desorientierung, mangelnde Lebensperspektiven und Sinnprobleme kennzeichnend sind. Eigentümlich inkonsistent zu der hierbei für das Erwachsenenalter unterstellten Stabilisierung mutet der in vielen Varianten auftretende Hinweis auf einen ‚allgemeinen Werteverfall‘ an, auf den Desorientierung und ihr Gegenstück ‚religiöse Ansprechbarkeit‘ zurückgeführt werden. Die Halbherzigkeit, mit der diese Art von Krisenannahmen auftritt, wird in der fast schon obligaten Aufforderung deutlich, daß Kirche und Gesellschaft sich ‚wieder überzeugender‘ präsentieren müßten⁶. Dennoch ist es nicht weiter erstaunlich, daß die ‚öffentliche Meinung‘ in gleicher Weise wie die Sektenbeauftragten der großen Konfessionen – freilich aus zum Teil unterschiedlichen Gründen – kaum Schwierigkeiten haben, neo-religiöse Gruppierungen als soziales Problem zu definieren. Die Gruppen werden in einem Atemzug mit drogenabhängigen Jugendlichen, jugendlichen Alkoholikern, Trebegängern und anderen Randgruppen von Jugendlichen genannt. Beliebt ist auch die Kennzeichnung charismatisch-religiöser Gruppierungen als religiöse Subkultur (LENZ 1976) oder ‚Untergrundreligion‘ (SCHWEIZER BERATUNGSDIENST 1975). Auch diese Festlegungen sind Bestandteil der leitenden Marginalitätsannahme.

Auf Problemdefinitionsversuche philologischer Art, die Aussagen über die ‚Echtheit‘ des Anspruchs neo-religiöser Gruppierungen (z. B. BHARATI 1973) treffen, soll hier nicht eingegangen werden. Spielt man Lehrgebäude gegeneinander aus, so muß man sich zwangsläufig auf eine Dogmatik beziehen, die sich bekanntlich in ihrer eigenen Begrifflichkeit nicht selbst begründen läßt. Darüber hinaus ist daran zu erinnern, daß auch die Anhänger etablierter Religionen kaum einen Begriff von der Typik, Systematik und Dogmatik ihres Glaubens haben (DURKHEIM 1981). In welchem Kategoriensystem soll denn entschieden werden, ob jene ‚Lesarten‘ des Hinduismus, wie sie beispielsweise von AMANDA MARGA propagiert werden, ‚echt‘ oder ‚verfälscht‘ sind? Und schließlich sind auch bizarr anmutende Praktiken neo-religiöser Gruppen nicht grundsätzlich ‚irrationaler‘, ‚unechter‘ usw. als die Kulthandlungen etablierter Religionen.

5 Nachzutragen bleibt, daß insbesondere bei der Betonung des Potentials organisierter psychischer und physischer Selbstzerstörung auf das Ende der ‚Volkstempel-Sekte‘ in Guayana sowie den Freitod von drei Mitgliedern der ‚Ananda Marga‘-Gruppierung Bezug genommen wird.

6 Das ist inzwischen auch ein beliebtes Thema der Wochenendbeilagen großer Tageszeitungen (so z. B. BÖLL/VORMWEG 1981).

Auf welche lebensweltlichen Einschätzungen und Erfahrungen nehmen wir Bezug, wenn wir – der Vordefinition folgend – religiös-charismatische Gruppen im Bezugsrahmen des Begriffspaares ‚rational vs. irrational‘ lokalisieren und untersuchen wollen? Sieht man einmal davon ab, daß eine derartige Festlegung bereits Untersuchungsergebnisse definitiv vorentscheidet, so führt die Anwendung des Begriffspaares alsbald in ‚Beweisnot‘, insofern dabei vergleichende Aussagen über unsere Lebensrealität und die der in Rede stehenden Gruppen unterstellt sind. Religiös-charismatischen Gruppen eine gefährliche Form der Irrationalität zuzuschreiben, führt, wenn wir diese Aussage als relationale behandeln wollen, nämlich deshalb zu Schwierigkeiten, weil die Vernünftigkeit der von den Gruppen nicht erfaßten Lebenszusammenhänge unserer Alltagswelt durchaus nicht feststeht. Es bedarf keiner apokalyptischen Ausdeutung der Zukunft, um der Irrationalität unserer ‚normalen‘ Lebensbedingungen auf die Spur zu kommen: Es genügt, sich die menschenverachtende Zerstörung unserer eigenen Lebensgrundlagen sowie die atomare Bedrohung in Verbindung mit einer riskanten Macht- oder Sicherheitspolitik zu vergegenwärtigen⁷.

Mit anderen Worten: Die bei der vorgängigen Einschätzung von religiös-charismatischen Gruppen so gern bemühte ‚Kontrast-Rationalität‘ unserer Lebensrealität kann als empirisches Argument nur mit Mühe gegen die die Gruppen kennzeichnende ‚Irrationalität‘ angeführt werden. Diese Vordefinition ist ebensowenig überzeugend wie der im selben Zusammenhang erhobene Vorwurf des Retreatismus. Die ‚Verweigerung der Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Prozeß‘ (BUNDESMINISTER FÜR JUGEND, FAMILIE UND GESUNDHEIT 1980) kann gegen den staatsbürgerlichen Privatismus der Mehrheit kaum als Negativum oder gar als Problem angeführt werden. Die von den meisten Gruppen in Anspruch genommene ‚rückzugsorientierte Lebensform‘ kann kaum als kritikwürdiger gelten als die politische Apathie bzw. Abstinenz der Bevölkerung (ALMOND/VERBA 1963). Die beiden Punkte mögen genügen, um die These zu illustrieren, daß eine Definition, die charismatisch-religiöse Bewegungen auf dem Hintergrund einer unproblematisch gelebten und uns umgebenden alltagsweltlichen Lebenspraxis zum Problem erklärt, nicht zwingend ist⁸.

Ein ‚weiteres‘ Jugendproblem, das gar mit der systematisch betriebenen Selbstzerstörung drogen- oder alkoholabhängiger Jugendlicher vergleichbar wäre, besteht hier nicht, sobald man die angebotenen Parameter der Vordefinitionen als empirische Aussagen faßt. Das gilt auch für die altersspezifische Lokalisierung der Gruppenmitglieder, die die Vordefinitionen beherrscht: Hier zeigt bereits ein grober Überblick, daß religiös-charismatische Bewegungen keineswegs auf die Altersgruppe der Jugendlichen beschränkt bleiben⁹.

7 Auf die Spaltung der zeitgenössischen Soziologie in ihrem Urteil über die Rationalität der modernen Gesellschaft verweist zum Beispiel SCHLUCHTER (1976).

8 Es sei daran erinnert, daß wir die Ebene der unmittelbar beteiligten Mitglieder, ihrer Befindlichkeiten und Einschätzungen noch gar nicht berührt haben. Hier zeigt der durch beobachtende Teilnahme gewonnene Eindruck, daß die von aktiven Mitgliedern vorgenommene Selbstdefinition ihrer neuen Lebensumstände kaum eine Problemdefinition vorsieht. Das ist etwa bei drogenabhängigen Jugendlichen nicht der Fall: Hier korrespondieren gleichsam externe und interne Deutungen des aktuellen Lebenszusammenhangs als Problem (vgl. SIEGERT 1979).

9 In einigen Gruppen ist sogar ein deutliches Übergewicht der Erwachseneneneration zu verzeichnen, so z. B. in der *Transzendentalen Meditation*, der *Poona-Bewegung* und bei den *Scientologen*.

3. Schwerpunkte eines sozialwissenschaftlichen Interesses

Auch wenn wir einer öffentlichen Definition nicht folgen können, die im Auftreten neo-religiöser Gruppen ein zusätzliches Jugendproblem erblickt, so bleibt zu klären, was das Interesse motiviert, sich mit diesen Bewegungen zu befassen. Ein Zugang zu der sozialwissenschaftlichen Bedeutung des Phänomens besteht darin, nach einer Erklärung dafür zu suchen, warum es uns so schwer fällt, diese Bewegungen zu akzeptieren. Wenn naturwissenschaftlich gebildete Menschen auf einmal ernsthaft von der Möglichkeit einer meditativen Aufhebung der Schwerkraft überzeugt sind, so erscheinen uns derartige Vorstellungen nicht nur als bizarr; zutage tritt auch ein zweiter Aspekt: Er betrifft das Außerkraftsetzen von Wissensbeständen und damit verbundenen Wertorientierungen¹⁰. Es liegt nahe, die unserem Beispiel zugrunde liegende Verletzung von Standards des Denkens und der Kritik sowie von Kategorien der Erfahrung, insbesondere aber die deutliche Absage an die uns vertraute Wissenschaftsorientierung als eine ‚Kränkung‘ zu interpretieren, die an Vertreter von Instanzen gesellschaftlicher Sozialisation gerichtet ist. Die Kränkung beruht vermutlich darauf, daß ein längst überwunden geglaubtes magisches Denken wieder an die Stelle der Vernunftorientierung tritt, die das kulturelle System (normativ) beherrscht. Denn es handelt sich bei der an schamanistische Levitationspraktiken (ELIADE 1975) erinnernden Vorstellung nicht nur um eine ‚alternative Wertorientierung‘, sondern um den Bestandteil eines anderen Weltbilds – des magisch-animistischen.

Eine weitere Dimension der Ablehnung betrifft die Art und Weise, in der die Gruppen das Autonomiethema behandeln. Hier richtet sich die Kritik nicht nur gegen den programmatischen Autoritarismus, der die Gesamtbewegung kennzeichnet, oder den kritikfeindlichen ‚Führerkult‘ als wesentlichen Bestandteil der Gruppenorganisation. Es handelt sich vielmehr um die Kritik an einer Wertorientierung, d. h. genauer: an dem ‚Menschenbild‘, das derartigen Praktiken zugrunde liegt. Mit anderen Worten: Es geht in erster Linie nicht um die Empirie der Gruppenorganisation – hier gibt es genügend kritikwürdige Entsprechungen bei anderen Gruppierungen, die durchaus nicht im Verdacht der Neo-Religiosität stehen –, sondern um die programmatische Absage an den Entwurf des autonomen Individuums. Das Ideal des autonomen Ichs wird als eine Zielvorstellung angesehen, die das Leid des Menschen wesentlich begründet. Daraus ergibt sich die Aufforderung, das autonome Subjekt nicht zu behaupten, sondern bereits konzeptuell abzuschaffen¹¹. Das der schroffen Absage an Autonomie und Individualität zugrunde liegende ‚Menschenbild‘ beinhaltet die Vorstellung einer vergänglichen, nur scheinhaften ‚Persönlichkeit‘, die sich sehr zu Unrecht einbildet, Einfluß auf die ewig wiederkehrenden Lebensformen zu nehmen (vgl. ZIMMER 1973). Für die Konzeption des Lebens als bloßer Schein ist die Ablehnung des ‚modernen Menschenbildes‘ grundlegend. Alle Anstrengungen, die auf eine Beeinflussung der Geschichte abzielen, sind bedeutungslos, der Kern der Person ist überhistorisch und damit unveränderbar. Der die Moderne kennzeichnenden Vorstellung vom Menschen als gesellschaftlich-historischem Wesen wird eine Auffassung entgegengesetzt,

10 Es handelt sich um einen Bestandteil der Lehre der *Transzendentalen Meditation*.

11 Das ist der Kern der in der *Poona-Bewegung* anzutreffenden Forderung nach ‚Ich-Zerstörung‘ und ‚Ich-Aufgabe‘.

in der die aktuelle Befindlichkeit des Menschen unbedeutend ist: Sie kann nur ‚akzeptiert‘ werden (vgl. ELIADE 1966).

Die von den Gruppen propagierten Orientierungen bedeuten eine ‚Kränkung‘, weil sie die utopischen Gehalte und Zielvorstellungen, die unsere Gesellschaft für sich in Anspruch nimmt, nicht nur praktisch abweisen (das tun andere Gruppen auch), sondern diese Ideen selbst als nicht erstrebenswert verabschieden. Die Ablösung von Standards des Denkens durch magische Vorstellungen macht schließlich deutlich, daß hiervon nicht nur gesellschaftliche Utopien betroffen sind, vielmehr werden auch die für gültig erachteten Voraussetzungen zur Erzeugung von Wissensbeständen tangiert.

3.1. Verwandte Erscheinungen nicht-‚religiöser‘ Art

Die These, daß von den Wertorientierungen neo-religiöser Gruppen eine Kränkung ausgeht, sagt nichts über den Allgemeinheitsgrad, die Verbreitung dieser Wahrnehmung aus. Inwieweit davon ausgegangen werden muß, daß ‚magisches Denken‘ nicht länger eine längst überwundene Form der Realitätsdeutung darstellt, sondern vielmehr eine Vernunftorientierung abgelöst hat oder mit dieser koexistiert, ist nicht ausgemacht. Die Spiegelung des Phänomens in der zeitgenössischen Literatur verrät indes eine unverkennbare Attraktivität von Themen, bei denen es um ‚alternative Realitäten‘ oder die magische Erklärung von Ereigniskoinzidenz geht (CASTANEDA 1971; ELTEN 1979)¹².

Daß Zielwerte wie ‚Autonomie‘ und ‚Selbstbestimmung‘ vor charismatischen Führern ‚verlassen‘, ist bekannt. Die programmatische Verabschiedung der Idee eines autonomen Subjekts bzw. deren Umdeutung zu der Vorstellung, daß sich ‚wahre‘ Autonomie im bedingungslosen Akzeptieren der Vorgaben eines (selbsternannten) ‚Meisters‘ äußere, markieren indes eine Entwicklung, in der die gesellschaftlich erfahrene Ohnmacht des Individuums noch als Bestandteil eines ‚Heilsplans‘ ausgewiesen wird. Auch hier sind Entsprechungen außerhalb der hier zur Debatte stehenden Bewegungen zu sehen, so etwa in therapeutischen Forderungen aus dem Umkreis der humanistischen Psychologie, in denen es um die situative Suspendierung der Identität als ‚Fessel‘ geht¹³. Das befristete Außerkraftsetzen des ‚Zwangs zur Identität‘ dient im Zusammenhang von Therapieverfahren der humanistischen Psychologie erklärtermaßen zur Erweiterung der Selbsterfahrungsbasis: In entsprechenden *settings* können derartige Ausnahmesituationen in einen Dauerzustand transformiert werden. Diese Möglichkeit einer Transformation bzw. Integration von Therapieformen in (religiös-)charismatische Bewegungen weist trotz aller Unterschiede im Selbstverständnis auf eine tendenzielle Überschneidung grundlegender Orientierungen und Zielvorstellungen hin (ANTHONY/ROBBINS et al. 1977; BAINBRIDGE 1978; LASCH 1978)¹⁴. In die gleiche Richtung geht das zu verzeichnende Interesse

12 Die gut besuchten ‚Castaneda-Kurse‘ der Volkshochschulen bestätigen Vermutungen, daß es sich hier nicht nur um Marotten von Intellektuellen der amerikanischen Westküste handelt.

13 Daß sich Veranstaltungen der Humanistischen Psychologie von Encounter-Gruppen über Gestalt-Therapie bis hin zur Bioenergetik regen Zuspruchs erfreuen, braucht nicht eigens betont zu werden.

14 Ein prägnantes Beispiel für derartige Transformationsprozesse bildet die ‚Poona-Bewegung‘, in die sich eine Reihe von namhaften Therapeuten der Humanistischen Psychologie integriert hat.

weiter Bevölkerungskreise an ‚alternativen‘ Formen der Realitätsdeutung und Lebensbewältigung sowie an Fragen des ‚spirituellen Wachstums‘, um nur einige ‚Entsprechungen‘ zu nennen. Hier kommt eine thematische Affinität zu Zentralthemen neo-religiöser Bewegungen zum Ausdruck, die darauf hindeutet, daß Mitgliedschaftsrollen kein Differenzierungsmerkmal sind, wenn es darum geht, dem Umfang der diesen existentiellen Themen entgegengebrachten Aufmerksamkeit auf die Spur zu kommen.

4. ‚Jugendprobleme‘ als falscher Name für gesellschaftlichen Wandel?

Wenn diese Beobachtungen zutreffen, dann muß die Frage nach dem realen Umfang religiös-charismatischer Bewegungen nicht nur im Hinblick auf ihre aktuelle empirische Verbreitung gestellt werden, sondern zugleich unter dem Gesichtspunkt, inwieweit sich hier eine für spätkapitalistische Gesellschaften typische Entwicklungstendenz abzeichnet. Handelt es sich möglicherweise um eine empirische Konkretisierung einer bereits von WEBER (1973) anvisierten Entwicklung: der epochalen Veränderung in der Bewußtseinslage des modernen Menschen? Um einen Bestandteil der ‚Wiederverzauberung der Welt‘ (MOSCOVICI 1976), deren Kern die Ablösung des europäischen Aufklärungsmodells darstellt?

Weitgehend unabhängig davon, ob die vermutete Entwicklungstendenz – die Rücknahme einer Befreiung von religiösen Gewalten – eher innovatorisch gedeutet oder als Regressionsphänomen behandelt wird, setzt die Entwicklung in beiden Fällen eine in nennenswertem Umfang wahrgenommene Erschütterung von Lebenszusammenhängen voraus. MAX WEBER (1972) hat zur Kennzeichnung der Lebensbedingungen moderner – bürokratisch organisierter – Gesellschaften das wenig erfreuliche Bild des ‚ehernen Gehäuses‘ gebraucht und hinzugefügt, daß wohl kein Gesellschaftsmitglied dem Zugriff des darin beschlossenen Entwicklungsprozesses entgehen kann. In die gleiche Richtung zielt die Charakterisierung des modernen Lebenszusammenhangs als ‚verwaltete Welt‘ (ADORNO 1963) oder als ‚eindimensional‘ (MARCUSE 1967). Makrosoziologische Krisenannahmen (HABERMAS 1973; EISTER 1974) schließlich nehmen auf gesellschaftliche Handlungsprobleme Bezug, die möglicherweise Grenzen dieser Entwicklung markieren.

Bekanntermaßen sind die kritische Kennzeichnung gesellschaftlicher ‚Rahmenbedingungen‘ ebenso wie die Aussagen von Sozialwissenschaftlern über zukünftige Entwicklungstendenzen nicht gleichbedeutend mit einer Wahrnehmung der behaupteten Phänomene durch die Betroffenen. Indes wird die Frage, ob und inwieweit diesen Zustandsbeschreibungen und Prognosen ein empirisch greifbares Lebensgefühl korrespondiert, durch ein sprunghaftes Anwachsen von Bewegungen wiederbelebt, deren vermutete Bewußtseinslagen und sichtbare Lebensformen als Ausdruck eines gesellschaftlichen Krisenbewußtseins angesehen werden können (BERGER/KELLNER 1975). Bislang ist dem Forschungsthema, auf welche gesellschaftlichen und personalen Handlungsprobleme neo-religiöse Gruppierungen zu antworten suchen, die mit der Veralltäglichung therapeutisch angeleiteter Lebenshilfen einerseits und/oder dem Angebot radikal neuer Lebens- und Bewußtseinsformen arbeiten, im deutschen Sprachbereich wenig systematische Aufmerksamkeit gewidmet worden.

Folgt man diesen Überlegungen, so ist eine Strategie, die die einzelnen Gruppen allein anhand von Außenkriterien zu analysieren sucht, wenig tragfähig. So kommt im Fall religiös-charismatischer

Gruppierungen der Evaluierung von Verlaufsformen des Jugendalters mit den ‚klassischen‘ Adoleszenzparametern nur eine eingeschränkte Bedeutung zu. Sowohl die Frage nach dem Beitrag zur Wahrung gesellschaftlicher Kontinuität als auch die nach dem Weg zu einer ‚tragfähigen‘ Erwachsenenidentität hat ja nur dann einen Sinn, wenn die Jugendlichen zumindest die den Urteilen zugrunde liegenden Kategorien und Orientierungen teilen. Ohne näher darauf einzugehen, soll hier ein weiteres Argument angeführt werden, das darauf abzielt, die konventionelle Evaluierung von Verlaufsformen des Jugendalters aufzugeben, da dieser Lebensabschnitt nicht länger als transitorischer angesehen werden kann. Es sind vor allem zwei Beobachtungen, die darauf hinweisen, daß sich die zeitgenössische Gestalt des Jugendalters gewandelt hat. So kann nicht länger vom Vorliegen makrostruktureller Voraussetzungen ausgegangen werden, die gleichsam von der ‚Angebotsseite‘ her sicherstellen, daß die den Jugendlichen abverlangten Übergangsschritte in die Welt der Erwachsenen auch tatsächlich realisierbar sind (ein Beispiel ist die Arbeitslosigkeit). Darüber hinaus sind die auf der Ebene des personalen Systems zu verzeichnenden Erscheinungsbilder von ‚Identitätskrisen‘ bzw. von psychischen Krisensymptomen insgesamt kein valides Unterscheidungskriterium zwischen Jugendlichen und Erwachsenen mehr: personale und soziale Krisen, die sich als Orientierungslosigkeit und Zukunftsunsicherheit niederschlagen, sind kein ‚Privileg‘ des Jugendalters.

5. Zur Frage der personalen und sozialen ‚Leistungsfähigkeit‘ neo-religiöser Gruppierungen

Wir müssen also annehmen, daß wir es bei religiös-charismatischen Bewegungen mit alternativen Orientierungssystemen zu tun haben, die in der Regel mit dem semantischen Gehalt unseres bisherigen kulturellen Systems weitgehend unvereinbar sind. Diese Annahme macht es erforderlich, die von den Gruppen angebotenen Weltbilder und Deutungen ‚von innen her‘ zu rekonstruieren (BARNES 1973; PEEL 1969; WINCH 1975). Zentrales Augenmerk muß hierbei auf die Frage gerichtet werden, welche Sinnfiguren in den jeweiligen Deutungssystemen angeboten werden. Erst auf diesem Hintergrund scheint es möglich, etwas über die ‚Leistungsfähigkeit‘ von (esoterischen) Deutungssystemen auszusagen. Die anvisierte Rekonstruktion bildet die Voraussetzung für die Möglichkeit einer funktionalistischen Interpretation religiös-charismatischer Gruppen¹⁵. Dabei muß darauf geachtet werden, daß das ‚Deutungsproblem‘ nicht unzureichend ‚verkürzt‘ wird. So liegt es zwar nahe, die Gruppen unter den Gesichtspunkt von ‚sinnstiftenden Identitätsreferenten‘ zu bringen; bei Formulierungen dieser Art muß jedoch eine von funktionalistischen Interpretationen in der Regel unberücksichtigte Frage geklärt werden: Was versetzt ein Deutungsmuster überhaupt in die Lage, als Identitätsreferent dienen zu können? Das gilt in analoger Weise für die Frage, warum die Standards des ‚modernen Weltbilds‘ so beeindruckend schnell aufgegeben werden.

Folgt man in diesem Zusammenhang einer makrosoziologischen Perspektive, so reicht es nicht aus, auf der Basis von Monographien prägnanter Gruppierungen Verallgemeinerungen zu treffen. Diese Vorgehensweise muß durch die Identifizierung von Affinitäten im Bewußtsein und in der Lebenspraxis von Nichtmitgliedern und Interessenten ergänzt werden¹⁶. Um zu klären, ob die religiös-charismatischen Gruppen ein besonders prägnanter Bestandteil eines sich verändernden Bewußtseins und Lebensstils sind, ist eine Analyse der personalen und sozialen Leistungsfähigkeit der Gruppen erforderlich. Die Gruppen scheinen nicht nur alle Bedürfnisse spiritueller Art, wie sie üblicherweise mit

15 Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei eigens darauf hingewiesen, daß funktionalistische Interpretationen der Gruppen nicht gleichbedeutend mit einer funktionalistischen Definition von Religiosität sind.

16 Dies ist für eine ausgewählte Region der USA – die Bay Area – bereits in Form eines Surveys durchgeführt worden (vgl. WUTHNOW 1978).

Religion in Verbindung gebracht werden, zu befriedigen; unverkennbar sind auch ihre therapeutischen und quasi-therapeutischen (kustodialen) Funktionen. Bei dem Versuch, die Gruppen von innen her zu verstehen, will ich mich auf die ihnen zugeschriebenen therapeutischen Funktionen beschränken. Dabei soll – nun aus der Perspektive der Betroffenen – noch einmal auf die Frage einer sozialwissenschaftlich vertretbaren Problembeschreibung eingegangen werden.

Als ‚*Modelle des Fehlverhaltens*‘ (LINTON 1964, S. 433) fungieren religiös-charismatische Gruppierungen in ähnlicher Weise wie Gruppen der ‚*Awareness-Bewegung*‘ als Auffangvorrichtungen für gesellschaftlich nicht abgedeckte Bedürfnisse und Anspruchshaltungen. Es sind in erster Linie interpersonale Bedürfnisse, wie die Befunde einer Untersuchung von LEVINE (1978) bestätigen.

Der Autor hat in einer Untersuchung von 106 aktiven Mitgliedern verschiedener – zumeist synkretistischer Gruppen – herausgefunden, daß für 80% der untersuchten Population intrapsychische bzw. interpersonale Gründe für ihren Verbleib in den Gruppen maßgeblich sind¹⁷. Der Hinweis auf die deutliche Verbesserung interpersonaler Beziehungen nach der Konversion stützt ebenso wie die von den Mitgliedern geltend gemachten ‚Erfolge‘ im Umgang mit ihren psychischen Problemen die Vermutung, daß religiös-charismatische Gruppen hier vielfältige Ansatzpunkte finden. Es hat den Anschein, als binden die Gruppen – zumindest in ihren praktischen Funktionen – virtuelle Abweichungspotentiale, die ihre Bedürfnisse und Forderungen nun nicht länger im Kontext der sozialen Lebenswelt zu realisieren suchen. Die den Gruppen entgegengebrachte ‚*Devianzannahme*‘ läßt sich anhand dieser Ergebnisse nur in einem sehr eingeschränkten Sinn aufrechterhalten; auch sind die Gruppen unter dem Gesichtspunkt ihrer ‚*Neutralisierungsfunktionen*‘ gesellschaftlich keineswegs ‚*dysfunktional*‘¹⁸.

Die Rolle, die religiös-charismatische Gruppen als Auffangeinrichtungen für gesellschaftlich nur unzureichend abgedeckte Bedürfnisse spielen, hat eine Reihe von Autoren zu vehementer Kritik herausgefordert.

So erblickt SCHUR (1976) in den ‚*neuen Religionen*‘, die er als Bestandteil der ‚*Awareness-Bewegung*‘ interpretiert, eine systematische Behinderung sozialer Veränderungsprozesse, da durch jene Gruppen konkrete Konfliktpotentiale gebunden werden. Unter dem Leitmotiv ‚*self-absorption instead of social change*‘ sucht er den Nachweis zu führen, daß die von ihm kritisierten Bewegungen in ihren Orientierungen ebenso wie in ihrer Praxis von der Idee einer Gesellschaftsveränderung ‚*radikal*‘ Abstand genommen haben. Es fehlt den SCHURSchen Argumenten nicht an Überzeugungskraft und Engagement – gleichwohl muß man sich vor Augen führen, daß eine Empörung darüber, daß Menschen sich nicht für die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse einsetzen, nur allgemein sein kann: Sie kann sich dann nicht nur gegen die zur Debatte stehenden Bewegungen richten. Die von SCHUR vorgetragene, sich aufklärerisch verstehende Form der Kritik weist in der Tendenz einen logisch ähnlichen Status auf wie die Argumentation engagierter Sektenbeauftragter. Sie muß derjenigen Klasse von Problemdefinitionen zugerechnet werden, die anderen den Sachverhalt einer nicht geteilten Orientierung vorwerfen, ohne dabei die Selektivität ihrer Kritik zu bedenken. Darüber hinaus kann gerade eine sich politisch verstehende Kritik nicht von einer Beantwortung der Frage absehen, auf welche gesellschaftlichen und psychischen Handlungsprobleme neo-religiöse Bewegungen eine Antwort darstellen.

Hier geben insbesondere die von FOSS/LARKIN (1979) berichteten Ergebnisse zu denken. Die Autoren zeigen anhand mehrerer Untersuchungen über die ‚*politische Herkunft*‘ von Mitgliedern religiös-charismatischer Gruppen, daß diese zu einem großen Teil aus politisch aktiven Jugendgruppen hervorgegangen sind. Ihre Konversion stellt in der Einschätzung

17 Spirituelle und mystische Begründungen rangierten wider Erwarten bei 20%.

18 Dazu gibt es eine interessante Parallele im Bereich von Alternativprojekten, die sich bei der Betreuung von Randgruppen (kostengünstig) engagieren.

der Autoren den Versuch dar, ‚Lebenskonstruktionskrisen‘ zu bearbeiten, die aus dem Niedergang der amerikanischen Protestbewegung resultieren.

Sicherlich kann nicht davon ausgegangen werden, daß das gehäufte Auftreten religiös-charismatischer Gruppen in den USA und Westeuropa *allein* auf den Niedergang der Protestbewegung zurückzuführen ist. Eher zeigen die Analysen von FOSS/LARKIN einmal mehr, daß eine im Sinne von SCHUR geforderte politische Antwort auf gesellschaftliche Probleme weder gleichbedeutend mit der Lösung eigener Lebensprobleme ist noch langfristig mit ihrer Lösung verwechselt werden darf. Die berichtete Hinwendung zuvor politisch aktiver Jugendlicher zu religiös-charismatischen Gruppierungen stellt vermutlich eine Antwort auf Lebensprobleme elementarer Art dar, die von der Praxis politischer Gruppen ebenso wenig gelöst wurden wie von den gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen, gegen die die Gruppen sich richteten. Die Attraktivität der Gruppen scheint gerade darin zu bestehen, daß alle traditionellen Lösungen des ‚Weltproblems‘ verworfen werden bzw. eine Erklärung dafür angeboten wird, warum diese zur Erfolglosigkeit verurteilt sind. Derartige Deutungsangebote scheinen fast auf ‚politisch gescheiterte‘ und zugleich mit ungelösten Lebensproblemen belastete Jugendliche zugeschnitten zu sein! Die von FOSS/LARKIN beschriebenen ‚Konversionsabfolgen‘ weisen auf den vehementen Leidensdruck der Betroffenen hin; dieser Sachverhalt wird von Kritikern außer acht gelassen, die ein aufgegebenes bzw. fehlendes politisches Engagement zum Kern der Problemdefinition machen¹⁹.

Konzeptuell beruht die als Problemdefinition bemühte ‚unpolitische Haltung‘ neo-religiöser Gruppierungen und ihrer Mitglieder auf der Vorstellung, daß sich politische und mystische Orientierungen wechselseitig ausschließen. Indes scheint diese zuerst von WEBER (1964) und TROELTSCH (1912) vortragene Einschätzung des Verhältnisses von Politik und Mystik revisionsbedürftig zu sein: Vieles deutet auf eine Koexistenz der Orientierungsmodi hin. So konnte u. a. WUTHNOW (1978) in einer interessanten Untersuchung nachweisen, daß politisches Engagement und mystische Lebensorientierung keineswegs einander diametral entgegengesetzt sind, sondern gemeinsam auftreten²⁰. Sicherlich sagen die korrelativ gewonnenen Ergebnisse WUTHNOWS nichts über den kausalen Zusammenhang beider Orientierungsmuster aus, auch bleibt weitgehend ungeklärt, worauf ihr gemeinsames Auftreten zurückzuführen ist. Jedoch kann vermutet werden, daß der zwischen beiden Orientierungen bestehende positive Zusammenhang ein weiteres Indiz in der Kette von Beobachtungen darstellt, die auf eine grundlegende Veränderung von zeitgenössischen Bewußtseinsinhalten hinweist. Im Bezugsrahmen eines klassischen Begriffspaares handelt es sich um die historisch neuartige Koexistenz von ‚rationalen‘ und ‚irrationalen‘ Elementen im zeitgenössischen Bewußtsein.

Der skizzierte Zusammenhang kann vermutlich auch auf das traditionellerweise als wechselseitig unvereinbar behauptete Verhältnis von Wissenschaftsorientierung auf der einen

19 Ein weiteres Indiz für die Stabilität von Problemlagen der ‚Konvertiten‘ ist in einer gleichermaßen autoritären Gruppenstruktur bestimmter politischer und religiös-charismatischer Gruppen zu sehen.

20 Folgende Items wurden in der Reihenfolge ihrer Gewichtung verwandt. *Mystizismus*: Experienced harmony with the universe; Been deeply moved by the beauty of nature; Value getting to know your inner self; Attracted for yoga, Zen, or TM [Transzendente Meditation]; Value learning to be aware of your body; Can learn a lot from walks in the woods; Do meditation using special techniques. *Items für politisches Engagement*: Political position; Demonstrated; Tolerant of radicals; Support poverty programs; Government needs change; Work for social change; Attended political meetings; Help solve social problems; Written to political official (vgl. WUTHNOW 1978, Appendix: Table A-3, A-4, S. 205f.).

und der Orientierung am magischen und okkulten Denken auf der anderen Seite angewandt werden. Der von vielen Autoren thematisierte zunehmende ‚Trend zum Okkultismus‘ (ELIADE 1976; SINGER/BENASSI 1981), der sich als Glauben an Astrologie, außersinnliche Wahrnehmung, Einflüsse des Erdmagnetismus (um nur einige seiner Elemente zu nennen) niederschlägt, ist keineswegs gleichbedeutend mit einer Aufgabe der Wissenschaftsorientierung in alltagsweltlichen Lebenszusammenhängen²¹. Diese Zusammenhänge weisen darauf hin, daß die vorliegenden, sich politisch verstehenden Formen der Problemdefinition soziologisch uninformiert vorgetragen werden. Sie verkennen, daß charismatische Gruppierungen ihre psychologischen Effekte nur deshalb entfalten können, weil sie gesellschaftlich und politisch nicht abgedeckte Mangelerfahrungen und Bedürfnislagen vorfinden. Der bei Konversionsphänomenen gern bemühte Topos der ‚Verführung‘ muß gerade im vorliegenden Zusammenhang als völlig unangemessenes ‚Bild‘ zurückgewiesen werden: Die Gruppen treffen nicht nur auf eine latente Bereitschaft, sondern auf Menschen, die *eigenständig* nach Lösungsmöglichkeiten von Konflikten bzw. nach Realisierungsmöglichkeiten ihrer Bedürfnisse suchen (STRAUS 1976). Anders formuliert: Potentielle Mitglieder suchen nach ‚Kontexten‘ und ‚Mitteln‘, um sich und ihr Leben zu verändern.

‚Kontexte‘ und ‚Mittel‘ zu liefern, ist den Gruppen offenbar gelungen. Darauf beziehen sich Aussagen von Mitgliedern, die eine Verbesserung ihrer Lebenssituationen in den zuvor beklagten Dimensionen geltend machen. Neben diesen Leistungen sind resozialisatorische Einflüsse auf gesellschaftlich vernachlässigte Gruppen zu nennen. Die beeindruckende Bindung von Suchtphänomenen bei drogen- und alkoholabhängigen Jugendlichen sowie die positive Beeinflussung von Verhaltensauffälligkeiten führt einige Autoren zu der Einschätzung, daß es sich bei neo-religiösen Gruppierungen möglicherweise um eine ‚kostengünstige Alternative zur traditionellen Psychotherapie‘ (!) (GALANTER/WESTERMEYER 1980, S. 1551) handelt. In die gleiche Richtung zielen Hinweise, die die Sozialisierungsfunktion der Gruppen in dominante Werte der konventionellen Kultur betonen (PATTISON/PATTISON 1980; ROBBINS 1969).

5.1. Therapeutische Wirkung – die Perspektive der Betroffenen

Die neo-religiösen Bewegungen vom Ergebnis her zugeschriebenen therapeutischen Funktionen beruhen in der Regel auf keinen elaborierten Therapien oder gar therapeutischen Verfahren, die eigens für bestimmte Problemlagen – etwa Suchtphänomene – entwickelt worden wären²². Therapie ist kein Bestandteil des Lehrgebäudes der Gruppen. Vielmehr werden alle als positiv erlebten bzw. Veränderungen anzeigenden Effekte ‚charismatisch‘, d. h. als Ausdruck der Wirksamkeit der ‚richtigen‘ Lehre und/oder des – in der Regel ‚erleuchteten‘ – Meisters angesehen. Therapie gilt bestenfalls als Technik, die ohne die ‚richtige‘ Lehre nichts zu bewirken vermag. Die als therapeutische Effekte einge-

21 Die Frage indes, welchen Einflüssen und Erfahrungen es denn zu verdanken ist, daß die kulturell in Begriffen von Rationalität bestimmten Erlebnisformen (DEVEREUX 1974) gelockert werden, ist ungeklärt.

22 Die Entwicklungstendenzen einer Transformation von Therapien in charismatische Gruppen seien hier außer acht gelassen.

stufen Veränderungsprozesse werden von den ideologischen Führern der Gruppen als nicht beabsichtigte Nebenfolgen der Konversion vorgestellt, die zwangsläufig dann eintreten müssen, wenn die Lehre und die ihr zugeordnete Lebensform wirksam werden. In diesem Zusammenhang muß man sich eine, alle religiös-charismatischen Bewegungen kennzeichnende Gemeinsamkeit vor Augen führen: Es geht ihnen immer um die Veränderung – die ‚Wandlung‘ – des ‚ganzen‘ Menschen, was natürlich auch Verhaltensänderungen oder die Erzeugung (subjektiven) Wohlbefindens einschließt. Wenn wir also nicht davon ausgehen wollen, daß die berichteten therapeutischen Effekte interessen-geleitete Phantasiegebilde sind, muß geklärt werden, welchen Mechanismen sie zu verdanken sind.

DEUTSCH/MILLER (1978) behandeln diese Frage im Rahmen einer Einzelfallstudie. Sie beschreiben und analysieren den Lebensweg einer jungen Frau, Jean, mit einem psychoneurotischen Symptomkomplex, die sich nach einer erfolglosen (konventionellen) Behandlung – gleichsam auf dem Höhepunkt ihres Leidenswegs – einer religiös-charismatischen Gruppe anschließt²³. Jean leidet an einer mit quälenden Schuldgefühlen verbundenen Sexualitäts- und Aggressionsproblematik, die mit ausgeprägten Überich-Konflikten einhergeht. Von außen her betrachtet, kommt Jeans Anschluß an die Gruppe einer ‚Spontanheilung‘ gleich, deren Erklärung in dem Passungsverhältnis zwischen Jeans psychischer Problematik und den Deutungsangeboten der Gruppe zu vermuten ist. So bietet das praktische Lebensarrangement der Gruppierung weder ideologisch noch im Hinblick auf die Ausgestaltung des alltäglichen Zusammenlebens Anknüpfungspunkte für eine Aktivierung von Jeans Konflikt. Dessen spontane ‚Ausschaltung‘ bzw. ‚Stillelegung‘ beruht auf einer spezifischen Kombination von Lehre und Lebenspraxis der Gruppe. Zentraler Bestandteil des die Gruppe kennzeichnenden Glaubens- und Deutungssystems ist eine klare Absage an jede Form der ‚vohelichen‘ Sexualität. In der Mißachtung dieses Gebots liegt – der Gruppenlehre zufolge – der wahre Grund für die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies. Mit dieser von Jean ausgesprochen konsistent erfahrenen Begründung motiviert die Gruppe das strikte Verbot sexueller Betätigung. Die schroffe, auch im Alltagsleben der Gruppe keinen Kompromiß duldende Ablehnung sexueller Betätigung vermittelte Jean die Gewißheit einer uneingeschränkten Gruppenzugehörigkeit, da sie deren Sexualitätsdoktrin immer schon geteilt hatte. Was Jean fehlte, war die schlüssige Begründung ihres Verhaltens durch die Autorität einer Lehre. Indem die Gruppe jene Begründungen lieferte, entsprach sie zugleich den überaus rigiden Anforderungen von Jeans Überich. Die Absolutheit und die Unnachgiebigkeit des Gruppenanspruchs konnte bruchlos an die Funktionsweise ihres Überichs assimiliert werden. Die Totalität der neuen Doktrin, die Jeans Zentralproblematik positiv validiert, ist in Verbindung mit der Abschottung der Gruppe mehr als nur ein psychologischer Entlastungseffekt: Jean wird dadurch von dem Makel, ‚krank‘ zu fühlen und zu handeln, befreit.

Die hier an einer Fallstudie skizzierte Umwandlung eines Symptomkomplexes in einen positiven Bestandteil der Selbstdefinition vollzieht sich in einem ‚Sondermilieu‘²⁴. Seine Wirksamkeit beruht auf der Kombination eines in sich geschlossenen Deutungssystems – einen Ausschnitt stellt die Behandlung des Sexualitätsthemas dar – mit gleichgerichteten Vorkehrungen auf der Verhaltensebene im Alltag der Gruppe. Fragen wir nach dem ‚Preis‘, den die junge Frau für die ‚Ausschaltung‘ ihrer psychischen Problematik entrichten muß, so ist er in erster Linie in den extrem Ich-einschränkenden Lebensarrangements zu sehen, denen sie sich – wenn auch freiwillig – unterworfen hat. Aber der Hinweis auf die ‚Freiwilligkeit‘ läuft Gefahr, das Problem zu verdecken – gibt er doch vor, daß Jean ein ganzes Spektrum an Therapieangeboten zur Verfügung gestanden habe, unter denen sie

23 Es handelt sich vermutlich um eine millenarische Gruppierung.

24 Der Transformationsprozeß hat natürlich noch andere persönlichkeitsstrukturelle Komponenten zur Voraussetzung – so etwa eine spezifische Organisation des Abwehrsystems.

einfach wählen konnte. Genau das war aber in ihrer Einschätzung nicht (länger) der Fall. Sie hatte bereits – dem Bericht zufolge – einen fehlgeschlagenen Therapieversuch hinter sich. Jean ist jedoch auch keiner ‚Verführung‘ durch die Gruppe erlegen; sie hat sich vielmehr aufgrund von bedrückenden Problemen einer Gruppierung zugewandt, bei der sie sofort Hilfe bekam.

Es dürfte kaum ein Zweifel daran bestehen, daß die Entwicklung von Jean keinen Heilungsprozeß beschreibt. Eher ist davon auszugehen, daß es sich um eine grandiose Problemumdeutung handelt, die durch einen Wechsel des normativen Bezugssystems in Szene gesetzt wurde²⁵. Anzunehmen ist auch die fast ‚zwangsläufige‘ Instabilität des im neuen Lebenszusammenhang erzielten psychischen Gleichgewichts: Dieses ist ebenso eine Funktion der Gruppenkohärenz als eine der Stabilität der Gruppe in ihrem Verhältnis zur Außenwelt. Da wir bislang kaum etwas über die Stabilität neo-religiöser Gruppierungen im Zeitablauf sowie über den Umfang ihrer Mitgliederfluktuation wissen, kann jedoch wenig über die Tragfähigkeit dieser Art von Problembearbeitung ausgesagt werden.

Vor dem Hintergrund einer Auffassung von Therapie, für die eine eigenverantwortliche Lebensführung das Ziel darstellt, haben wir es hier mit dem ‚Modell einer Scheinlösung von Lebensproblemen‘ zu tun. Der in seinen Grundzügen rekonstruierte Problemlösungsmodus wird vielfach als Beweis für die behauptete Gefährlichkeit religiös-charismatischer Gruppierungen herangezogen. Folgt man jedoch dieser Art von Problemdefinition, so gerät man paradoxerweise leicht in die Gefahr, durch die zugrunde liegende Orientierung am Autonomiemodell, die Perspektive der Betroffenen zu verlassen. Auf unser Beispiel bezogen, versäumen es die Verfechter dieser Problemdefinition, sich vor Augen zu führen, daß es den Gruppen offenbar als einziger Instanz gelungen ist, die lebensbedrohenden Folgeprobleme von Jeans Konfliktlage abzuwenden. Was darüber hinaus bei dieser Form von Kritik unberücksichtigt bleibt, ist die Tendenz zur Häufung von Konfliktlagen, für die Ich-einschränkende Lebensarrangements – ‚Scheinlösungen‘ – in zunehmendem Maß als (einzig) gangbare Lösungsformen in Betracht gezogen werden. Auch hier sollte sich eine sozialwissenschaftliche Analyse auf die Frage konzentrieren, warum das Ideal der autonomen Persönlichkeit nicht länger einen Zielwert darstellt.

6. Schlußbemerkung

Unsere Analyse sollte zeigen, daß eine sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit neo-religiösen Bewegungen unter Jugendlichen erstens in der Gefahr steht, gesellschaftliche Probleme unzutreffend als Jugendprobleme darzustellen und dabei in unklarer Weise die Jugend selbst zum Problem zu erklären. Zweitens steht sie in der Gefahr, mit der Übernahme ungeprüfter Problemdefinitionen („Ansätze“) implizit eine *Kapitulation normativer Art* zu vollziehen, deren Ergebnisse allenfalls noch als Argumente für die Vertreter eines

25 Dieser *Modus* der Symptomumwandlung weist eine interessante Parallele zu einem therapeutischen Verfahren auf, das mit paradoxen Verschreibungen arbeitet. Es handelt sich dabei um die Technik der ‚positiven Symptombewertung‘, die bei der Behandlung schizophrener Familien Anwendung findet (SELVINI PALAZZOLI/BOSCOLO et al. 1977).

entsprechenden normativen Standpunkts brauchbar sind. Die von den gängigen Problemdefinitionen in Anspruch genommenen Parameter lassen sich nicht auf eine gesellschaftliche ‚Kontrast-Realität‘ beziehen, die all das im Positiven aufweist, was man den zur Debatte stehenden Bewegungen als Mangel vorwirft. Darüber hinaus sind die an theologischen, politisch-aktivistischen oder psychiatrischen Außenkriterien orientierten Problemdefinitionen unvereinbar mit der Sichtweise der Betroffenen. Versuche, dieser Unvereinbarkeit dadurch zu begegnen, daß sich die Forschung ausschließlich am Innen- bzw. Selbstverständnis der Gruppenmitglieder orientiert, führen indes zur Aufgabe von Kriterien, die eine Unterscheidung von ‚wahr‘ und ‚falsch‘, von ‚Wirklichkeit‘ und ‚Illusion‘ begründen könnten.

Die aus diesen Aporien resultierende Konsequenz wäre ein Forschungsansatz, der – ohne alle Latenzen zugleich aufheben zu wollen – nach verschiedenen Richtungen kritisch verfährt. Er muß einmal die in den Lebensformen und normativen Orientierungen der Gruppenmitglieder enthaltene Kritik an ‚gesellschaftlichen Verhältnissen‘, Normen und Orientierungsangeboten explizit aufgreifen und deren Wahrheitsgehalt diskutieren, um erstens keiner unreflektierten Problemdefinition von außen zu erliegen und zweitens die Sichtweise der Betroffenen zu erfassen. Auf der Grundlage dieser Ausgangsposition lassen sich Forschungsperspektiven benennen, die ihrerseits Kriterien für theoriegeleitete Bewertungen neo-religiöser Bewegungen und des Verhaltens ihrer Mitglieder ermöglichen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien drei solcher Perspektiven genannt:

(1) Die traditionell *entwicklungspsychologische Sichtweise* mit ihrer Annahme, daß das Jugendalter *besondere* Anfälligkeiten bietet, die in entwicklungsbeeinträchtigender Art und Weise kanalisiert werden können. In dieser Perspektive sind neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen nur eine weitere Erscheinungsform adoleszenter Fehlentwicklungen. Eine derartige Sichtweise wird durch die veränderte Gestalt des Jugendalters in unserer Gesellschaft erschwert: Die Identitätsproblematik als definierender Bestandteil der Adoleszenz stellt nicht länger ein entwicklungspezifisches Datum dar, sondern ist allgemeiner Natur.

(2) Eine weitgehend *altersunspezifische psychotherapeutisch orientierte Untersuchungsperspektive*, die sich auf das von den Gruppen bereitgestellte ‚Konfliktlösungspotential‘ konzentriert. Es ginge hier vor allem um die komparative Analyse der Leistungsfähigkeit der in den Gruppen praktizierten therapeutischen Verfahren im Hinblick auf ihre Vorgehensweisen, Problemlösungskapazitäten und Folgeprobleme. Auch dieser Ansatz muß sich dem Normativitätsproblem stellen. Es muß die Frage beantwortet werden, was in unserer Gesellschaft ‚normales Verhalten‘ bedeuten kann.

(3) Eine *soziokulturelle Perspektive*, wie sie in diesem Beitrag vertreten wird. In ihr werden neo-religiöse Bewegungen sowohl als Kristallisationspunkte gesellschaftlicher Wandlungsprozesse analysiert als auch unter dem sozialpsychologischen Blickwinkel von Antwortversuchen auf soziale und personale Krisenphänomene interpretiert, die mit den gesellschaftlich verfügbaren Steuerungsmechanismen nicht lösbar sind. Dieser Ansatz verläßt die üblicherweise für neo-religiöse Gruppierungen bereitgehaltenen Devianz- und Marginalitätsannahmen und sucht statt dessen nach Affinitäten in den Wertorientierungen und Lebensformen weiterer Bevölkerungskreise. Die skizzierte Position läßt sich von der Annahme leiten, daß die neuartigen religiösen Bewegungen als

prägnante Beispiele für gesellschaftliche Entwicklungstendenzen anzusehen sind, in denen sich die partielle Ablösung des ‚Weltbilds der Aufklärung‘ abzeichnet.

Literatur

- ADORNO, T.: Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt. Göttingen 1963.
- ALMOND, G./VERBA, S.: The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, N. J. 1963.
- ANTHONY, D./ROBBINS, T./DOUCAS, M./CURTIS, T.: Patients and pilgrims. In: *American Behavioral Scientist* 6 (1977), S. 861–886.
- BAINBRIDGE, W.: Satan's Power. Berkeley 1978.
- BARNES, B.: Glaubenssysteme im Vergleich: Falsche Anschauungen oder Anomalien? In: KIPPENBERG, H./LUCESI, B. (Hrsg.): *Magie – die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt a. M. 1978, S. 213–234.
- BERGER, P./BERGER, B./KELLNER, H.: *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt a. M. 1975.
- BERNFELD, S.: *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*. Frankfurt a. M. 1973.
- BHARATI, A.: Hindu ignorant of hinduism – phoney Swamis abroad. In: *The Illustrated Weekly of India* 18 (1973), S. 22–27.
- BLEISTEIN, R.: Gefährdete Identität. Sozialpsychologische Reflexionen zu den Bedingungen der Ausbreitung „neuer Jugendreligionen“. In: ZINKE, L. (Hrsg.): *Religionen am Rande der Gesellschaft*. München 1978.
- BLUMER, H.: Social problems as collective behavior. In: *Social Problems* 18 (1971), S. 298–306.
- BÖLL, H./VORMWEG, H.: Wir müssen wieder glaubhaft werden. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 13./14. März 1981.
- DER BUNDESMINISTER FÜR JUGEND, FAMILIE UND GESUNDHEIT (Hrsg.): *Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland*. Bonn 1980.
- CASTANEDA, C.: Eine andere Wirklichkeit. Neue Gespräche mit Don Juan. Frankfurt a. M. 1971.
- CLARK, J.: Untersuchung über die Auswirkung einiger religiöser Sekten auf Gesundheit und Wohlergehen ihrer Anhänger. In: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie* 27 (1978), S. 55–60.
- DEUTSCH, A./MILLER, M.: Conflict, character, and conversion: study of a „New-Religion“ member. In: FEINSTEIN, S./GIOVACCHINI, P. (Eds.): *Adolescent Psychiatry*. Vol. VII. Chicago 1979, S. 257 bis 268.
- DEVEREUX, G.: *Normal and Anormal*. Frankfurt a. M. 1974.
- DURKHEIM, E.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 1981.
- EISTER, A.: Culture crises and new religious movements: a paradigmatic statement of a theory of cults. In: ZARETSKY, I./LEONE, M. (Eds.): *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton, N. J. 1974, S. 612–627.
- ELIADE, M.: *Kosmos und Geschichte*. Düsseldorf 1966.
- ELIADE, M.: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M. 1975.
- ELIADE, M.: *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*. Chicago 1976.
- FOSS, D./LARKIN, R.: The roar of the lemming: youth, post-movement groups, and the life construction crisis. In: *Religious Change. A Special Edition of Sociological Inquiry* 49 (1979).
- GALANTER, M./WESTERMEYER, J.: Charismatic religious experience and large group psychology. In: *American Journal of Psychiatry* 137 (1980), S. 1550–1552.
- GUTMAN, D.: The subjective politics of power: The dilemma of postsuperego man. In: *Social Research* 40 (1973), S. 570–616.
- HAAACK, F.: *Jugendreligionen*. München 1979.
- HABERMAS, J.: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M. 1973.
- HORNSTEIN, W.: Jugend als Problem. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 5 (1979), S. 671–696.
- JESSOR, R./JESSOR, S.: *Problem Behavior and Psychosocial Development*. New York 1977.
- KABERMANN, F.: *Die Jesus-Falle. Der sanfte Krieg der Sekten*. Hamburg 1979.
- KENISTON, K.: *Youth and Dissent*. New York 1971.

- LANG, H.: Zur Frage der Attraktivität und Pathogenität von Jugendsekten. In: *Nervenarzt* 51 (1980), S. 183–187.
- LANGEN, D.: Transzendente Meditation – Hilfe oder Gefahr? Erfahrungen aus der psychotherapeutischen Sprechstunde. In: *Deutsches Ärzteblatt* 76 (1979), H. 1, S. 35–39.
- LASCH, C.: *The Culture of Narcissism*. New York 1978.
- LENZ, R.: Meditation in der religiösen Subkultur. In: REITER, U. (Hrsg.): *Meditation – Wege zum Selbst*. München 1976, S. 98–127.
- LEVINE, S.: Youth and religious cults: a societal and clinical dilemma. In: FEINSTEIN, S./GIOVACCHINI, P. (Eds.): *Adolescent Psychiatry*. Vol. VI. Chicago 1978, S. 75–89.
- LINTON, R.: *The Study of Man*. Appleton-Century-Crofts 1964.
- MARCUSE, H.: *Der eindimensionale Mensch*. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied/Berlin 1967.
- MILDENBERGER, M.: *Die religiöse Revolte*. Frankfurt a. M. 1979.
- MOSCOVICI, S.: Die Wiederverzauberung der Welt. In: TOURAINE, A./DREITZEL, H./MOSCOVICI, S., et al. (Hrsg.): *Jenseits der Krise*. Frankfurt a. M. 1976, S. 94–131.
- NANNEN, H. (Hrsg.): *Die himmlischen Verführer*. Hamburg 1979.
- NEISSER, H./MEZGER, W./VERDIN, G.: *Jugend in Trance?* Heidelberg 1979.
- PATTISON, M./PATTISON, M.: „Ex-gays“: religiously mediated change in homosexuals. In: *American Journal of Psychiatry* 137 (1980), S. 1553–1562.
- PEEL, J.: Was heißt „fremde Glaubenssysteme verstehen“? In: KIPPENBERG, H./LUCESI, B. (Hrsg.): *Magie – Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt a. M. 1978, S. 150–173.
- ROBBINS, T.: Eastern mysticism and the resocialization of drug users – the Meha Baba Cult. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969), S. 308–317.
- SCHLUCHTER, W.: Die Paradoxie der Rationalisierung. In: *Zeitschrift für Soziologie* 3 (1976), S. 256 bis 284.
- SCHUR, E.: *The Awareness Trap*. New York 1976.
- SCHWEIZER BERATUNGSDIENST JUGEND UND GESELLSCHAFT (Hrsg.): *Religion im Untergrund*. Zürich 1975.
- SELVINI PALAZZOLI, M./BOSCOLO, L./CECCHIN, G./PRATA, G.: *Paradoxon und Gegenparadoxon*. Stuttgart 1977.
- SIEGERT, M.: *Adoleszenzkrise und Familienumwelt*. Frankfurt a. M. 1979.
- SINGER, B./BENASSI, V.: Occult beliefs. In: *American Scientist* 69 (1981), S. 49–55.
- STRAUS, R.: Changing oneself: seekers and the creative transformation of life experience. In: LOFTLAND, J. (Ed.): *Doing Social Life*. New York 1976, S. 252–273.
- SWAMI SATYANANDA (ELTEN, J.): *Ganz entspannt im Hier und Jetzt*. Hamburg 1979.
- TROELTSCH, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912.
- WEBER, M.: *Religionssoziologie*. In: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Erster Halbband. Studienausgabe Köln/Berlin 1964, S. 317–488.
- WEBER, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen 1972, S. 17–206.
- WEBER, M.: Wissenschaft als Beruf. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1973, S. 583–613.
- WINCH, P.: Was heißt „eine primitive Gesellschaft verstehen“? In: KIPPENBERG, H./LUCESI, B. (Hrsg.): *Magie – Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt a. M. 1978, S. 73–119.
- WUTHNOW, R.: *Experimentation in American Religion*. Berkeley 1978.
- ZIMMER, H.: *Philosophie und Religion Indiens*. Frankfurt a. M. 1973.
- ZIMMERMANN, D./POLLNER, M.: The everyday world as phenomenon. In: DOUGLAS, J. (Ed.): *Understanding Everyday Life*. London 1971, S. 80–103.