

Sebastian Murken und Sussan Namini

Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften: Ein Versuch der Lebensbewältigung?

1. Einführung

Führt die selbst gewählte Mitgliedschaft in einer neuen religiösen Gemeinschaft¹ in die Krise oder führt sie aus dieser heraus? Diese zentrale Frage, die seit den 1970er Jahren in der „Sektendebatte“ diskutiert wird, ist bis heute nicht beantwortet. Auf der einen Seite argumentieren die so genannten „Sekten-“ oder „Kultgegner“ in der Regel pauschal gegen neuere religiöse und sonstige weltanschauliche Gemeinschaften und sprechen davon, dass die Mitgliedschaft in solchen Gruppen praktisch zwangsläufig zu einer persönlichen Krise führe. Gängige Vorwürfe sind u.a., der Einstieg geschehe gegen den eigenen Willen (z.B. Gehirnwäsche), die Mitgliedschaft sei konfliktträchtig und potenziell schädigend, ein Ausstieg sei ohne fremde Hilfe kaum möglich und es resultiere eine Entfremdung von Eltern und sozialem Umfeld (z.B. Singer & Lalich, 1997; Stamm, 1996). Auf der anderen Seite gibt es zunehmend empirische Belege dafür, dass die Mitgliedschaft in einer kleineren religiösen Gemeinschaft keine negativen Auswirkungen haben muss und sogar einen adaptiven, positiven Einfluss haben kann (Deutscher Bundestag Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, 1998; Galanter, 1989a; Saliba, 2003) bzw. dass Spiritualität häufig gut für die Gesundheit und das Wohlbefinden ist (George, Larson, Koenig & McCullough, 2000; Seybold & Hill, 2001).

Berichte von Aussteigern, welche zwar schon aufgrund der unrepräsentativen Interessantheitsauslese generell nicht unproblematisch sind, aber insbesondere von „Kultgegnern“ in der Diskussion häufig herangezogen werden, machen ein Verständnis der für diese Frage so wichtigen spezifischen Person-Religion(Gruppe)-Interaktion unmöglich. Aussteiger neigen oft zur externalen Attribution aller Probleme und Enttäuschungen und rücken dadurch die Kosten einer Mitgliedschaft in den Mittelpunkt. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die Entscheidung für eine Mitgliedschaft – wie auch andere Entscheidungen im Leben – sowohl Nutzen als auch Kosten nach sich zieht und von verschiedensten Variablen bestimmt wird. Um zu verstehen, was Menschen zu einer solchen Entscheidung motiviert, wie sie die Konsequenzen erleben, und um damit auch die Frage nach einem möglichen Nutzen der Hinwendung zu neuen religiösen Gemeinschaften – wie z.B. einer möglicherweise verbesserten Lebensbewältigung – beantworten zu können, ist es notwendig,

1 Der Begriff der „neuen religiösen Gemeinschaften“ bzw. „neuen religiösen Bewegungen“ wird hier zur Bezeichnung solcher religiöser Gemeinschaften verwendet, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden sind. Insofern sind neue religiöse Bewegungen als historischer, nicht aber als prinzipieller Spezialfall von Religion zu verstehen. Der sehr pauschale Begriff „neue religiöse Gemeinschaften“ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die darunter fallenden vielfältigen Gruppierungen häufig sehr unterscheiden, z.B. hinsichtlich religiöser Inhalte und Riten oder hierarchischer Strukturen. Entscheidend für die Kategorisierung als religiöse Gemeinschaft sind ein eindeutiger Transzendenzbezug sowie eine Verfasstheit als Gruppe oder Gemeinschaft, die eine klar definierte Mitgliedschaft ermöglicht.

wie im hier vorgestellten Forschungsprojekt, „Einsteiger“ zu befragen und dabei auch die religiöse Landschaft im Ganzen zu betrachten.

2. Religiöse Sozialisation und Religionswahl – ein Widerspruch? Der gesellschaftliche Kontext

Trotz einer Vielzahl von religiösen Gruppierungen, die in Deutschland präsent sind, ergibt sich insgesamt ein sehr homogenes Bild.² Von den etwa 82.5 Millionen Bürgern (inkl. Ausländern) gehören etwa 71.4% (ca. 59 Millionen) einer Glaubensgemeinschaft an, während etwa 28.6% (ca. 23.5 Millionen) ohne Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft sind. Betrachtet man lediglich den Bevölkerungsanteil, der einer Religionsgemeinschaft angehört, so wird die Homogenität unserer religiösen Landschaft besonders deutlich: Über 97% der Menschen, die angeben, einer Religionsgemeinschaft anzugehören, sind evangelisch, katholisch, muslimisch oder Angehörige einer orthodoxen oder christlich-orientalischen Tradition. Lediglich 2.8% gehören einer anderen religiösen Gemeinschaft an (dies entspricht etwa 2% der Bevölkerung). Da sich diese kleine Gruppe zudem noch auf eine Vielzahl von Konfessionen, Gemeinden und Glaubensrichtungen verteilt, ist es nicht verwunderlich, dass im öffentlichen Bewusstsein in Deutschland die Wahrnehmung von Religion dreiegliedert ist. Es gibt:

1. die Großkirchen (evangelisch und katholisch),
2. die Weltreligionen (Islam, Judentum, Buddhismus und Hinduismus) und
3. die „anderen“, die so genannten „Sekten“.

Während es in anderen Ländern, z.B. in den USA, durchaus dazu gehört, im Laufe seines Lebens zu prüfen, welcher religiösen Gemeinschaft man gerne beitreten möchte, ist dies in Deutschland äußerst ungewöhnlich. Entweder man bleibt Mitglied in der Religionsgemeinschaft, in die man hineingeboren wurde, oder man tritt aus. Die Alternative, die angestammte Konfession zu verlassen, um einer anderen Gemeinschaft beizutreten, kommt in Deutschland kaum vor. Den quantitativ vermutlich größten Zulauf haben dabei noch freie evangelische Gemeinden bzw. charismatische oder evangelikale Bewegungen innerhalb der beiden Volkskirchen. Entsprechend stellt Hempelmann (2001, S. 459) fest: „Die rasante Ausbreitung pfingstlich-charismatischer Bewegungen macht sie zu einer Art christlicher Trendreligion“. Der Zulauf zu anderen Gruppierungen ist entgegen dem, was manche Medienberichte suggerieren, fast zu vernachlässigen.

Kleine, nach außen abgeschlossene Gruppierungen mit einem exklusiven Glaubenssystem werden immer wieder als „Sekten“ (*cults*) bezeichnet. Dieser ursprünglich wertneutrale Begriff hat inzwischen einen Bedeutungsgehalt im Sinne von „gefährliche Religion“, „manipulativ“ usw. bekommen. Was unterscheidet aber kleinere religiöse Gemeinschaften von den großen Volkskirchen? Galanter (1996) nennt vier Aspekte charismatischer Gruppierungen:

2 Grundlage für die folgenden Ausführungen sind die Zahlen des Statistischen Bundesamtes für 2001 (<http://www.destatis.de/basis/d/bevoe/bevoetab5.htm>) sowie die Zahlen des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. (REMID; http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_info_zahlen.htm).

1. Verbundenheit durch ein gemeinsames Glaubenssystem,
2. starker sozialer Zusammenhalt (Kohäsion),
3. das Verhalten der Einzelnen wird durch klare Gruppennormen reguliert,
4. die Gruppe und/oder ihr Leiter wird als durch besondere göttliche Macht ausgezeichnet erlebt.

Es sind genau diese Elemente der so genannten *hot religions* im Gegensatz zur großkirchlichen Form der *cold religion* (Safranski, 2003), die kleinere Gruppierungen einerseits attraktiv machen, andererseits immer wieder in die Kritik bringen.

Leider sind Konversionen³ zu neuen religiösen Bewegungen in Deutschland bislang kaum erforscht worden, so dass trotz der unterschiedlichen kontextuellen Bedingungen bei der Betrachtung dieser Phänomene die angloamerikanische Literatur als eine wichtige Quelle herangezogen werden muss. Aufgrund der unterschiedlichen kulturellen Hintergründe sind Forschungsergebnisse aus anderen Ländern jedoch nur bedingt auf Deutschland übertragbar.

3. Der Beitritt zu religiösen Gemeinschaften als Versuch der Lebensbewältigung?

3.1 Motive selbst gewählter Mitgliedschaft

Die verbreitete Auffassung, der Beitritt zu neuen religiösen Bewegungen geschehe ohne eigenen Willen, ist empirisch nicht haltbar (s. Murken, 1998). So konzeptualisiert auch die neuere Konversionsforschung Konvertiten nicht mehr als passiv erleidende, sondern vielmehr als aktiv suchende und handelnde Individuen, die sich in einem allmählichen, sich über einen längeren Zeitraum erstreckenden Prozess einer religiösen Lehre bzw. Gemeinschaft annähern (Richardson, 1985b). Es stellt sich also die Frage nach den Motiven, aus denen heraus sich erwachsene Menschen – trotz der religiösen Struktur und der Skepsis gegenüber diesen Gruppen in Deutschland – für eine Mitgliedschaft entscheiden.

In der bisherigen Forschung wurden mögliche Motive für eine Konversion zu oder eine Mitgliedschaft in einer neuen Religion unterschiedlich klassifiziert: Lofland und Skonovd (1981) listen sechs verschiedene Motive für eine Konversion auf, die auch in Kombination vorkommen können: 1. intellektuell (*intellectual*), 2. mystisch (*mystical*), 3. experimentell (*experimental*), 4. aufgrund affektiver Bindung (*affectional*), 5. durch „Erweckung“ (*revivalist*) und 6. unter Zwang (*coercive*). Fuchs-Heinritz, Kolvenbach und Heinritz (1998) fanden im Rahmen von narrativen Interviews mit Anhängern und ehemaligen Anhängern von Gruppen aus dem Bereich Psychokulte/Esoterik sechs Typen unterschiedlicher Ausgangsmotivationen: 1. aus Interesse, lernbereit, 2. auf der Suche nach Therapie, 3. hingeschickt, veranlasst

3 Auch wenn „neue Mitgliedschaft und Konversion zwei oft verbundene, nicht jedoch identische Phänomene sind“ (Wohlrab-Sahr, 2002, S. 79), ist ein Beitritt zu einer religiösen Gemeinschaft doch in der Regel mit – gegebenenfalls längerfristigen – religiösen Wandlungsprozessen verbunden, so dass in der Konversionsforschung wichtige Hinweise auf mögliche Motive und Konsequenzen eines Beitritts bzw. näheren Kontakts gefunden werden können.

oder unter Druck, 4. auf der Suche nach einem Platz im Leben, 5. mit der Intention, Erfahrungen von nahen Interaktionspartnern zu teilen, und 6. auf der Suche nach Lebensgestaltungskraft. Levine (1985) unterteilt Konvertiten in drei Kategorien: 1. emotional Belastete (*emotionally distressed*), 2. Idealisten (*idealists*) und 3. Intellektuelle (*intellectuals*). Rambo verdeutlicht jedoch, dass psychologische und soziologische Motivsuche alleine nicht ausreichen, um Konversion angemessen zu erklären. Er weist auf die Bedeutung des genuin religiösen Motivs hin: „For many people, the motivation for and experience of conversion is shaped by substantive religious/spiritual desires, yearnings, and experiences. This dimension, at least for some people, cannot be reduced to other explanations” (Rambo, 1999, p. 264).

Wie sich zeigt, kann also nicht von einem einheitlichen Konversionsmotiv ausgegangen werden. Die Motive für einen Beitritt zu einer religiösen Gemeinschaft können vielmehr, ebenso wie die Mitgliedschaftsverläufe, individuell sehr unterschiedlich sein. Zwei Elemente scheinen jedoch fast allen Ansätzen gemeinsam zu sein: 1. Krisenerfahrung und 2. intensive Beziehungserfahrung.

1. Häufig scheinen einer Mitgliedschaft in neuen religiösen Gemeinschaften krisenhafte Lebensphasen und eine emotionale Labilisierung vorauszugehen, die zur Suche nach religiösen Formen der Bewältigung führen können. Sowohl im frühen Konversionsmodell von Lofland und Stark (1965) als auch im neueren integrativen Modell von Rambo (1993) spielt die Krise als Antezedenz der Konversion eine entscheidende Rolle. Empirisch hat sich gezeigt, dass diese Krisen von höchst unterschiedlicher Dauer und Natur sein können und nicht akut vor der Konversion auftreten müssen. Es finden sich auch längere Vorgeschichten von Spannungen und Konflikten, die bis in die Kindheit zurückreichen können. Als Krisenerfahrungen werden u.a. genannt: vorausgehende Psychopathologie (Galanter, 1989b; bei Konvertiten zur Divine Light Mission), vielfältige emotionale Probleme, kritische Lebensereignisse, geringe soziale Unterstützung (Kox, Meeus & Hart, 1991; bei Konvertiten zu charismatischen christlichen Gruppen und zur Vereinigungskirche), emotionale Beeinträchtigungen im Vorfeld der Mitgliedschaft sowie Belastungen in Kindheit und Jugend (Ullman, 1989; bei Konvertiten zu orthodoxem Judentum, Katholizismus, Baha'i und Hare-Krishna-Bewegung), mangelndes Identitätsgefühl und Entfremdung (Poling & Kenney, 1986; bei Konvertiten zur Hare-Krishna-Bewegung) sowie das Vorliegen einer Reihe unbefriedigter Bedürfnisse (Kuner, 1983; bei Konvertiten zur Vereinigungskirche, zu den Kindern Gottes und zu Ananda Marga).

2. Die Hinwendung zu einer neuen, bisher unbekanntem religiösen Gemeinschaft erfolgt in aller Regel über die Beziehungserfahrung mit einem ihrer Anhänger (s. Dawson, 1996). Oft sind es die Ausstrahlung, Glaubensgewissheit und Ideale dieser Person, die Interesse für den neuen Glauben wecken und zu einem ersten Kontakt führen. Dieser zieht häufig eine intensive Gruppenerfahrung, ein Gefühl von „Zuhause“ und „Ankommen“ nach sich, das sich auch auf die religiösen Beziehungen (zu Jesus, zum Guru, zu Gott) ausdehnen kann. Hinweise auf die kompensatorische Bedeutung von religiöser Konversion für Schwierigkeiten im interpersonalen Bereich finden sich z.B. in der Studie von Ullman (1989), in der religionspsychologischen Attachment-Forschung (s. Überblick von Kirkpatrick, 1999) und in der Meta-Analyse von Oksanen (1994).

3.2 Konsequenzen der Mitgliedschaft in neuen religiösen Gemeinschaften bzw. einer Konversion

Auch wenn die Frage nach der Bedeutung einer Mitgliedschaft in einer neuen religiösen Gemeinschaft für das psychische Befinden und die soziale Integration aufgrund der bisher vorliegenden Forschungsergebnisse nicht eindeutig beantwortet werden kann – zumal dabei immer die individuelle Wechselwirkung von Gruppe und Individuum berücksichtigt werden muss (Murken, 1998) – finden sich doch empirische Hinweise auf (zumindest temporäre) stabilisierende und positive psychosoziale Konsequenzen einer Mitgliedschaft bzw. Konversion. Beispielsweise stellten Kraus und Eckert (1997) eine Stabilisierung des Selbsterlebens bei Mitgliedern der Hare-Krishna-Bewegung fest, Galanter (1989b) fand Erleichterung von Sorgen und psychischen Problemen (*relief of distress*) bei Mitgliedern der Divine Light Mission. Berger und Hexel (1981) konstatierten die Überwindung von Drogenabhängigkeit bei einigen Mitgliedern von Vereinigungskirche, Divine Light Mission, Ananda Marga und Scientology. Die Übersichtsarbeit von Rochford, Purvis und Eastman (1989) zeigt als mögliche Konsequenzen die Reduktion von Angst und Depressionen, ein gesteigertes Wohlbefinden sowie ein Gefühl von Geborgenheit und Zugehörigkeit. Auch die Reviews von Richardson (1985a, 1995) stellen eine oft therapeutische Wirkung fest.⁴

Die vermittelnden Variablen dieser positiven, in Richtung einer verbesserten Lebensbewältigung weisenden Wirkungen werden in der Literatur zum Zusammenhang von Religion und Gesundheit diskutiert (z.B. Dörr, 2001; Schowalter & Murken, 2003). Besondere Bedeutung wird dabei der psychischen Stabilisierung durch tragende Beziehungserfahrungen zur religiösen Gemeinschaft und zu Gott sowie dem Zugewinn an Sinn und Kohärenzgefühl (gemäß Antonovsky, 1997) durch religiöse Erklärungsmuster zugeschrieben.

4. Theoretisches Rahmenmodell zur Lebensbewältigung durch Hinwendung zu religiösen Gemeinschaften

Der im Folgenden beschriebenen Untersuchung wird ein transaktionales religiöses Copingmodell in Anlehnung an Lazarus und Folkman (1984) sowie Pargament (1997) zu Grunde gelegt. Dabei wird die Hinwendung zu neuen religiösen Gemeinschaften als ein Versuch der Bewältigung äußerer und innerer Anforderungen verstanden. Äußere Anforderungen, die nach einer Lösung streben, sind Alltagswidrigkeiten (*daily hassles*), kritische Lebensereignisse und chronische Stressoren. Noch wesentlicher erscheinen im Hinblick auf die spezifische Form des religiösen Bewältigungsversuches jedoch innere Anforderungen. Hierbei handelt es sich um die psychischen Grundbedürfnisse nach Selbstwertgefühl, Kontrolle (wichtiger Lebensereignisse), Zugehörigkeit und Kohärenz sowie um die Bewältigung von Kontingenz, wobei „Kontingenz meint, dass etwas so ist, wie es ist, und doch anders

4 Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass ein Beitritt zu einer neuen religiösen Gemeinschaft – ebenso wie Religiosität im Allgemeinen – auch Konflikte verursachen, Krisen auslösen und für Einzelne sogar traumatischen Charakter annehmen kann (Galanter, 1989a; Murken, 1997).

sein könnte, dass etwas zwar möglich, aber nicht notwendig ist“ (Pollack, 1995, S. 184), was sich z.B. in menschlicher Begrenztheit und Endlichkeit zeigt. Sowohl die psychischen Grundbedürfnisse als auch die Relevanz von Kontingenz können einerseits durch äußere Stressoren aktiviert oder verstärkt werden, sind jedoch andererseits als mit dem Menschsein verbundene Grundanforderungen stets präsent.

Pargament (1997) bezeichnet Konversion entsprechend als „radical way of coping toward significance“ (p. 248) und „well-designed response to the confrontation with human limitations in the search for significance“ (p. 257). Die Fragen, inwieweit die Mitgliedschaft in einer neuen religiösen Gemeinschaft (mittels sozialer Integration, kognitiver Kohärenz und anderer Mechanismen) tatsächlich dazu beiträgt, innere und äußere Anforderungen und Ereignisse besser zu bewältigen, und welche Kosten möglicherweise daraus entstehen, sind jedoch bisher noch nicht hinreichend empirisch geklärt. Mit Lazarus und Folkman (1984) ist davon auszugehen, dass sich die durch die Konversion erworbenen/veränderten Bewertungs- und Bewältigungsprozesse auf verschiedene Aspekte der Anpassung auswirken, nämlich auf die soziale Funktionsfähigkeit, die somatische Gesundheit und auf die psychische Verfassung (einschließlich Lebenszufriedenheit).

Die im Copingmodell bereits enthaltene Bedeutung der Individualität in der Auseinandersetzung mit der Umwelt (Person-Umwelt-Interaktion) findet sich auch im Konzept der Kult-Bedürfnis-Passung wieder, das im Rahmen der Arbeit der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages geprägt wurde (Deutscher Bundestag Referat Öffentlichkeitsarbeit, 1998; Deutscher Bundestag Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, 1998). Dieses Konzept versteht die Angebote religiöser Gemeinschaften als mögliche Antworten auf individuelle und soziale Lebensprobleme und Sinnfragen. Das Ausmaß der Passung zwischen dem jeweiligen Gruppenangebot mit seinen spezifischen Lehrinhalten, Strukturen und vermittelten Erfahrungen und der individuellen Persönlichkeitsstruktur – geprägt durch Prädispositionen, biographische Erfahrung und aktuelle Lebenssituation – scheint sowohl Kontaktaufnahme, Qualität und Verlauf der Mitgliedschaft sowie psychosoziale Konsequenzen, z.B. Wohlbefinden und soziale Beziehungen, zu bestimmen.

Das vorgestellte Modell mit den theoretischen Annahmen zum religiösen Coping und zur Kult-Bedürfnis-Passung ist im Sinne eines heuristischen Rahmenmodells zur systematischen Ableitung und Überprüfung von Fragestellungen zu verstehen. Es ist in Abbildung 1 noch einmal zusammenfassend veranschaulicht.

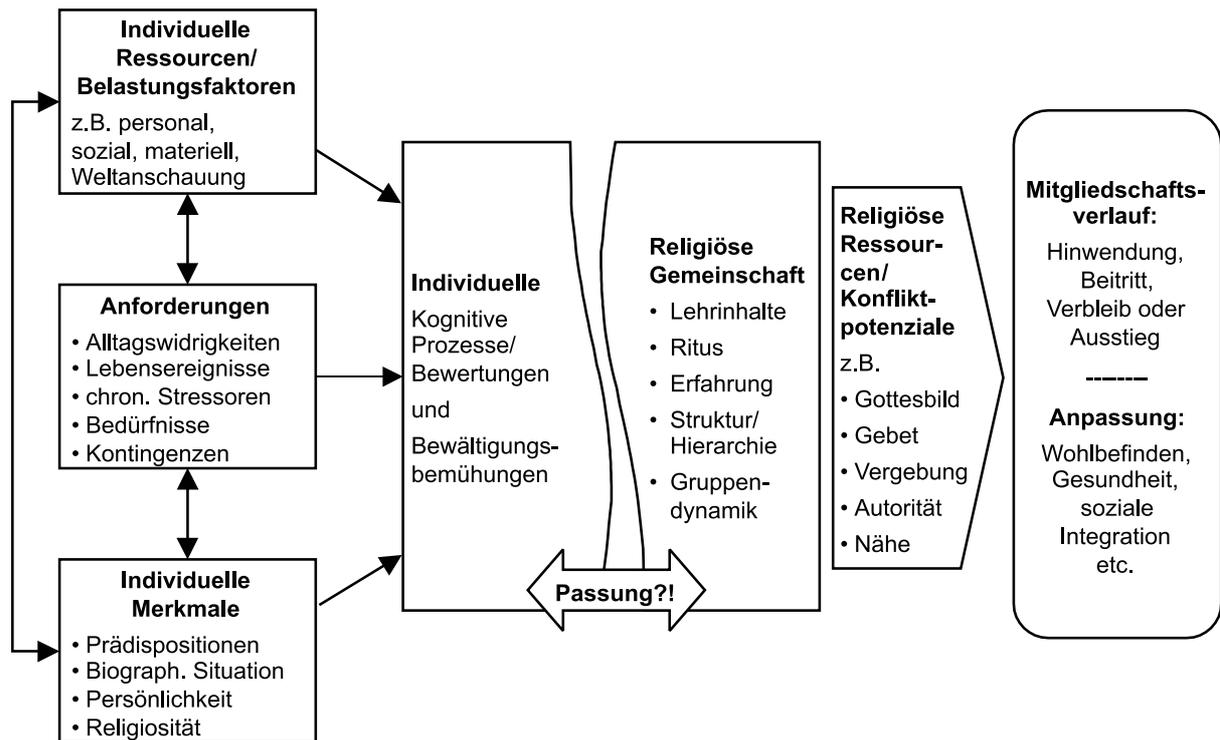


Abbildung 1: Theoretisches Rahmenmodell zur Lebensbewältigung durch Hinwendung zu religiösen Gemeinschaften unter besonderer Berücksichtigung der Aspekte Coping und Passung

5. Untersuchung und Stichprobe

5.1 Fragestellung

Aus den oben dargelegten Vorüberlegungen ergeben sich mehrere Annahmen, denen im Folgenden empirisch nachgegangen werden soll:

1. Dem näheren Kontakt zu einer neuen religiösen Bewegung geht häufig eine (bewusste oder unbewusste) Krisenphase voraus. Diese Krise steht in engem Zusammenhang mit belastenden Beziehungserfahrungen.
2. Der nähere Kontakt bzw. die Mitgliedschaft bewirkt eine psychische Stabilisierung.
3. Die psychische Stabilisierung wird vermittelt durch eine sichere Beziehung zur Glaubensgemeinschaft und zu Gott. Ein durch das Glaubenssystem vermitteltes Kohärenzgefühl steht in positivem Zusammenhang zu psychischer Gesundheit.

5.2 Forschungskontext und Stichprobe

Die vorliegende Untersuchung ist Teil des längsschnittlich, auf insgesamt drei Befragungszeitpunkte angelegten Forschungsprojekts „Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften: Psychosoziale Gründe und Konsequenzen“⁵. In die-

⁵ Gefördert durch die Volkswagen-Stiftung, 2002-2005.

sem Projekt werden „Einsteiger“ und Neumitglieder der drei folgenden neuen religiösen Gemeinschaften untersucht: 1. eine Gemeinde aus dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), 2. Neuapostolische Kirche (NAK) und 3. Zeugen Jehovas (ZJ). Allen drei Gruppen ist gemeinsam, dass es sich um christliche Gemeinschaften auf biblischer Grundlage mit explizitem Anspruch der Anknüpfung ans Urchristentum und mit endzeitlicher Ausrichtung handelt (s. auch Zwingmann & Murken, 2000a, 2000b). Dennoch gibt es zentrale Unterschiede in Lehre und Struktur, die hier kurz dargestellt werden.⁶

Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (Geldbach, 1997a, 1997b; Hempelmann, 2003): Die in den USA entstandene Pfingstbewegung hat insbesondere seit Anfang des 20. Jahrhunderts auch in Deutschland zunehmend Anhänger gewonnen. Innerhalb der deutschen Pfingstbewegung ist der 1954 gegründete BFP mit 410 Gemeinden und etwa 27 000 Mitgliedern der größte Verband der Pfingstgemeinden, wobei es von Gemeinde zu Gemeinde eine unterschiedliche Betonung der Lehrinhalte geben kann. Neben der persönlichen Entscheidung für den Glauben, der nur im Rahmen der Gemeinschaft mit anderen Christen vollzogen werden kann, ist die persönliche Erfahrung ein zentrales Moment freikirchlicher Religiosität. Nach Geldbach (1997a, S. 2) können Freikirchen als „Ausdruck einer personal-verpflichtenden ‚Erfahrungsreligion‘“ betrachtet werden, wobei die lebendige Beziehung zum Dreifaltigen Gott, insbesondere auch zu Jesus, besonders wichtig ist. Zentral für den pfingstlerischen Glauben sind die vier Fundamentalartikel Erlösung, Geisttaufe, Heilungen und Naherwartung. Zudem spielen die so genannten „Geistesgaben“ oder Charismen wie Glossolie (Zungenreden), Prophetie und andere Zeichen als Offenbarung Gottes eine wichtige Rolle.

Neuapostolische Kirche (Rakow, 2003; Tworuschka, 1997): Die im 19. Jahrhundert entstandene, weltweit in über 190 Ländern (auch missionarisch) tätige NAK ist – mit nach eigenen Angaben etwa 383 000 Mitgliedern – die drittgrößte christliche Glaubensgemeinschaft in Deutschland. Sie ist weltweit hierarchisch strukturiert, wobei der „Stammapostel“ als „Repräsentant des Herrn auf Erden“ eine leitende Stellung hat. Außer den Apostel- und Bischofsämtern werden alle Ämter unentgeltlich und nebenberuflich ausgeübt. Die NAK versteht sich als „Kirche Jesu Christi“, die vom Heiligen Geist regiert wird. In der NAK gibt es drei Sakramente: die „Heilige Wassertaufe“, das „Heilige Abendmahl“ und die „Heilige Versiegelung“, bei der ein Apostel durch Handauflegung und Gebet den Heiligen Geist spendet. Insbesondere wegen ihrer von den Großkirchen abweichenden Lehren und Strukturen wurde die NAK von Anfang an als „Sekte“ kategorisiert. Lange Zeit hat sich die NAK von der sie umgebenden Gesellschaft stark abgegrenzt. Erst seit Mitte der 1990er Jahre ist eine allmähliche Öffnung zu beobachten.

Zeugen Jehovas (Klein, 2002; Noss, 2002): Die im 19. Jahrhundert entstandene, weltweit in 234 Ländern (Stand: 2002) missionarisch tätige Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas hatte im Jahr 2003 nach eigenen Angaben in Deutschland etwa 165 000 Mitglieder. Die ZJ sind weltweit hierarchisch organisiert. Sie verstehen sich als eine von Gott („Jehova“) selbst geleitete Organisation, in der die praktische Ausübung der Leitung von der „leitenden Körperschaft“ in Brooklyn/New York über-

6 Selbstdarstellungen der drei Gemeinschaften finden sich im Internet: BFP unter <http://www.bfp.de>, NAK unter <http://www.nak.de> und ZJ unter <http://www.jehovas-zeugen.de>.

nommen wird. In den einzelnen Ländern wird die Leitung jeweils von einem so genannten „Zweigkomitee“ übernommen, das in Deutschland seinen Sitz in Selters/Taunus hat. Die ZJ haben eine eigene Bibelübersetzung („Neue-Welt-Übersetzung“) und erwarten von ihren Mitgliedern ein regelmäßiges, wöchentliches Studium vorgegebener Lehrtexte sowie die Teilnahme an den wöchentlichen Zusammenkünften. Sie kennen keine Sakramente und lehnen die Trinitätslehre ebenso wie das Feiern von Weihnachten, Geburtstagen etc. als unbiblisch ab. Die Taufe setzt die persönliche Entscheidung des Einzelnen voraus. Ein zentraler Bestandteil der Glaubensausübung eines jeden Gläubigen, der auch das öffentliche Bild geprägt hat, ist die „Verkündigung“, bei der in Form von Hausbesuchen und Schriftenmission neue Mitglieder geworben werden. Auch bei den ZJ ist in den letzten Jahren eine größere Bereitschaft der Öffnung zur Außenwelt zu bemerken.

Mit Einverständnis der jeweiligen Leitungsgremien wurden im Rahmen des Forschungsprojekts Personen befragt, die sich im Prozess des Beitritts zu oder in einer frühen Phase der Mitgliedschaft in einer der genannten Gemeinschaften befinden. Als Auswahlkriterien wurden eine selbst gewählte Mitgliedschaft im Erwachsenenalter (ohne Primärsozialisation in der Gemeinschaft) sowie eine maximale Zugehörigkeitsdauer von zwei Jahren nach der Taufe (BFP, ZJ) bzw. Versiegelung (NAK) zugrunde gelegt. Im Rahmen der Untersuchung wurden die Befragten aus den drei Gemeinschaften BFP ($n = 21$), NAK ($n = 28$) und ZJ ($n = 22$) zur Gesamtgruppe „Neueinsteiger in neue religiöse Bewegungen“ ($N = 71$) zusammengefasst. Diese umfasst 61% Frauen ($n = 43$) und 39% Männer ($n = 28$) mit einem durchschnittlichen Alter von 41.16 Jahren ($SD = 12.40$, Range: 18-66 Jahre). Von den 71 Befragten waren zum ersten Befragungszeitpunkt 68% ($n = 48$) bereits getauft bzw. versiegelt; die Taufe bzw. Versiegelung lag im Mittel 1.09 Jahre ($SD = 0.53$) zurück.

Die in diesem Beitrag vorgelegten Daten zur Lebensbewältigung wurden zum ersten Befragungszeitpunkt im Frühjahr 2003 mit einem interaktiven, von Interviewern durchgeführten Befragungsteil sowie einem schriftlichen, von den Probanden selbständig auszufüllenden Fragebogen erhoben.

5.3 Operationalisierung der Variablen

Die für die Fragestellungen relevanten Variablen wurden wie folgt operationalisiert:

Krise vor dem Kontakt. Mit einer zeitlich angepassten Formulierung aus dem Wohlfahrtssurvey⁷ (1998) wurden die Probanden von den Interviewern gebeten, retrospektiv

1. eine Einschätzung ihrer Lebenszufriedenheit im Jahr vor dem näheren Kontakt zur Gemeinschaft vorzunehmen: „Wenn Sie einmal an das Jahr denken, bevor Sie in näheren Kontakt mit Ihrer Glaubensgemeinschaft kamen: Was meinen Sie, wie zufrieden waren Sie damals – alles in allem – mit Ihrem Leben?“ (10-

7 Für einige Fragestellungen wurde über Daten der Repräsentativbefragung „Wohlfahrtsurvey 1998“ die allgemeine westdeutsche Bevölkerung als Vergleichsgruppe herangezogen (s. <http://www.gesis.org/Dauerbeobachtung/Sozialindikatoren/Daten/Wohlfahrtsurvey/wseinf.htm>).

stufige Skala von 0 = „ganz und gar unzufrieden“ bis 10 = „ganz und gar zufrieden“);

2. einzuschätzen, wie glücklich ihr Leben im Jahr vor dem näheren Kontakt war: „War Ihr Leben damals: (1) sehr glücklich, (2) ziemlich glücklich, (3) ziemlich unglücklich, (4) sehr unglücklich?“.

Ein im Vergleich zur allgemeinen westdeutschen Bevölkerung signifikant geringerer Wert für diese Wohlbefindensmaße wurde als Indikator für eine subjektiv wahrgenommene Vorjahreskrise definiert. Ergänzend wurde geprüft, wie viele der Befragten auf die offene Frage „Was waren Ihre anfänglichen Gründe, sich auf einen näheren Kontakt mit der Glaubensgemeinschaft einzulassen?“ explizit einen Versuch der Krisen- bzw. Lebensbewältigung thematisieren.

Belastende Beziehungserfahrungen. Die Studienteilnehmer wurden im interaktiven Befragungsteil gebeten, die drei wichtigsten Lebensereignisse im Jahr vor dem näheren Kontakt zu nennen. Die Antworten wurden anschließend in Gruppen kategorisiert. Wenn kritische partnerschaftliche und familiäre Lebensereignisse (z.B. Eheprobleme, Scheidung, Erkrankung von Angehörigen) genannt wurden, galten diese als belastende Beziehungserfahrungen.

Psychische Stabilisierung. Im schriftlich zu beantwortenden Fragebogen wurden die Befragten gebeten, anhand von Fragen aus dem Wohlfahrtssurvey (1998) eine Einschätzung ihrer gegenwärtigen Lebenszufriedenheit und des gegenwärtigen Glückseligseins vorzunehmen. Als Indikatoren für eine psychische Stabilisierung galten eine signifikante Verbesserung gegenüber den Werten, die für das Jahr vor dem Kontakt berichtet wurden, sowie ein nicht signifikanter Unterschied zu den von der allgemeinen westdeutschen Bevölkerung berichteten Einschätzungen. Ergänzend wurde untersucht, wie viele der Befragten auf die offene Frage „Würden Sie sagen, dass sich Ihr Leben im Allgemeinen durch den Kontakt mit der Glaubensgemeinschaft verändert hat? Falls ja, nennen Sie mir bitte ganz kurz stichwortartig die aus Ihrer Sicht wichtigsten drei Veränderungen“ Lebensveränderungen berichteten, die auf einen verbesserten Umgang mit Problemen oder eine bessere innere oder äußere Anpassung schließen lassen.

Psychische Gesundheit. Zur Erfassung der psychischen Gesundheit wurden die Skala „Seelische Gesundheit“ aus dem *Trierer Persönlichkeitsfragebogen* (TPF) von Becker (1989; 20 Items, vierstufig, Cronbach-Alpha = .91) und die Depressionsskala aus der deutschen Version der *Hospital Anxiety and Depression Scale* (HADS-D; Herrmann, Buss & Snaith, 1995; 7 Items, vierstufig, Cronbach-Alpha = .81) verwendet.

Sichere Beziehung zur Glaubensgemeinschaft und sichere Beziehung zu Gott. Diese beiden Variablen wurden jeweils durch eine an die Attachment-Forschung angelehnte Beschreibung einer sicheren Bindung operationalisiert (Hazan, 1990; vgl. auch Granqvist, 2002):

1. „In meiner Glaubensgemeinschaft erfahre ich Liebe und Verständnis. Ich kann Dinge auf meine eigene Art tun und bekomme Hilfe, wenn ich sie brauche.“
2. „Ich erlebe Gott in der Beziehung zu mir als liebend. Ich weiß, dass er mir beisteht, wenn ich seine Hilfe brauche.“

Die Studienteilnehmer wurden jeweils gebeten, auf einer fünfstufigen Skala (von „gar nicht“ bis „sehr“) anzugeben, inwieweit diese Beschreibung auf ihre persönliche Beziehung zur Gemeinschaft bzw. zu Gott zutrifft.

Religiöses Kohärenzgefühl. Das durch das Glaubenssystem vermittelte Kohärenzgefühl wurde durch drei Einzelitems operationalisiert, die in Anlehnung an Antonovsky (1997) die Aspekte Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Bedeutsamkeit abbilden:

1. Verstehbarkeit: „Mein Glaube gibt mir das Vertrauen, dass es auf alle Fragen in meinem Leben eine Antwort gibt und geben wird.“
2. Handhabbarkeit: „Mein Glaube gibt mir das Vertrauen, dass ich alle aktuellen und zukünftigen Ereignisse und Erfahrungen als Herausforderung annehmen oder zumindest irgendwie mit ihnen umgehen kann.“
3. Bedeutsamkeit: „Mein Glaube gibt mir das Vertrauen, dass es sich lohnt, dass ich mich auch in schwierigsten Situationen weiter anstrengende und engagiere.“

Die Probanden wurden jeweils gebeten anzugeben, inwieweit sie diesen Items auf einer fünfstufigen Skala (von „gar nicht“ bis „sehr“) zustimmen.

6. Ergebnisse

6.1 Krise vor dem Kontakt

Die Annahme, dass einem näheren Kontakt zu einer neuen religiösen Gemeinschaft häufig eine Krisenphase vorausgeht, wird durch die Ergebnisse gestützt. Es zeigt sich, dass die Werte der Neueinsteiger sowohl hinsichtlich der retrospektiv berichteten Lebenszufriedenheit (für $N = 69$: $M = 5.03$, $SD = 2.82$) als auch hinsichtlich der retrospektiven Einschätzung des Glücklichen im Vorjahr (für $N = 69$: $Mdn = 2.36$) signifikant unter den Werten der westdeutschen Repräsentativbevölkerung von 1998 (Schöb, 2001) liegen (Lebenszufriedenheit: $t [68] = -7.85$, $p < .001$; Glücklichen: $\chi^2 [3, N = 69] = 82.29$, $p < .001$).

Betrachtet man die Verteilungen von Vorjahres-Lebenszufriedenheit und -Glücklichen, so zeigt sich allerdings, dass eine solche Krise nur bei einem Teil der Befragten vorliegt. Ein anderer Teil weist bereits im Jahr vor dem näheren Kontakt zur allgemeinen Bevölkerung vergleichbare Werte auf. Nur bei $n = 25$ (35%) der 71 Befragten liegen Werte < 5 für die Lebenszufriedenheit im Vorjahr und gleichzeitig eine Selbsteinschätzung als „ziemlich“ oder „sehr unglücklich“ vor.

Hinsichtlich des Vorliegens einer belastenden Beziehungserfahrung in der Vorkontaktzeit lässt sich feststellen, dass 38% ($n = 27$) der 71 Befragten mindestens ein belastendes partnerschaftliches oder familiäres Ereignis für das Jahr vor dem näheren Kontakt berichten, z.B. Trennung vom Partner, Tochter im Kinderheim, Unfall der Schwester. Ein Wertevergleich zwischen der Gruppe, die mindestens eine belastende Beziehungserfahrung berichtet (für je $n = 26$: Lebenszufriedenheit: $M = 3.77$, $SD = 2.52$; Glücklichen: $Mdn = 2.64$), und der Gruppe, die kein solches Ereignis berichtet (für je $n = 43$: Lebenszufriedenheit: $M = 5.79$, $SD = 2.76$; Glücklichen: $Mdn = 2.18$), zeigt für die Gruppe mit belastender Beziehungserfahrung ein signifikant geringeres Wohlbefinden (Lebenszufriedenheit: $t [67] = 3.05$, $p = .003$;

Glücklichsein: Mann-Whitney- $U = 379.5$, $p = .015$). Die Annahme eines Zusammenhangs von Krisenerfahrung und belastenden Beziehungserfahrungen im Jahr vor dem näheren Kontakt wird dadurch empirisch gestützt.

Auf die Frage nach den anfänglichen Gründen, sich auf einen näheren Kontakt mit der Glaubensgemeinschaft einzulassen, berichten 21% ($n = 15$) der 71 Befragten explizit von Motiven, die auf eine Suche nach Möglichkeiten der Bewältigung von speziellen oder allgemeinen Lebensproblemen hinweisen, z.B. Krankheit, Eheprobleme, Tod von Angehörigen, Fragen, wie das Leben gemeistert werden kann.

6.2 Psychische Stabilisierung

Der Vergleich der für das Jahr vor dem näheren Kontakt berichteten Wohlbefindenswerte mit den zum ersten Befragungszeitpunkt berichteten Werten (Lebenszufriedenheit für $N = 69$: $M = 7.49$; $SD = 1.84$; Glücklichsein für $N = 71$: $Mdn = 1.83$) ergibt signifikante Unterschiede. Die Probanden berichten für die gegenwärtige Zeit ein signifikant höheres Wohlbefinden (Lebenszufriedenheit: $t [66] = -7.07$, $p < .001$; Glücklichsein: Wilcoxon- $Z = -4.31$, $p < .001$). Vergleicht man gegenwärtig berichtete Lebenszufriedenheit und Glücklichsein wiederum mit den Daten für die allgemeine westdeutsche Bevölkerung, so zeigt sich zudem, dass nun kein signifikanter Unterschied mehr zu finden ist (Lebenszufriedenheit: $t [68] = -0.94$, $p = .352$; Glücklichsein: $\chi^2 [2, N = 71] = 1.37$, $p = .503$). Durch diese Befunde wird die Annahme einer psychischen Stabilisierung durch den Kontakt bzw. die Mitgliedschaft gestützt.

Die Analyse der qualitativen Daten führt zu einem korrespondierenden Ergebnis: Immerhin 56% ($n = 40$) der Befragten berichten von Lebensveränderungen, die auf einen verbesserten Umgang mit Problemen oder eine verbesserte innere oder äußere Anpassung schließen lassen. Bei dieser Auswertung sind Veränderungen des sozialen Netzes und verbesserte zwischenmenschliche Beziehungen sowie Veränderungen des Lebensstils noch nicht berücksichtigt. Die Befragten berichten beispielsweise: „Es geht mir einfach besser“, „Ich bin gelassener und selbstbewusster“, „Das Leben wurde einfacher und klarer“, „Ich komme mit schwierigen Herausforderungen im Leben besser zurecht als früher“.

6.3 Wirkfaktoren

Tabelle 1 zeigt für die Gesamtstichprobe die Korrelationen zwischen den angenommenen Wirkfaktoren – nämlich sichere Bindung an Gott bzw. die Glaubensgemeinschaft sowie die verschiedenen Aspekte des religiösen Kohärenzgefühls – einerseits und den Maßen psychischer Gesundheit andererseits. Es ergeben sich überwiegend signifikante bis hoch signifikante Zusammenhänge in der jeweils erwarteten Richtung.

Tabelle 1: Korrelationen von Wirkfaktoren und Maßen psychischer Gesundheit ($N = 71$)

	Seelische Gesundheit (TPF)	Depression (HADS-D)
Sichere Bindung an die Glaubensgemeinschaft	.25*	-.23*
Sichere Bindung an Gott	.40**	-.38**
Religiöses Kohärenzgefühl: Verstehbarkeit	.23	-.28*
Religiöses Kohärenzgefühl: Handhabbarkeit	.35**	-.38**
Religiöses Kohärenzgefühl: Bedeutsamkeit	.28*	-.35**

* $p < .05$, ** $p < .01$

7. Diskussion

Die vorliegenden Ergebnisse zu einer krisenhaften Vorkontaktphase sowie der psychischen Stabilisierung durch den Kontakt zu bzw. die Mitgliedschaft in einer neuen religiösen Gemeinschaft stehen im Einklang mit bisherigen Befunden (z.B. Galanter, 1989b; Ullman, 1989). Betrachtet man die Verteilungen der retrospektiven Einschätzung von Lebenszufriedenheit und Glücklichkeit in Verbindung mit den berichteten belastenden Beziehungserfahrungen, so ergibt sich jedoch ein differenzierteres Bild, das die pauschale Annahme einer Vorjahreskrise für Neueinsteiger nicht zulässt – ein Befund, der sich ebenfalls gut mit dem bisherigen Forschungsstand zu alternativen, z.B. religiösen Beitrittsmotiven in Einklang bringen lässt (s. Dawson, 1998; Saliba, 2003).

Gleichzeitig liefert die differenzierte Betrachtung der Daten für das Vorjahr Hinweise, dass bei retrospektiven Befragungen nicht zwangsläufig von einer verzerrten post-konversionellen Krisen-Konstruktion ausgegangen werden kann, wie sie in der Literatur häufig diskutiert wird (Wohlrab-Sahr, 2002). In der vorliegenden Studie weist der nicht unerhebliche Anteil an Befragten, die für die Zeit vor der ersten Kontaktaufnahme hohe Lebenszufriedenheit und Glücklichkeit berichten, darauf hin, dass das Phänomen der Verzerrung in Richtung Krise – wenn überhaupt – nur für einen Teil der Fälle zutreffen kann. Zudem spricht der signifikante Mittelwertunterschied zwischen den Gruppen mit und ohne Beziehungsbelastung dafür, dass die subjektive Kriseneinschätzung nicht losgelöst von objektiven Gegebenheiten erfolgt ist, da das Vorliegen von Beziehungsbelastungen als objektiver Indikator für eine Belastung gesehen werden kann. Es ist anzumerken, dass zur Minimierung von Verzerrungen in der vorliegenden Studie versucht wurde, möglichst keine zusammenhängende Konversionserzählung zu produzieren, sondern vielmehr einzelne Themenbereiche losgelöst voneinander zu erfragen. So wurden die Fragen zur retrospektiven Befindlichkeit in einem ersten interaktiven Befragungsteil gestellt, während Fragen zu gegenwärtiger Befindlichkeit und psychischer Gesundheit in einem anderen Kontext schriftlich abgefragt wurden. Inwieweit retrospektive Verzerrungen eine Rolle spielen, bleibt jedoch letztlich ungeklärt (s. dazu auch Zinnbauer & Pargament, 1998).

In Übereinstimmung mit anderen (religions)psychologischen Theorien und Befunden (z.B. Dawson, 1996; Galanter, 1989b; Ullman, 1989) lässt sich insgesamt eine offensichtlich große Bedeutsamkeit des Beziehungsaspekts ausmachen. So wie

auf der Motivseite belastende Beziehungserfahrungen mit dem subjektiven Erleben einer Krise zusammenzuhängen scheinen, finden sich auf der Seite der Konsequenzen Hinweise, dass Hilfe zur Lebensbewältigung im Beziehungsaspekt zu finden ist. Auch wenn Korrelationen naturgemäß keine kausalen Interpretationen zulassen, weisen die signifikanten Korrelationen von psychischer Gesundheit und einer sicher erlebten Bindung an die Glaubensgemeinschaft doch in Richtung einer Bestärkung der Annahme, dass die Glaubensgemeinschaft als soziale Ressource im Copingprozess wirksam wird. Eine noch größere Rolle als diese „konkret erlebbare“ Form der Unterstützung scheint die erlebte sichere Bindung an Gott zu spielen, die hochsignifikant mit den Maßen psychischer Gesundheit korreliert. Eine mögliche Erklärung hierfür könnte sein, dass Gott – anders als menschliche Bezugspersonen – als ständig verfügbar und allmächtig wahrgenommen wird (vgl. auch „Theorie des göttlichen Handelns“ bei Dörr, 2001).

Geht man mit Antonovsky (1997) von der Bedeutsamkeit des Kohärenzgefühls für eine erfolgreiche Lebensbewältigung und für eine gute psychische Gesundheit aus, so überraschen die gefundenen Zusammenhänge zwischen religiösem Kohärenzgefühl und den beiden Maßen psychischer Gesundheit nicht. Im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung des religiösen Kohärenzgefühls für die Lebensbewältigung erscheint interessant, dass sich stärkere Zusammenhänge für solche Items finden, die sich direkt auf den Copingprozess beziehen. So finden sich für den Aspekt der Handhabbarkeit, welcher zu der im Stress-/Copingprozess zentralen primären Bewertung von Situationen als zu bewältigende Herausforderungen gehört, die deutlichsten Zusammenhänge. Auch der Aspekt der Bedeutsamkeit, der sich direkt auf die Copingbemühung bezieht, zeigt eine hochsignifikante negative Korrelation mit Depression, während die Verstehbarkeit, welche nicht direkter Teil des Stress-/Copingprozesses, sondern vielmehr ein einwirkender Faktor ist, zwar noch signifikant mit der Depressionsskala zusammenhängt, nicht jedoch mit der Skala „Seelische Gesundheit“.

In Übereinstimmung mit der vermuteten Wirksamkeit dieser Glaubensaspekte werden von über der Hälfte der Interviewten Lebensveränderungen berichtet, die deutlich machen, dass die neue Religion und Gemeinschaft als für die allgemeine Lebensbewältigung hilfreich empfunden werden. Auch wenn also die Beitrittsmotivation häufig nicht als bewusster Versuch der Lebensbewältigung berichtet wird, so wird der Aspekt der Lebenshilfe nach einem näheren Kontakt bewusst erlebt und scheint für die Befragten einen wichtigen Stellenwert einzunehmen. Dies kann ein Hinweis darauf sein, dass die Kontaktaufnahme und der Beitritt zunächst eher als ein Versuch verstanden werden sollte, Grundanforderungen, die das Leben an einen jeden Menschen stellt, zu bewältigen, und weniger als ein Versuch, spezifische Probleme zu lösen.

8. Ausblick

Die vorliegenden Ergebnisse sprechen dafür, dass ein Beitritt zu einer neuen religiösen Gemeinschaft aus einer Krise herausführen kann. Betrachtet man die gefundenen Ergebnisse aus einer zeitlich und thematisch erweiterten Perspektive, so stellt sich jedoch die Frage, wie die beobachtete psychische Stabilisierung hinsichtlich

ihrer Nachhaltigkeit zu bewerten ist. Handelt es sich dabei um eine vorübergehende Erleichterung, wie sie z.B. häufig in Phasen der Verliebtheit zu beobachten ist, oder liegen tiefgreifende, langfristig wirksame Prozesse vor, die eine dauerhaft verbesserte Anpassung bewirken? Diese Frage kann nur durch die Einbeziehung längsschnittlicher Daten beantwortet werden, wie sie im weiteren Verlauf des vorgestellten Projekts erhoben werden. Zum jetzigen Zeitpunkt kann mit den Worten eines jungen Mannes, der sich im Prozess des Beitritts zu einer BFP-Gemeinde befindet, nur festgestellt werden: „Die Probleme wurden nicht gelöst, aber aufgefangen, und das empfinde ich als heilsam.“

Ein anderer Aspekt, der hier nicht behandelt wurde, ist die potenzielle Konflikthaftigkeit eines Beitritts. Dem Nutzen verbesserter Lebensbewältigung, sozialer Unterstützung, Einbindung etc. stehen in der Regel Kosten gegenüber, die nicht vergessen werden dürfen. Konflikte mit dem sozialen Umfeld außerhalb der Glaubensgemeinschaft können dabei ebenso eine Rolle spielen wie innerpsychische Konflikte oder erlebte Dissonanzen in Bezug auf bestimmte Glaubensinhalte (s. Murken & Namini, in Druck). Auch muss untersucht werden, in welchem Verhältnis die glaubensbedingten Ressourcen und Konflikte zueinander stehen.

Erst wenn weitere Forschungsergebnisse vorliegen und die vielen verschiedenen Puzzleteile richtig zusammengefügt werden, kann ein umfassendes Bild zur psychischen Bedeutung eines Beitritts zu und einer Mitgliedschaft in neuen religiösen Gemeinschaften entstehen.

Literatur

- Antonovsky, A. (1997). *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: Dgvt.
- Becker, P. (1989). *Der Trierer Persönlichkeitsfragebogen (TPF)*. Göttingen: Hogrefe.
- Berger, H. & Hexel, P. C. (1981). *Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der „Jugendreligionen“* (Bd. 1). Wien: European Center for Social Welfare and Research.
- Dawson, L. L. (1996). Who joins new religious movements and why: Twenty years of research and what have we learned? *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 25, 141-161.
- Dawson, L. L. (1998). *Comprehending cults: The sociology of new religious movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Deutscher Bundestag Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Hrsg.). (1998). *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“*. Hamm: Hoheneck.
- Deutscher Bundestag Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hrsg.). (1998). *Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“*. *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland*. Bonn: Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit.
- Dörr, A. (2001). *Religiosität und psychische Gesundheit. Zur Zusammenhangsstruktur spezifischer religiöser Konzepte*. Hamburg: Kovac.
- Fuchs-Heinritz, W., Kolvenbach, R. & Heinritz, C. (1998). Psychokulte/Esoterik. In Deutscher Bundestag Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Hrsg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psycho-*

- gruppen. *Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“* (S. 232-292). Hamm: Hoheneck.
- Galanter, M. (Ed.). (1989a). *Cults and new religious movements: A report of the Committee on Psychiatry and Religion of the American Psychiatric Association*. Washington D.C.: American Psychiatric Association.
- Galanter, M. (1989b). *Cults: Faith, healing, and coercion*. New York: Oxford University Press.
- Galanter, M. (1996). Cults and charismatic group psychology. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 269-296). Washington D.C.: American Psychological Association.
- Geldbach, E. (1997a). Die Freikirchen: Allgemeines. In M. Klöcker & U. Tworuschka (Hrsg.), *Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (II – 2.2.1, S. 1-12). Landsberg am Lech: Olzog.
- Geldbach, E. (1997b). Pfingstkirchen. In M. Klöcker & U. Tworuschka (Hrsg.), *Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (II – 2.2.2.11, S. 47-55). Landsberg am Lech: Olzog.
- George, L. K., Larson, D. B., Koenig, H. G. & McCullough, M. E. (2000). Spirituality and health: What we know, what we need to know. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19, 102-116.
- Granqvist, P. (2002). *Attachment and religion: An integrative developmental framework*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Hazan, C. (1990). *Adult attachment prototypes: Mother and father versions*. Unpublished questionnaire, Cornell University, Ithaca, NY.
- Hempelmann, R. (2001). Sehnsucht nach Gewissheit – neue christliche Religiosität. In R. Hempelmann, U. Dehn, A. Fincke, M. Nüchtern, M. Pöhlmann, H.-J. Ruppert & M. Utsch (Hrsg.), *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts* (S. 409-498). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hempelmann, R. (2003). *Umfallen, Zittern, Lachen, Ekstase... Ergriffenheit und Geisterfahrung in pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit und in der Bibel* (EZW-Texte Nr. 173). Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW).
- Herrmann, C., Buss, U. & Snaith, R. P. (1995). *HADS-D – Hospital Anxiety and Depression Scale – Deutsche Version. Ein Fragebogen zur Erfassung von Angst und Depressivität in der somatischen Medizin. Testdokumentation und Handanweisung*. Bern: Huber.
- Kirkpatrick, L. A. (1999). Attachment and religious representations and behavior. In J. Cassidy & P. R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications* (pp. 803-822). New York: Guilford.
- Klein, W. (2002). *REMID-Kurzinformation Religion: Zeugen Jehovas* [html-Dokument]. Verfügbar unter: http://www.remid.de/remid_info_zj.htm [22.12.2003].
- Kox, W. M., Meeus, W. & Hart, H. (1991). Religious conversion of adolescents: Testing the Lofland and Stark model of religious conversion. *Sociological Analysis*, 52, 227-240.
- Kraus, D. & Eckert, J. (1997). Die Bedeutung der Mitgliedschaft in Neuen Religiösen Bewegungen für die Regulation des Selbsterlebens am Beispiel der Hare-Krischna-Bewegung. *Psychotherapie Psychosomatik medizinische Psychologie*, 47, 21-26.
- Kuner, W. (1983). *Soziogenese der Mitgliedschaft in drei Neuen Religiösen Bewegungen*. Frankfurt am Main: Lang.

- Lazarus, R. S. & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Levine, E. M. (1985). The motives behind cult converts and cult leaders. *Update. A Quarterly Journal on New Religious Movements*, 9, 11-23.
- Lofland, J. & Skonovd, N. (1981). Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.
- Lofland, J. & Stark, R. (1965). Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- Murken, S. (1997). Ungesunde Religiosität – Entscheidungen der Psychologie? In G. M. Klinkhammer, S. Rink & T. Frick (Hrsg.), *Kritik an Religionen* (S. 157-172). Marburg: Diagonal.
- Murken, S. (1998). Soziale und psychische Auswirkungen der Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Integration und psychischen Gesundheit. In Deutscher Bundestag Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Hrsg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“* (S. 297-354). Hamm: Hoheneck.
- Murken, S. & Namini, S. (in Druck). Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*.
- Noss, P. (2002). Zeugen Jehovas. In M. Klöcker & U. Tworuschka (Hrsg.), *Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (6. EL, II – 5.8, S. 1-10). Landsberg am Lech: Olzog.
- Oksanen, A. (1994). *Religious Conversion: A meta-analytical study*. Lund: Lund University Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford.
- Poling, T. H. & Kenney, J. F. (1986). *The Hare Krishna character type. A study of the sensate personality*. New York: Edwin Mellen.
- Pollack, D. (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, 163-190.
- Rakow, K. (2003). *Das Verhältnis von Zuschreibung und Selbstdeutung am Beispiel der Neuapostolischen Kirche*. Vortrag auf der 26. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte „Religion(en) im Konflikt“, Erfurt, 28. September - 1. Oktober 2003.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rambo, L. R. (1999). Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. *Social Compass*, 46, 259-271.
- Richardson, J. T. (1985a). Psychological and psychiatric studies of new religions. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 209-223). Oxford: Pergamon.
- Richardson, J. T. (1985b). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 163-179.
- Richardson, J. T. (1995). Clinical and personality assessment of participants in new religions. *International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 181-185.
- Rochford, E. B., Purvis, S. & Eastman, N. (1989). New religions, mental health and social control. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social*

- scientific study of religion. A research annual* (Vol. 1, pp. 57-82). Greenwich, CT: JAI.
- Safranski, R. (2003). *Über den Willen zum Glauben*. Vortrag auf der 54. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Psychoanalyse, Psychotherapie, Psychosomatik und Tiefenpsychologie e.V. „Psychoanalyse des Glaubens“, Würzburg, 12.-14. September 2003.
- Saliba, J. A. (2003). *Understanding new religious movements* (2nd ed.). Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Schöb, A. (2001). *Die Wohlfahrtssurveys 1978 bis 1998. Zeitreihendaten zur Wohlfahrtsentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland*. Mannheim: Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA).
- Schowalter, M. & Murken, S. (2003). Religion und psychische Gesundheit – empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte. In C. Henning, S. Murken & E. Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 138-162). Paderborn: Schöningh.
- Seybold, K. S. & Hill, P. C. (2001). The role of religion and spirituality in mental and physical health. *Current Directions in Psychological Science*, 10, 21-24.
- Singer, M. & Lalich, J. (1997). „Sekten“. *Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiedergewinnen können*. Heidelberg: Auer.
- Stamm, H. (1996). *Sekten. Im Bann von Macht und Sucht*. München: dtv.
- Tworuschka, U. (1997). Neuapostolische Kirche. In M. Klöcker & U. Tworuschka (Hrsg.), *Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (II – 5.5, S. 1-4). Landsberg am Lech: Olzog.
- Ullman, C. (1989). *The transformed self: The psychology of religious conversion*. New York: Plenum.
- Wohlfahrtssurvey (1998). *Fragebogen vom 12.10.1998*. Berlin: Abteilung Sozialstruktur und Sozialberichterstattung, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB).
- Wohlrab-Sahr, M. (2002). Paradigmen soziologischer Konversionsforschung. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas* (S. 75-93). Frankfurt am Main: Lang.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (1998). Spiritual conversion: A study of religious change among college students. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 161-180.
- Zwingmann, C. & Murken, S. (2000a). Coping with an uncertain future: Religiosity and millenarianism. *Archiv für Religionspsychologie*, 23, 11-28.
- Zwingmann, C. & Murken, S. (2000b). Religiosität, Zukunftsbewältigung und Endzeiterwartungen. In J. Möller, B. Strauß & S. M. Jürgensen (Hrsg.), *Psychologie und Zukunft. Prognosen, Prophezeiungen, Pläne* (S. 255-278). Göttingen: Hogrefe.