Erschienen 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.

Gutachten

Soziale und psychische Auswirkungen der Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Integration und psychischen Gesundheit

im Auftrag der
Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“
des Deutschen Bundestages

erstellt von

Dr. Sebastian Murken,

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am
Forschungszentrum für Psychobiologie und Psychosomatik
der Universität Trier

Januar 1998

Forschungszentrum für Psychobiologie und Psychosomatik der Universität Trier,
Abt. Verhaltensmedizin - Rehabilitation, Postfach 1553, 55505 Bad Kreuznach
E-mail: SMURKEN@Mainz-Online.de

Zusammenfassung

Das vorliegende Gutachten nimmt auf der Basis der empirischen wissenschaftlichen Literatur zu der Frage Stellung, welche psychischen und sozialen Auswirkungen die Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen (NRB) hat.
Dazu erfolgt eine Einordnung der Fragestellung in einen allgemeinen (religions)psychologischen Kontext. Bisherige Erkenntnisse der Religionspsychologie zu Fragen von Religiosität und psychischer Gesundheit werden referiert und Zusammenhangsmodelle zwischen Religiosität und psychischem Befinden diskutiert.
Auf diesem Hintergrund wird die vorhandene Literatur zu NRB anhand von kontrovers diskutierten Leitfragen zusammengefaßt und thesenartig dargestellt.

Aus dem vorhandenen Material ergeben sich deutliche Hinweise, daß manche populären Vorstellungen über die Wirkweise neuer religiöser Bewegungen wissenschaftlich nicht zu bestätigen sind.

Es bestätigt sich weder die Annahme einer allgemeinen "Destruktivität" neuer religiöser Bewegungen, noch einer generellen prämorbiden Persönlichkeit. Krisenhafte Lebensphasen und eine emotionale Labilisierung scheinen einer Mitgliedschaft in einer neuen religiösen Bewegung jedoch häufig vorauszugehen.

Mitglieder neuer religiöser Bewegungen unterscheiden sich in ihrer psychischen Struktur je nach gewählter Gruppe, so daß von einer einheitlichen "Sekten-Persönlichkeit" nicht auszugehen ist. Persönlichkeitsmerkmale von aktiven Mitgliedern neuer religiöser Bewegungen unterscheiden sich in der Regel nicht von denen entsprechender Gruppen in der allgemeinen Bevölkerung.

Der Ausstieg aus einer neuen religiösen Bewegung ist in den meisten Fällen auch ohne fremde Hilfe möglich, muß jedoch oft als labilisierende und traumatische Erfahrung angesehen werden. Dies läßt weniger Schlüsse auf die betreffende Gruppe zu, als auf sozialpsychologische Prozesse des Rollenwechsels.

Alle Ergebnisse beziehen sich auf die zur Verfügung stehende wissenschaftliche Literatur, die zum überwiegenden Teil aus dem anglo-amerikanischen Forschungsbereich kommt. Bis auf wenige Ausnahmen gibt es in Deutschland keine sozialwissenschaftliche Forschung zum Phänomen der neuen religiösen Bewegungen. Die wenigen vorhandenen Studien bestätigen den oben dargestellten Trend.
Zum Verständnis der Ergebnisse wird auf Erkenntnisse der Religionspsychologie zurückgegriffen und insbesondere auf die Bedeutung von Wechselwirkungen zwischen Religion, Individuum und sozialem Gefüge hingewiesen.

Inhalt

1 Vorwort 4

2 Gegenstandsbereich und Vorgehensweise 7

3 Religiosität und psychische Gesundheit 9

3.1 Einführung 9

3.2 Literaturübersicht 12

3.3 Modelle des Zusammenhanges zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit 14

3.3.1 Die Verhaltenshypothese 16

3.3.1.1 Religiosität und Drogengebrauch 17

3.3.2 Die Kohäsionshypothese 18

3.3.3 Kohärenz- und Copinghypothese 19

3.3.4 Die Selbstwerthypothese 23

4 Neue Religiöse Bewegungen (NRB) und psychische Gesundheit 25

4.1 Wie wird man Mitglied einer NRB? 29

4.2 Wer wird Mitglied einer NRB? 32

4.3 Ist freiwilliger Ausstieg aus einer NRB möglich ? 36

4.4 Ist Meditation in NRB hilfreich oder schädlich? 38

4.5 Sind NRB für die psychische Gesundheit ihrer Mitglieder schädlich? 39

4.6 Kann die Mitgliedschaft in NRB hilfreich sein? 42

5 Ertrag 45

6 Literaturverzeichnis 51

Vorwort[1]

Mit der Einsetzung der Enquête-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen" hat der Deutsche Bundestag auf die zunehmende öffentliche Diskussion zu diesem Thema reagiert, die primär durch das Moment der Gefahrenabwehr motiviert ist. So schreibt die Kommission:

> "Im Vordergrund der Diskussion stehen dabei meist die Gefährdungspotentiale, die von diesen Gruppen ausgehen können."[2]

Zur Intention der Enquête-Kommission, sich ein umfassendes und ausgewogenes Bild zu machen, soll dieses Gutachten beitragen.
Ausgangspunkt ist die weltanschauliche Situation in unserer Gesellschaft. Religion und individuelle Religiosität sind auch in Deutschland nach wie vor ein maßgeblicher gesellschaftlicher Faktor. Repräsentative Umfragen zeigen dabei jedoch immer mehr, daß sich individuelle Religiosität und Glaubensvorstellungen von Kirchlichkeit und institutioneller Religiosität ablösen. 65% der Westdeutschen und 25% der Ostdeutschen glauben an eine göttliche Kraft, jedoch nur 17% an ein persönliches göttliches Gegenüber.[3] Das bedeutet, daß sich religiöse Bedürfnisse zunehmend differenziert gestalten; das Interesse gilt Astrologie, parapsychologischen Phänomenen oder der Frage nach Seelenwanderung und Wiedergeburt.[4]
Mit der Differenzierung der Gesellschaft und damit der Entmonopolisierung aller Lebensbereiche entstanden weltweit, so auch in Deutschland, in den letzten 50-100 Jahren eine Vielzahl an religiösen Neugründungen, sogenannte Neue Religiöse Bewegungen (NRB), die Antworten auf vielfältige individuelle und kollektive Bedürfnisse anboten.
Von Anfang an standen NRB in einem Spannungsfeld zu der sie umgebenden Kultur. In der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung mit NRB ist neben Fragen der vermeintlich im Vordergrund stehenden wirtschaftlichen Interessen oder strafrechtlichen Vergehen dieser Gruppen vor allem die Frage relevant, inwieweit die Mitgliedschaft in diesen Gruppen psychisch und sozial (negativ) beeinflußt.

---

[1] Für die Unterstützung durch sorgfältige und umfassende Recherche in Datenbanken und Bibliographien sowie Hilfe bei der Literaturbeschaffung danke ich cand. psych. Inge-Monika Hofmann.

[2] Deutscher Bundestag, 1997, S.5.

[3] Alle Werte aus der EMNID-Umfrage im Auftrag von DAS SONNTAGSBLATT, Nr. 25-27, Juni/Juli 1997.

[4] DAS SONNTAGSBLATT, Nr. 25, 20. Juni 1997, S.5.

Im Laufe der seit Beginn der 70er Jahre geführten Debatte haben dabei die Begriffe „Sekte“, „Jugendreligionen“[5] oder in neuerer Zeit „destruktive Kulte“[6] eine Bedeutungskonnotation bekommen, die pauschal eine Schädlichkeit dieser Gruppierungen unterstellt. Dementsprechend wird davon ausgegangen, daß Mitglieder solcher Gruppen durch ihre Mitgliedschaft einer psychischen und sozialen Gefährdung ausgesetzt sind, die einerseits dazu führen kann, daß sie zu autonomen Handlungen und Entscheidungen nicht mehr in der Lage sind,[7] andererseits wird vermutet, daß die Mitgliedschaft die psychische Gesundheit und soziale Integration gefährdet.
Die oben dargelegten Befürchtungen werden in der Regel durch dramatische Einzelfall- und Aussteigerberichte illustriert, von denen aus in der Folge oft auf die allgemeine Wirkweise einer Gruppierung geschlossen wird.[8]
Hinzu kommt, daß die kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Gruppierungen oft zu einer pauschalen Verallgemeinerung gegenüber allen „Sekten“ oder NRB geführt hat. Einen maßgeblichen Anteil an dieser Entwicklung hatte die von Friedrich-Wilhelm Haack eingeführte Bezeichnung „Jugendreligionen“[9], die einerseits suggerierte, die von ihm benannten Gruppierungen würden hauptsächlich Jugendliche und damit besonders schutzbedürftige Personen ansprechen, andererseits unterstützte dieser scheinbare Oberbegriff eine Entwicklung, pauschal über „Sekten“ zu sprechen, ohne im einzelnen zwischen den Gruppen zu differenzieren.[10]
In der öffentlichen Wahrnehmung werden dementsprechend Ereignisse innerhalb der Großkirchen und innerhalb kleiner neuer religiöser Gruppierungen völlig unterschiedlich verarbeitet. So werden z.B. Ereignisse wie sexueller Mißbrauch durch Priester oder Pfarrer als Einzelfall verstanden und daraus nur sehr bedingt Aussagen über die jeweilige Konfession abgeleitet. Ganz anders werden dagegen Ereignisse in NRB verarbeitet. Nicht nur werden kritische Ereignisse innerhalb einer Gruppe im Sinne des *pars pro toto* als repräsentativ für die gesamte Gruppe angesehen;

---

5 Zur Kritik der Begriffe "Sekte" und "Jugendreligion" vgl. Scheffler, 1989, S. 148-158.

6 Dies entspricht einer Annäherung an den amerikanischen Sprachgebrauch, wo *sect* eher positive und *cult* eher negative Konnotationen trägt, vgl. z.B. Gross, 1996a, Karbe & Müller-Küppers, 1983; Langel, 1995.

7 Vgl. hierzu die Debatte um das umstrittene Konzept der Gehirnwäsche: Bromley & Richardson, 1983, Barker, 1984, 1989.

8 Z.B. Dole, 1995; Rosina, 1989, Singer & Lalich, 1997.

9 Haack, 1974/1988[24].

10 Zur ausführlichen Kritik am Konzept der „Jugendreligionen“ vgl. Scheffler, 1989. Im amerikanischen Sprachgebrauch hat es sich eingebürgert die als eher "ungefährlich" eingestuften Gruppierungen *New Religious Movements* oder *sects* zu bezeichnen und die als eher "gefährlich" erachteten Gruppen als *cults*. Auch der Begriff der Neuen Religiösen Bewegungen (engl. New Religous Movements, NRM) ist nicht unproblematisch, da oft unklar ist, was ist *neu*, was ist *religiös*, und was kennzeichnet eine *Bewegung*. Zur Kritik an diesem Begriff vgl. Robbins & Bromley, 1993, S.209. Trotzdem wird dieser Begriff in diesem Gutachten durchgängig verwendet, da er von seiner Konnotation am ehesten wertfrei ist und die Perspektive, die genannten Gruppen als Religionen zu betrachten, explizit einschließt. Es werden dabei auch jene Gruppierungen eingeschlossen, die nur im weitesten Sinne unter diesen Begriff subsummiert werdend können, wie etwa die Zeugen Jehovas, die jedoch in einer Auseinandersetzung mir dieser Problematik nicht fehlen dürfen.

darüber hinaus werden Mißstände in einzelnen NRB ebenfalls *pars pro toto* auf alle NRB oder sogenannten "Sekten" verallgemeinert, so daß in der öffentlichen Wahrnehmung derzeit keinerlei Differenzierung dafür besteht, daß sich hinter dem Konzept "Sekten" eine Vielzahl von Gruppierungen verbirgt, deren Gemeinsamkeiten oft deutlich geringer sind als ihre Unterschiede.[11]

Die intensive Auseinandersetzung von Politik und Öffentlichkeit mit Scientology hatte insofern einen ähnlichen Effekt, als durch die kritische Auseinandersetzung mit dieser speziellen Gruppe in der Öffentlichkeit auf die Gefahr jeder „Sekte“ allgemein geschlossen wurde.[12]

Überraschenderweise steht in Deutschland dem Interesse der Öffentlichkeit und der Medien[13] sowie der Anzahl kirchlicher und staatlicher Weltanschauungsbeauftragter nur ein minimales akademisches Interesse gegenüber.[14] Es gibt in Deutschland keine akademische Forschungseinrichtung, die die religiöse Entwicklung unserer Gesellschaft systematisch, längerfristig und aus sozialwissenschaftlicher Perspektive beobachten und erforschen würde.[15]

Der mit diesem Gutachten vorgelegte Literaturüberblick kann für die Situation in Deutschland nur den bereits im Zwischenbericht der Enquête-Kommission dargelegten Forschungsbedarf bestätigen und bezieht sich überwiegend auf internationale Literatur. Insbesondere in den USA und Großbritannien hat die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit NRB eine längere Tradition. Ob und inwieweit die dort gefundenen Ergebnisse auf die deutsche Situation übertragbar sind, ist schwer zu entscheiden und muß in weiterer vergleichender Forschung untersucht werden.

---

[11] Ein Beispiel dafür ist z.B. die Sondersendung von SPIEGEL-TV am 9.1.98 zum Thema "Sekten", nachdem die spanische Polizei einen Massenselbstmord in Teneriffa auf dem Berg Teide verhindert hat. Im Laufe der Berichterstattung, die vor allem noch einmal ausführlich die Ereignisse um die Selbstmorde der sogenannten Sonnentempler aufgreift, entsteht der Eindruck, daß in durchweg allen kleineren religiösen Gruppierungen solche Gefahren lauern könnten.

[12] So stimmten bei einer Umfrage unter den Zuschauern der Fernsehsendung "Drei Länder-ein Thema: Sekten - Psychoterror oder Balsam für die Seele?" am 15.12.1997 (3SAT) auf die Frage, „Sollen Sekten verboten werden, Ja oder Nein?“ 78% der deutschen Anrufer mit Ja. Dieses Ergebnis unterstreicht die hohe wahrgenommene Bedrohung bei gleichzeitig relativ geringem Kenntnisstand.

[13] Scheffler, 1989; Usarski, 1988.

[14] In Deutschland sind ca. 80-100 Personen, staatlich oder kirchlich finanziert, hauptamtlich als Sekten- und Weltanschauungsexperten tätig. Demgegenüber steht m.W. keine einzige hauptamtliche universitäre Position zu diesem Thema. Die Folge ist eine hohe Abhängigkeit von selektiven Aussteigerberichten bzw. journalistischen Quellen. Darüber hinaus gibt es deutliche Hinweise darauf, daß das Beratungsangebot den Beratungsbedarf bei weitem übertrifft, vgl. Sieber, 1980.

[15] Z.B. Buggle, 1991; Eiben, 1996a; Grom, 1992. Forscher aus dem Ausland sehen eine Ursache der irrationalen Diskussion in Deutschland in diesem Mangel an sozialwissenschaftlicher Forschung, z.B. Hardin, 1983, Shupe, Hardin & Bromley, 1983; in anderen Ländern wurde die Debatte längst nicht so emotionalisiert geführt (vgl. z.B. van der Lans & Derks, 1983 für die Niederlande).

Gegenstandsbereich und Vorgehensweise

Die Frage sozialer und psychischer Auswirkungen der Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Integration und psychischen Gesundheit, die hier untersucht wird, ist im Kontext der allgemeinen Frage nach der psychischen Wirksamkeit von Religion zu verstehen.
Dies ist notwendig, da NRB als ein historischer (nicht jedoch prinzipieller) Spezialfall von Religiosität angesehen werden. Zum Verständnis der psychologischen und sozialen Mechanismen ist es daher hilfreich, bisherige Erkenntnisse der Religionspsychologie heranzuziehen.
Da die Grenzen zwischen Religion, Esoterik und Psychomarkt zunehmend verschwimmen, werde ich mich in diesem Gutachten auf die Betrachtung von NRB beschränken. Entscheidend für die Kategorisierung als *Religion* ist ein eindeutiger Transzendenzbezug sowie eine zumindest minimale Verfaßtheit als Gruppe oder Gemeinschaft.
Angesichts der vielfältigen und kontroversen Versuche Religion zu definieren, hat es sich als heuristisch sinnvoll erwiesen, Merkmale von Religion zu charakterisieren. Waardenburg[16] unterscheidet drei wesentliche Merkmale von Religion:

1. Religiös gedeutete Wirklichkeiten: d.h. neben der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit wird eine „übernatürliche“, transzendente Wirklichkeit angenommen. Damit ist häufig der Glauben an höhere, transzendente Wesen verbunden.

2. Religiös gedeutete Erfahrung: d.h. Erfahrungen werden vom Einzelnen und/oder seiner Kultur in bezug auf religiöse Wirklichkeit (s.1.) gedeutet.

3. Religiös gedeutete Normen: Moralische Bestimmungen, Regeln und Gesetze, die den Kosmos, die Gesellschaft und das Verhalten des Einzelnen betreffen, sind in ihrem Absolutheitsanspruch durch eine höhere Instanz gerechtfertigt.

Durch die Gesamtheit dieser Merkmale wird eine Religion konstituiert. *Religiös* ist also die Haltung eines Menschen, der die Gegebenheiten seines Lebens und seiner Welt, zumindest teilweise, auf eine transzendente Wirklichkeit bezieht. Seine persönliche *Religiosität* ist dabei in die Glaubens- und Formenwelt einer bestimmten Religion und Religionsgemeinschaft eingebunden, deren Mythen, Riten und Vorstellungen er teilt.
Der vorliegende Forschungsüberblick schließt Gruppierungen ein, die einerseits diese Kriterien erfüllen und andererseits Gegenstand empirisch-wissenschaftlicher Untersuchungen waren.[17]

---

[16] Waardenburg, 1986.

Um die Frage psychischer und sozialer Folgen der Mitgliedschaft in NRB zu klären, wird folgendermaßen vorgegangen:
Der psychologischen Evaluierung NRB muß eine Diskussion der Fragen vorausgehen, welche Bedürfnisse Religionen erfüllen, wie sie wirken und was über den Zusammenhang von „Religiosität und psychischer Gesundheit“ bekannt ist. (Kapitel 0 und 0)
In der akademischen und nicht-akademischen Literatur muß der Mangel an theoretischen Begründungen für postulierte Zusammenhänge bedauert werden. Nur selten werden für einen vermuteten positiven oder negativen Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit theoretische Modelle herangezogen, die plausibel machen, *warum* diese oder jene Form von Religiosität hilfreich oder schädlich sein sollte. In Kapitel 0 werden daher Modellvorstellungen zum Zusammenhang von Religiosität und psychischem Befinden vorgestellt und diskutiert.
Nachdem der Ertrag dieser allgemeinen religionspsychologischen Forschung diskutiert wurde, wird die Frage auf neue religiöse Bewegungen erweitert (Kapitel 0).

Dieses Gutachten ist eine Literaturübersicht aus psychologischer Perspektive. Grundlage dafür ist die Auswertung umfangreicher Datenbankrecherchen[18] und Bibliographien[19] unter obiger Fragestellung. Einbezogen wurden dabei insbesondere Review-Artikel, Meta-Analysen, quantitative empirische Studien zu einzelnen Gruppen sowie wichtige empirische Forschungsarbeiten mit einem qualitativen Ansatz. Qualitative Studien wurden jedoch nur dann berücksichtigt, wenn dabei versucht wurde, aus einer größeren Anzahl untersuchter Personen allgemeine Rückschlüsse zu ziehen. Einzelfallanalysen (auch klinische) und Aussteigerberichte wurden aufgrund ihrer mangelnden repräsentativen Aussagekraft nicht verwendet.

---

[17] Da für die Scientology-Church weder der Religionsstatus eindeutig geklärt ist, noch hinreichende empirische Untersuchungen vorliegen und sich zudem in jüngerer Zeit eine Vielzahl an Veröffentlichungen mit der Problematik von Scientology auseinandersetzen, wird in diesem Gutachten zu Scientology keine Stellung genommen.

[18] Folgende Datenbanken wurden herangezogen: Current contents, MedLine, PsycLIt, Psyndex, Religio, Sociofile, ZiD.

[19] Beckford & Richardson, 1983; Summerlin, 1980; Saliba, 1987, 1990; Arweck & Clark, 1997; Murphy & Donovan, 1997.

Religiosität und psychische Gesundheit

Einführung

Religion und Religiosität können als historisch und geographisch universelle Phänomene angesehen werden.[20] Auch in den westlichen Industriegesellschaften mit ihrem naturwissenschaftlichen Weltbild ist der Glaube an Gott, ein höheres Wesen oder die Wiedergeburt nach wie vor sehr verbreitet.[21] Der Versuch Religion und Religiosität aus sozialwissenschaftlicher Perspektive zu verstehen und zu erklären, d.h. Antworten auf das "warum" und "wozu" von Religiosität zu finden, führt zu einer funktionalen Religionsbetrachtung. Die Gemeinsamkeit aller funktionalen Religionsbetrachtungen liegt nach Kehrer in der Annahme menschlicher existentieller Grundsituationen "in Form von letztendlich unlösbaren Dilemmas, auf die Religion (als menschliches Unterfangen) eine Antwort zu geben versucht."[22]

Die Gefahr eines funktionalen Religionsverständnisses liegt in einer möglichen reduktionistischen Sichtweise, d.h. Religion auf "Religion ist nichts anderes als" zu reduzieren und damit implizit zur Wahrheitsfrage einer Religion Stellung zu nehmen.

Um dieser Gefahr zu entgehen, ist es hier wichtig, die Grenzen der Wissenschaft anzuerkennen. Wissenschaftliche Disziplinen können zwar aus ihrer jeweiligen Perspektive versuchen, Phänomene zu verstehen; Stellungnahmen zum *Wahrheitspostulat* einer Religion können und sollten sie jedoch nicht treffen.[23]

Es ist jedoch möglich und notwendig mit wissenschaftlichen Mitteln die psychischen, sozialen und sonstigen Konsequenzen eines bestimmten Glaubens aufzuzeigen. Hierbei kann Religion mit allen wissenschaftlichen Verfahren der Sozialforschung untersucht werden.[24] Das Kriterium der Wissenschaftlichkeit bedeutet jedoch nicht Wertfreiheit, denn gerade in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion liegt eine Schwierigkeit im jeweiligen Vorverständnis des Forschers, denn es sind die eigenen Glaubenssätze (auch der Psychologen), die die Linse für die jeweilige Betrachtung darstellen.

Die unterschiedlichen Positionen von Sigmund Freud und Carl Gustav Jung zum Thema Religion zeigen dieses Spannungsfeld. Nach seiner Entdeckung der Neuro-

---

[20] Vgl. Leeuw van der, 1977; Stolz, 1988; Waardenburg, 1986.

[21] Internationale Vergleichszahlen bei Naumann, 1987.

[22] Kehrer, 1988, S. 25. Zur Funktion einer zunehmend privatisierten Religiosität vgl. Wilson, 1988.

[23] Diese in der Religionswissenschaft als *methodischer Atheismus* bekannte Haltung entspricht dem bereits 1903 von dem Schweizer Psychologen Theodore Flournoy aufgestellten Postulat vom *Ausschluß der Transzendenz*. (Flournoy, 1903).

[24] Während das bis hier Gesagte für Soziologie und Psychologie gleichermaßen gilt, werde ich mich in der Folge auf eine psychologische Perspektive beschränken.

sen versuchte Freud auch Religiosität neurosenpsychologisch zu erklären. In seiner Arbeit „Zwangshandlungen und Religionsübungen“ (1907) führte dies dazu,

> „die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose“.[25]

Damit war der Grundstein für ein atheistisches und reduktionistisches Religionsverständnis gelegt, das in „Die Zukunft einer Illusion“ (1927) noch weiterentwickelt wurde, und das den Glauben an einen Vatergott als ein nicht aufgelöstes Relikt des Ödipuskomplexes auffaßte. Die *schutzsuchende Beziehung* zum überhöhten Vater ist der Kern dieses Religionsverständnisses. Diesem illusionären Trost stellt Freud die Notwendigkeit der „Erziehung zur Realität“ gegenüber.[26] Diese Haltung nimmt zur Wahrheitsfrage der Religion dezidiert Stellung, indem sie ihr den Wahrheitscharakter abspricht. Die damit verbundene Bewertung von Religion in bezug auf Gesundheit und Krankheit erkennt zwar die tröstende Funktion der Religion an, sieht dies jedoch als unreife Vorform menschlicher Realitätsbewältigung.
C.G. Jung dagegen entwickelte in seiner Theorie der Archetypen ganz eigene Vorstellungen von Religiosität, wobei er die Archetypen a priori, mit Rückgriff auf Rudolf Otto[27], im Numinosen begründet sah. Dies führte dazu, daß er letztlich jedes therapeutische Problem als ein religiöses Problem ansah:

> "Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, daß heißt jenseits fünfunddreißig, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat."[28]

Freud und Jung bilden somit die Spanne der tiefenpsychologischen Zugangsweise zur Religion: dezidiert atheistisch auf der einen Seite bis hin zu den im Numinosen begründeten Archetypen Jungs auf der anderen Seite. Gemeinsam ist beiden jedoch eine sehr generalisierte Sichtweise von Religiosität, die wenig zum Verständnis *individueller* Psychodynamik beiträgt, da sie klare Konzeptionen davon haben, was Religion sei. Damit entziehen sich beide Systeme auch weitgehend einer empirischen Überprüfung. An den extremen Positionen von Freud und Jung zeigt sich

---

[25] Freud, 1907, S. 21.

[26] Freud, 1927, S. 183.

[27] Otto, 1917.

[28] Jung, 1932/1991, S. 119.

jedoch die entscheidende Bedeutung des jeweiligen *Vorverständnisses* für die Einschätzung religiöser Phänomene.

Diese Schwierigkeit spiegelt sich auch in der wissenschaflichen Auseinandersetzung um NRB, wo eigene Erfahrungen und Weltanschauungen die Beurteilung von NRB nicht unwesentlich zu beeinflussen scheinen.[29]

Über das Vorverständnis und Menschenbild hinaus ist es wichtig, individuelle Religiosität in ihrem sozialen und kulturellen Kontext zu betrachten, da die psychische Konstitution eines Menschen in hohem Maße kulturabhängig ist. Roland, der Psychoanalysen in drei Kulturen (USA, Indien, Japan) durchführte, konnte z.B. zeigen, daß das westliche Entwicklungsziel individueller Autonomie für Indien nicht gilt, während z.B. die dort entscheidende Entwicklungsfrage, wie die Sohn-Rolle adäquat ausgefüllt werden kann, keine Entsprechung in den jetzigen westlichen Kulturen hat.[30] Damit wird deutlich, daß die Anfrage an die Psychologie, Richtlinien zur Beurteilung von Religion zur Verfügung zu stellen, immer auch eine Frage gesellschaftlicher Wertsetzungen ist. So kann z.B. die in der Vereinigungskirche praktizierte Stiftung von Ehen für eine westlich sozialisierte Person als Ausdruck von Unterwerfung, Autonomieverlust und Unterdrückung emotionaler Bedürfnisse in höchstem Maße dysfunktional sein, während das gleiche Verfahren in einer Gesellschaft, in der Ehen bis heute von den Eltern arrangiert werden, weitaus weniger Schwierigkeiten verursachen wird.

Psychologische Beurteilungskriterien müssen daher den gesellschaftlichen Kontext einer Religion stets mit berücksichtigen, da dieser für die individuelle Verarbeitung entscheidend ist. Dabei ist grundsätzlich zu fragen, inwieweit religiöse Glaubensvorstellungen und Erfahrungen mit "säkularen" gesellschaftlichen Ansichten vereinbar sind. Bereits William James hat in seinem 1902 erschienenen Klassiker *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* darauf hingewiesen, daß die Grundlage der religiösen Erfahrung und des religiösen Gefühls nicht etwa autonomes ethisches Handeln sei, sondern die Erfahrung radikaler Fremdbestimmung, die sich im Ergriffensein, Gelenktsein und im Erlebnis der Bekehrung äußert.[31]

Aus dieser Perspektive kann religiöse Erfahrung den gesellschaftlichen Werten von Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung diametral entgegenstehen. Gerade die Abwendung von gesellschaftlichen Werten und Prinzipien wie Individualismus, persönlicher Erfolg oder Vermögenszuwachs und Selbstverwirklichung zugunsten eines sozialen Engagements für die Gemeinschaft und sozial Schwacher unter Zurückstellung eigener Bedürfnisse oder die Abkehr von individuellem Besitz sind

---

[29] Vgl. z.B. die sehr unterschiedlichen Posititonen in dem von Galanter (1989b) in Auftrag der American Psychiatric Association herausgegebenen Band. Vgl. auch Fußnote 79.

[30] Roland, 1988.

[31] James, 1997/1902.

Werte, die von westlichen Gesellschaften kritisch beobachtet werden. Zwar sind solche der Gesellschaft entgegenstehenden Werthaltungen von den christlich-monastischen Traditionen her durchaus vertraut, sie scheinen jedoch in ihrer christlichen Ausprägung gesellschaftlich besser integrierbar als in der Form NRB.[32]

Literaturübersicht

Innerhalb der letzten 20 Jahre entstanden mehrere hundert Studien, die irgendein Maß für Religiosität mit einem Maß psychischer Gesundheit oder Psychopathologie korrelierten. Diese Studien wurden in aller Regel in westlichen Industriegesellschaften durchgeführt, so daß die erhobene Religiosität praktisch immer Aspekte eines "main-stream" Christentums umfaßt.
Um diese z.T. sehr widersprüchlichen und disparaten Einzelstudien auszuwerten, gibt es seit einigen Jahren verstärkte Bemühungen durch Überblicksartikel und Meta-Studien, den tatsächlichen Erkenntnisgewinn dieser Untersuchungen zu erschließen. Der notwendigerweise unvollständige Versuch, diese Übersichtsartikel zusammenzufassen,[33] führt jedoch zumindest zu einigen Erkenntnissen, die als gesichert gelten können:[34]

- Im Umgang mit schweren Lebenskrisen wie Krankheit, Verlust, Tod, Umgang mit einem behinderten Kind, Folgen von Katastrophen usw. haben Menschen, die sich in ihrem Glauben sicher fühlen, einen deutlichen Bewältigungsvorteil gegenüber jenen, die nicht glauben. Dieser Bewältigungsvorteil führt in der Folge der Lebenskrisen zu schnellerer Be- und Verarbeitung mit weniger Symptomatik, d.h. psychischen Störungen.[35]

---

[32] Fast alle Phänomene, die bei NRB immer wieder massiv kritisiert werden, kommen auch in katholischen Orden systematisch vor, wie z.B. Aufgabe des Privateigentums, Unterwerfung unter religiöse Führer, Reduzierung oder Abbruch der Beziehungen zur Außenwelt, Schlafentzug, Verhaltensvorschriften zu vielfältigen Lebensbereichen wie Sexualität, Kleidung, Ernährung usw. Dies zeigt, wie schwer es ist, anhand einzelner Merkmale oder Verhaltensweisen allgemeine Schlußfolgerungen abzuleiten. Entscheidend ist, inwieweit individuelle Bedürfnisse überhaupt zugelassen und ernst genommen werden.

[33] Folgende zusammenfassende Arbeiten wurden herangezogen:
Artikel: Bergin, 1983; Ellison, Gray & Glass, 1989; Ellison 1991; Gartner, Larson & Allen, 1991; Gartner, 1996; Koenig, 1990, Larson, Sherrill, Lyons, Cragie et al., 1992; Levin & Schiller, 1987; Masters & Bergin, 1992; Murken, 1997; Payne et al. 1991; Pieper & van Uden, 1997; Ventis, 1995; Witter et al. 1985
Sammelbände zum Thema: Brown, 1994; Klosinski, 1994; Paloutzian & Kirkpatrick, 1995; Schumaker, 1992; Shafranske, 1996.
Monographien: Idler, 1994; Koenig, 1997; Lovinger, 1990; Pargament, 1997, Zwingmann, 1991,
Kapitel in Lehr- und Handbüchern: Batson, Schoenrade & Ventis, 1993; Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch, 1996; Paloutzian, 1996, Schmitz, 1992; Wulff, 1997.

[34] Für jede dieser "Thesen" werden lediglich ein bis zwei zentrale Referenzen angegeben, die jeweils weiterführende Angaben enthalten.

[35] Pargament, 1997, hat die gesamte Literatur zur Krisenbewältigung aus dieser Perspektive zusammengefaßt.

- Eine positive Gottesbeziehung, in der sich der Gläubige geliebt, gehalten und unterstützt fühlt, wirkt eher selbstwertfördernd, eine negative Gottesbeziehung, die mit Gefühlen von Schuld, Scham, Enttäuschung oder Angst verbunden ist, wirkt labilisierend und selbstwertmindernd.[36]
- Religiosität im Alter kann als eine protektive Ressource angesehen werden. Im Vergleich zu nicht-religiösen alten Menschen haben die religiösen Alten weniger Angst vor dem Sterben, geringere Depression und zeigen bessere Angepaßtheit an ihre Lebensumstände.[37]
- Bekehrungserlebnisse (engl. conversion) sind machtvolle Erfahrungen, die meist einer Phase intensiver Krise, Verzweiflung und innerer Verwirrung folgen. Mit der Erfahrung der Bekehrung erleben die Betroffenen in aller Regel Erleichterung, Symptomreduktion, das Gefühl innerer Freiheit, Glücksgefühle sowie Gefühle von Ich-Stärke und Kontrolle.[38]
- Die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft fördert das Gefühl der Verbundenheit und geht einher mit einem stabilen sozialen Netzwerk und dem Gefühl der sozialen Unterstützung.[39]
- Bei allen Versuchen, einen statistischen Zusammenhang zwischen psychischer Gesundheit und Religiosität zu erfassen, sind die gefundenen statistischen Effekte sehr gering, so daß die Bedeutung von Religiosität eher über- als unterschätzt wird.[40]
- Auf der Ebene der statistischen Zusammenhänge zwischen der Ausprägung von Religiosität und Maßen psychischer Gesundheit halten sich positive, negative und fehlende Zusammenhänge die Waage.[41]

Als ein weiteres klares Ergebnis der bisherigen Forschung muß gesagt werden, daß es auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit keine eindeutige und einheitliche Antwort gibt. Als ein Beispiel vieler Schlußbemerkungen der oben zitierten Überblicksartikel mag Bergin dienen:

---

[36] Grom, 1994; Murken, 1998.

[37] Koenig, 1988, 1990, 1992.

[38] Ullman, 1989; Rambo, 1993.

[39] Pargament et al., 1990.

[40] Die Höhe der Korrelationen, des statistischen Maßes für linearen Zusammenhang mit einer Ausprägung zwischen 0 und 1, ist äußerst selten größer als r=.25. Statistische Zusammenhäge geben jedoch keine Auskunft über *kausale* Beziehungen. Diese können am ehesten durch Längsschnittuntersuchungen mit mehreren Untersuchungszeitpunkten gefunden werden.

[41] Bergin, 1983, Batson, Schoenrade & Ventis, 1993 (Kap. 8).

> "Many studies have been done, but the overall picture of the phenomena and the principles operating therein are ambiguous and inconclusive."[42]

Der Grund für den mangelnden Ertrag bisheriger Studien, Reviews und Meta-Studien liegt in der eingeschränkten Fragestellung. Es gibt keinen eindeutigen und einheitlichen Zusammenhang zwischen psychischem Befinden und Religiosität, die Fragen müssen daher differenzierter gestellt werden. Differenziert werden müssen zum einen die Konzeptualisierungen von Religiosität[43] und psychischer Gesundheit[44], die beide keine einheitlichen Konstrukte sind; zum anderen ist es entscheidend, Modellvorstellungen für vermutete Zusammenhänge zu entwickeln, denn nur dann ist auch eine empirische Überprüfung möglich.

Modelle des Zusammenhanges zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit

Versucht man, die in der Literatur vorgebrachten Argumente eines möglichen Zusammenhangs zwischen Religiosität und psychischem Befinden zusammenzufassen (Tabelle 1), so wird deutlich, daß Religiosität gleichermaßen positive und negative Effekte haben kann.[45]

In Religionen und Religiosität können einerseits vielfältige menschliche Bedürfnisse ausgedrückt oder befriedigt werden, andererseits können bestimmte Formen von Religiosität zu dysfunktionalen Gedanken, Gefühlen und Verhaltensweisen führen.

---

[42] Bergin, 1994, S. 69.

[43] Huber, 1996.

[44] Antonovsky, 1997; Becker, 1982; Becker & Minsel, 1986.

[45] Die Tabelle ist in Anlehnung an Schumaker, 1992, S.3-5 zusammengestellt.

Tabelle 1: *Argumente für positive bzw. negative Zusammenhänge zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit*

Argumente für einen positiven Zusammenhang	**Argumente für einen negativen Zusammenhang**
Religion	Religion
• reduziert existentielle Angst, indem sie durch beruhigende Erklärungen und Attributionen eine kognitive Struktur in einer sonst chaotischen Welt anbietet.	• fördert Selbstentwertung und geringes Selbstwertgefühl durch Glaubensvorstellungen, die die menschliche Natur abwerten.
• bietet das Gefühl von Hoffnung, Sinn und Zweck und daraus resultierend ein Gefühl emotionalen Wohlbefindens.	• unterstützt die dysfunktionale Unterdrückung von Ärger.
• vermittelt Vertrauen in die Sinnhaftigkeit von allem, wodurch Schmerz und Leid besser erträglich sind.	• fördert Gefühle von Furcht und Angst durch Glauben an Sünde und Bestrafung.
• bietet für eine Vielzahl situativer und emotionaler Konflikte eine Lösung an.	• verhindert Autonomie, internale Kontrolle und persönliches Wachstum.
• löst zumindest teilweise das beunruhigende Problem der Sterblichkeit durch Glauben an ein Weiterleben nach dem Tode.	• fördert Unterordnung, Konformität und Suggestibilität mit dem Ergebnis der übermäßigen Abhängigkeit von äußeren Kräften.
• gibt den Menschen ein Gefühl von Kraft und Kontrolle durch die Verbindung mit einer omnipotenten Macht.	• reglementiert den Ausdruck sexueller Gefühle und kann daher sexuelle Störungen begünstigen.
• vermittelt moralische Richtlinien für das Verhalten sich selbst und anderen gegenüber, während ein selbstzerstörerischer Lebensstil unterdrückt wird.	• fördert eine Aufteilung der Welt in „gute“ und „schlechte“ Menschen. Daraus entstehen Vorurteile und Feindseligkeiten.
• fördert soziale Bindungen.	• widerspricht rationalen und kritischen Gedanken.
• vermittelt soziale Identität und befriedigt Bedürfnisse nach Zugehörigkeit durch Gemeinsamkeit im Glauben.	• führt zu ungesunden Schuldgefühlen.
• bietet die Grundlage für gemeinsam ausgeführte, befreiende Rituale.	

Im weiteren Vorgehen sollen insbesondere die Argumente für einen positiven Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit untersucht werden. So können diese Argumente, je nach vermuteter Wirkweise des Zusammenhangs in unterschiedliche Theorien zusammengefaßt werden. In Tabelle 2 sind fünf Hypothesen über die Art des Zusammenhangs benannt, die im folgenden weiter ausgeführt werden.

Tabelle 2: *Hypothesen zur Erklärung eines positiven Zusammenhangs von Religiosität und Gesundheit*

1. Verhaltenshypothese

Der Zusammenhang wird über die verhaltensregulierende Funktion der Religion (Ernährung, Drogen, Hygiene, Sexualität, Sport etc.) vermittelt.

2. Kohäsions-Hypothese

Der Zusammenhang wird über das soziale Netz und die soziale Unterstützung der religiösen Gruppe vermittelt. (Sozialpsychologischer Ansatz)

3. Kohärenz-Hypothese

Der Zusammenhang wird durch die religiöse Interpretation von Situationen bzw. die dadurch erzielte kognitive Kohärenz vermittelt. (Attributionstheorie)

4. Coping-Hypothese

In Grenzsituationen (Alter, Krankheit) haben religiöse Menschen einen Bewältigungsvorteil, indem die Religion verschiedene Antworten auf die Frage nach dem Grund von Leid und Grenzsituation (Tod) gibt.

5. Selbstwert-Hypothese

Der Zusammenhang wird über die selbstwertregulierende Spiegelung des religiösen Menschen in der Beziehung zu Gott und zur religiösen Gemeinschaft vermittelt.

Die Verhaltenshypothese

Die *Verhaltenshypothese* geht davon aus, daß Verhalten als Resultat religiöser Lehren und Praktiken einen Einfluß auf die physische und psychische Gesundheit haben kann. Religiös begründete Speise-, Reinigungs-, Sexual- und Hygienevorschriften beeinflussen die Gesundheit ebenso wie den Umgang mit Krankheit oder dem eigenen Körper.[46] Exemplarisch für diesen Bereich stelle ich den Zusammenhang zwischen Religion und Drogenmißbrauch dar.

[46] Für epidemiologische Daten vgl. Piechowiak, 1985.

Religiosität und Drogengebrauch

Seit Gorsuch und Butler in einem Überblicksartikel zu Faktoren, die Drogenmißbrauch vorhersagen, darauf hinwiesen, daß Religiosität durchgehend negativ mit Drogenmißbrauch korreliert, also Drogenmißbrauch verhindert, wurde dieser Teilbereich zunehmend mehr erforscht.[47]

Benson, der die neuere Literatur zu diesem Thema zusammenfaßt, hat insgesamt 38 Studien einbezogen, die verschiedene Formen von Religiosität mit Drogenmißbrauch korrelieren. Dabei zeigt sich ein durchgehendes und konsistentes Bild: je ausgeprägter die Religiosität, desto geringer der Drogenmißbrauch. Die meisten Untersuchungen beziehen sich dabei auf Alkohol und Marihuana, jedoch gelten die Ergebnisse auch für Tabakkonsum und illegale Drogen. Die Ergebnisse erweisen sich als relativ stabil gegenüber dem Einfluß von Kovariaten, wie Alter, Geschlecht oder Bildung. Einen Einfluß hat jedoch die Konfessionszugehörigkeit.[48]

Da der Einfluß der Religion auf den Drogengebrauch durch die normsetzenden Gebote der jeweiligen Konfession erklärt wird, vermuteten die Autoren Unterschiede zwischen solchen Konfessionen, die in bezug auf Alkoholgebrauch sehr strenge Normen aufstellen (z.B. Mormonen), mittel strenge (liberale Protestanten) oder liberale Normen (z.B. Katholiken). Die Hypothese konnte bestätigt werden. Der Alkoholkonsum war bei den Katholiken am höchsten, bei konservativen Protestanten am niedrigsten, und bei den liberalen Protestanten lag der Konsum zwischen den beiden Extremgruppen.

Khavari und Harmon analysierten die Daten von mehr als 5000 Personen im Alter zwischen 12 und 85 Jahren. Sie fanden eine deutliche negative Beziehung zwischen Religiosität und Alkoholkonsum bzw. dem Gebrauch von psychoaktiven Drogen. Diejenigen, die angaben, sie seien "not religous at all" konsumierten mehr Tabak, Marihuana, Haschisch und Amphetamine im Vergleich zu jenen, die sich selbst als religiös einstuften.[49] Auch zwei weitere amerikanische Studien an mehreren tausend Jugendlichen und Studenten bestätigten diese Ergebnisse.[50]

Während Benson vor allem auf die präventive Bedeutung von Religion für die Vermeidung von Drogenmißbrauch hinweist, gibt es zunehmend Befunde, die die therapeutische Wirksamkeit von Religiosität im Umgang mit Sucht hervorheben.

---

47 Gorsuch & Butler, 1976, Gorsuch, 1995.

48 Benson, 1992, S. 216f.

49 Khavari & Harmon, 1982.

50 Hood, et al. 1996, S. 342.

Ein Beispiel dafür sind die weltweit operierenden Anonymen Alkoholiker (AA), deren Genesungsprogramm sich aus einer Abstinenzbewegung innerhalb des evangelikalen Oxford Group Movement entwickelt hat.[51]
In dem für die AA zentralen 12-Schritte-Programm wird propagiert, daß erst die Überantwortung an eine "Höhere Macht" dazu führen kann, die Gesundheit wiederzuerlangen. Es hat sich gezeigt, daß die Übernahme einer "spirituellen" Weltsicht ein zentraler Bestandteil des Genesungsprogramms ist. Die spirituelle Weltsicht hilft dabei von einem Ich-zentrierten, um Kontrolle bemühten Selbstverständnis zu einer Relativierung des eigenen Selbst zu gelangen.[52] Dieses "spirituelle Programm" der Anonymen Alkoholiker wurde von einer Vielzahl anderer Selbsthilfegruppen zur Genesung übernommen,[53] wobei neben Substanzabhängigkeiten auch nicht stoffgebundene Abhängigkeiten Gegenstand der Gruppen sind.

Die verhaltensregulierende Funktion von Religiosität wurde exemplarisch für den Bereich des Ge- und Mißbrauchs von Drogen dargestellt. Dabei spielen über Normen vermittelte Verhaltensempfehlungen ebenso eine Rolle wie psychodynamische Veränderungen, die durch die Religiosität vermittelt werden. Das Beispiel des Drogengebrauchs kann daher als Modell dafür dienen, wie religiös vermittelte Verhaltensregulation zur physischen und psychischen Gesundheit beiträgt.

Die Kohäsionshypothese

Die *Kohäsionshypothese* betont die Bedeutung der durch die Religion vermittelten sozialen Bezüge, denn — dieses ist eines der am besten belegten Ergebnisse der Gesundheitspsychologie —, wer sich in vertrauensvollen Beziehungen aufgehoben fühlt und das Gefühl hat, in einem sozialen Netzwerk Unterstützung zu erfahren, dem geht es deutlich besser als Personen ohne soziale Unterstützung.[54]
Während eine Reihe amerikanischer Untersuchungen bestätigt, daß Menschen in Lebenskrisen oder mit schweren Krankheiten mit diesen Problemen besser umgehen können, wenn sie in das soziale Netz einer Kirchengemeinschaft eingebunden sind[55], kann dieses Ergebnis nur bedingt auf Deutschland übertragen werden, da die selbst gewählte aktive Teilhabe am Gemeindeleben der Kirche in den USA eine ungleich wichtigere soziale Funktion einnimmt als in Deutschland.
In bezug auf NRB sieht Galanter die Kohäsion der religiösen Gruppe als zentral an: das Gefühl, in einer kleinen überschaubaren Gruppe angenommen und aufgehoben

---

[51] Anonyme Alkoholiker, 1990, Kurtz, 1979.

[52] Murken, 1994a,b.

[53] Siehe z.B. Peyrot, 1985, Hopson, 1996.

[54] Vgl. Röhrle, 1994.

[55] Pargament et al., 1990.

zu sein, ist ein entscheidender Effekt für die Attraktivität und "Wirksamkeit" von NRB. Er nannte dieses Phänomen "Erleichterungseffekt" (engl. relief effect) und erklärt es soziobiologisch aus einem evolutionär entstandenen Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer eng zusammenhaltenden Kleingruppe (20-50 Personen). In einer religiösen Gemeinschaft ist dieser Zusammenhalt durch die gemeinsame Ausrichtung auf ein höheres Ziel am ehesten gegeben.[56]
Die enge Kohäsion zu einer Kleingruppe fördert darüber hinaus die Stabilisierung der Ich-Identität in einer Gruppenidentität mit klaren Grenzen und Strukturen.

Kohärenz- und Copinghypothese

In den Bereich der „subjektiven Theorien“ oder Attributionstheorien gehört die *Kohärenzhypothese*. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß eine Person, die die Welt als beeinflußbar, durchschaubar und in sich schlüssig erlebt, psychisch gesünder ist als ein Mensch, der die Welt als unkontrollierbar und mächtig erlebt und sich selbst diesen Mächten hilflos ausgeliefert fühlt. Die Kohärenzhypothese besagt, daß Religionen Erklärungen für Ereignisse liefern, die sonst unerklärbar blieben und daß dieser Erklärungsvorsprung einen psychischen Gewinn bedeutet.[57]
Antonovsky, der sich mit der Frage nach Entstehung und Aufrechterhaltung psychischer Gesundheit beschäftigte, beschreibt als übergeordnetes Kriterium für psychische Gesundheit ein stabiles *Kohärenzgefühl* (engl. sense of coherence). Kohärenzgefühl ist gekennzeichnet durch drei maßgebliche Merkmale: Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Bedeutsamkeit.
Ein stabiles Kohärenzgefühl entsteht für denjenigen, der innere und äußere Reize und Anforderungen als sinnvoll und durchschaubar wahrnimmt (Verstehbarkeit) und das Gefühl hat, Ressourcen zur Verfügung zu haben, um mit Anforderungen umzugehen (Handhabbarkeit). Hinzu kommt eine Lebenseinstellung, bei der es bestimmte Lebensbereiche gibt, die mit hoher subjektiver Bedeutsamkeit aufgeladen sind.[58]
In Zusammenhang damit steht die *Copinghypothese*, die sich insbesondere auf Grenz- und Krisensituationen bezieht und die besagt, daß religiösen Erklärung von Leid und Tod einen Bewältigungsvorteil für religiöse gegenüber nichtreligiösen Menschen darstellt.[59]
Wegen der grundsätzlichen Bedeutung der Attributions- und Copingtheorie für das psychologische Verständnis menschlicher Verhaltensweisen, soll dieser Ansatz hier etwas ausführlicher dargestellt werden:

---

[56] Galanter, 1978, 1989a.

[57] Vgl. Idler, 1994, Spilka, Shaver & Kirkpatrick, 1985.

[58] Antonovsky, 1997.

[59] Vgl. Pargament 1990, 1992; Pargament et al., 1988, 1990.

Der breitgefächerte Bereich der Coping-Forschung ist maßgeblich gekennzeichnet durch das von Richard L. Lazarus und seiner Arbeitsgruppe entwickelte *Belastungs-Bewältigungs-Paradigma.*[60] Dabei wird Streß nicht mehr wie früher als die physiologische Reaktion eines Organismus oder als ein objektiv belastender Umweltreiz verstanden, sondern im Sinne eines *transaktionalen Modells* wird von Streß immer dann gesprochen, wenn es einer Person nicht gelingt, die an sie gestellten Anforderungen zu bewältigen, bzw. sie sich bedroht und gefährdet erlebt.[61] Der Wahrnehmung eines Ereignisses als Streß gehen daher komplexe kognitive Prozesse voraus: einerseits die Einschätzung der möglichen Gefährdung (primary appraisal) und andererseits die subjektive Einschätzung der eigenen Bewältigungsmöglichkeiten (secondary appraisal).
Unabhängig von der Anforderung oder dem Ereignis kann somit, vermittelt über kognitive Bewertungsprozesse, nahezu jede Situation als Streß erlebt werden. Die eng miteinander verbundenen Prozesse primärer und sekundärer Bewertungen werden durch Merkmale der Person, der Situation und der verfügbaren Ressourcen bestimmt. Der Gesamtverarbeitungsprozeß der Person-Umwelt-Interaktion wird als *Coping* bezeichnet.
Pargament und seine Arbeitsgruppe haben die Erkenntnisse der Copingforschung für die Religionspsychologie nutzbar gemacht und gezeigt, daß für religiöse Menschen ihr Glaube einen wichtigen Beitrag zur Einschätzung von Anforderungen und Belastungen sowie der Verfügbarkeit von Bewältigungsmöglichkeiten leistet.[62]
Religiosität ist in dieser Sicht keine statische Persönlichkeitseigenschaft, sondern eine dynamische Größe, die im Rahmen der Person-Umwelt-Interaktion zur Bewältigung von subjektiv als schwierig eingeschätzten Anforderungen und Ereignissen beiträgt.
Religion, das zeigt Pargament deutlich, kann auf vielfältigste Weise Teil des Coping-Prozesses sein:[63]

- Die Beziehungen zu religiösen Spezialisten, der Gemeinschaft oder zu Gott können als hilfreich oder belastend erlebt werden.
- Religiös begründete Glaubensvorstellungen können das Verhalten (Ethik) beeinflussen.
- Glaubensinhalte können die für den Coping-Prozeß maßgeblichen Kognitionen beeinflussen (z.B. Prüfung Gottes), ebenso Gefühle wie Hoffnung und Vertrauen oder Schuld und Angst.

---

[60] Lazarus & Folkman, 1984.

[61] Jerusalem, 1990.

[62] Pargament, 1990, 1992, 1997, Pargament et al., 1988, 1990.

[63] Pargament, 1990.

- Glaubensinhalte können das Vertrauen in eigene Ressourcen mindern und Vermeidung und Passivität (Fatalismus) fördern.
- Religiöse Handlungen (Rituale, Gebete) können auf vielfältige Weise im Umgang mit inneren und äußeren Anforderungen eingesetzt werden.

Als Beispiel dafür, daß eine differenzierte Modellvorstellung wie die Copingtheorie auch differenzierte Konzepte und Instrumente benötigt, soll Pargaments Versuch vorgestellt werden, ein Instrument zu entwickeln, das unterschiedliche religiöse Problemlösestile („styles of religious problem-solving“) mißt.[64] Die drei Stile sind:
Self-Directing: Das Individuum löst die Probleme aktiv selber ohne Gottes direkte Hilfe. Die Beziehung zu Gott ist indirekt im Sinne der Vorstellung „Gott hat mich mit Fähigkeiten ausgestattet, Probleme zu lösen, jetzt liegt es an mir, sie zu nutzen“.
Deferring: Gott soll das Problem lösen, die Person kann nichts dazu tun, sondern wartet passiv auf Gottes Handeln.
Collaborative: Gott wird als Partner verstanden, Problemlösen erfolgt gemeinsam, weder Individuum noch Gott sind dabei passiv.
Erwartungsgemäß korrelierten der *deferring style* signifikant negativ und der *self-directing style* sowie der *collaborative style* signifikant positiv mit Selbstwertgefühl und Kontrollüberzeugung und negativ mit verschiedenen Formen von Schuldgefühlen.[65]
Dieser Ansatz zeigt beispielhaft die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit, spezifische Modell- und Fragestellungen mit den entsprechenden Instrumenten zu entwickeln.

Die im Coping-Prozeß so wichtige Bewältigung von Alltagsproblemen, Entwicklungsaufgaben, kritischen Lebensereignissen und chronischen Rollenbelastungen wird durch die Kognitionen einer Person entscheidend mitgeprägt. So kann z.B. die Vorstellung über die nahe, fernere oder postmortale Zukunft bei religiösen Menschen maßgeblich durch ihre Glaubensvorstellungen geprägt sein. Auch ist die Vorstellung davon, ob und wie das Leben nach dem Tod weitergeht sowohl für die diesseitige Lebensgestaltung als auch für Umgang mit Alter, Krankheit, Tod und Sterben entscheidend.
Hier trifft sich die Coping-Theorie mit der Attributionstheorie, die einen ständigen Prozeß der Ursachenzuschreibung (Kausalattributionen) im menschlichen Grundbedürfnis nach Sinn, Vorhersagbarkeit und Kontrolle begründet sehen.
Dieses Grundbedürfnis wird in bezug auf die Grenzfragen der menschlichen Existenz wie "Woher kommen wir?", "Wohin gehen wir?", "Was ist der Sinn von Leid, Alter, Krankheit und Tod?", durch "innerweltliche“ Antworten nur unzureichend befriedigt.
Die Antworten der Religionen verfügen hier über einen deutlichen Erklärungs- und Plausibilitätsvorteil gegenüber weltlichen Erklärungen. So sind die Bedeutung von

---

[64] Pargament et al., 1988.

[65] Kaiser, 1991; Pargament et al., 1988.

Leid und Tod sowie die Fragen von Sterben, Wiedergeburt oder Leben nach dem Tod von jeher Gegenstand aller Religionen.
Der als universell anzusehende Versuch der Menschen, mittels „subjektiver Theorien“ Kausalität, Vorhersagbarkeit und Kontrolle über eingetretene oder antizipierte Ereignisse zu bekommen, findet daher in spezifischen religiösen Kognitionen zusätzliche Möglichkeiten.
Ob diese Kognitionen hilfreich oder belastend sind (etwa Endzeiterwartungen), wird durch Merkmale des Ereignisses, der Person und des Kontextes bestimmt.[66]
In der folgenden Abbildung wurde versucht, Elemente der Coping- und Attributionstheorien miteinander zu verbinden. Es wird deutlich, daß Religiosität dabei sowohl auf der Ebene der kognitiven Prozesse als auch auf der Ebene der Coping-Strategien eine entscheidende Rolle spielen kann.
Ob und in welcher Weise religiöse Bewertungen und Copingstrategien nichtreligiösen vorgezogen werden, hängt dabei vom weltanschaulichen Referenzsystem, von den Merkmalen des Ereignisses, der Person und des Kontextes sowie vom Wert der gewählten Strategie ab. Das Bedürfnis nach Kontrolle, Sinn und Vorhersagbarkeit sowie Selbstwertgefühl kann dabei sowohl als grundlegende Motivation des Copingprozesses, als auch als Zielgröße, die die psychosoziale Anpassung reguliert, verstanden werden.
Im Sinne eines transaktionalen Person-Umwelt-Modells ist der Coping-Prozeß ein Prozeß steter Wechselwirkungen und Rückkopplungsschleifen, die in der Abbildung durch zweiseitige Pfeile dargestellt sind.
Es wird damit deutlich, daß der Stellenwert von Religiosität für die psychosoziale Anpassung über äußerst komplexe emotionale und kognitive Prozesse vermittelt wird und keine einfache Beziehung zwischen Religiosität und psychosozialer Anpassung angenommen werden kann.

---

[66] Spilka, Shaver & Kirkpatrick, 1985.

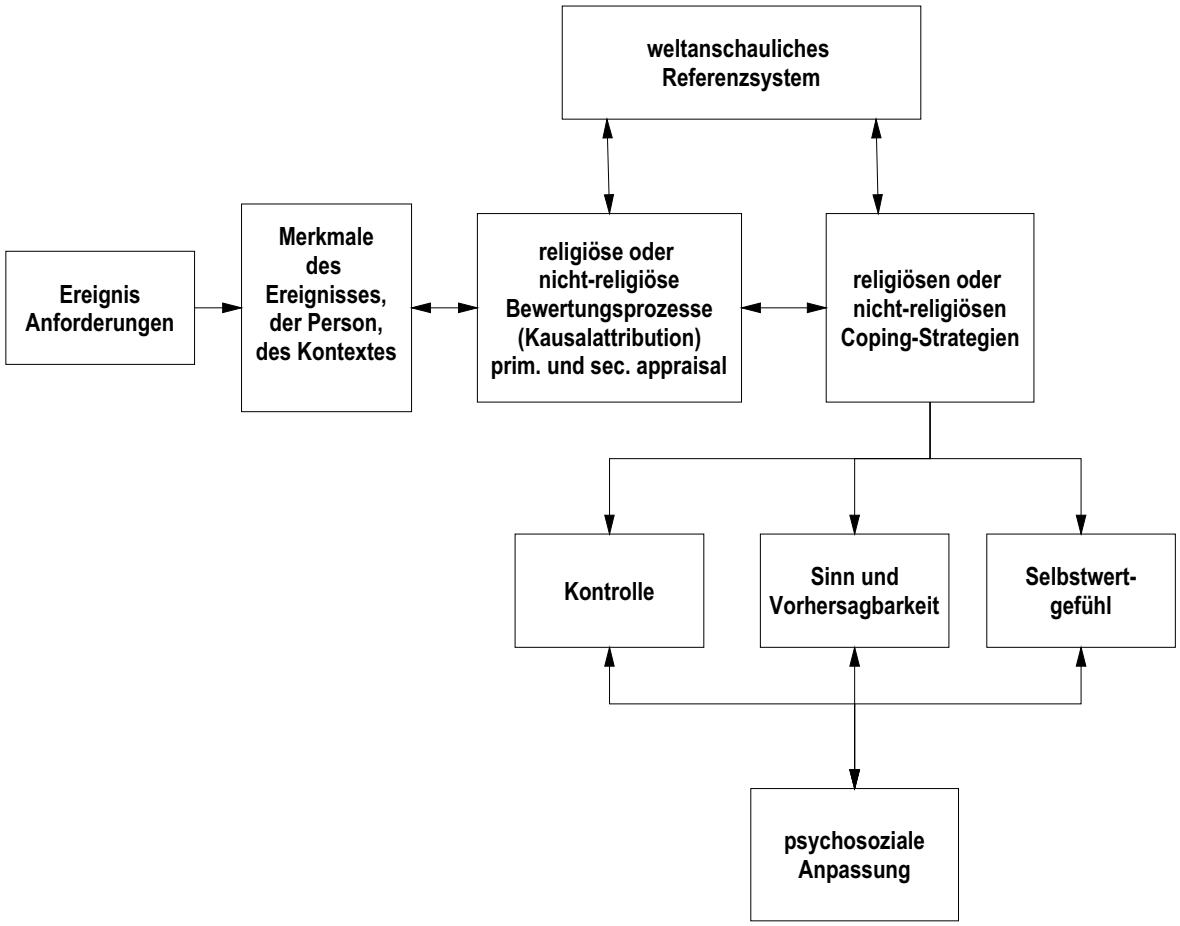

Abbildung 1: *Die Bedeutung von Religiosität im Prozeß der Verarbeitung innerer und äußerer Anforderungen*

Die Selbstwerthypothese

Die *Selbstwerthypothese* als fünfte Theorie eines positiven Zusammenhangs zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit geht davon aus, daß ein nachgewiesenermaßen gesundheitsförderndes, stabiles Selbstkonzept[67] durch das Gefühl des bedingungslosen Angenommenseins von Gott und der religiösen Gemeinschaft unterstützt wird.[68] Dieser Ansatz läßt sich mit der Attachmenttheorie verbinden, die davon ausgeht, daß die Erfahrung einer sicheren und beständigen Bindung für Ich-Identität, Selbstwertgefühl und Möglichkeiten der Beziehungsgestaltung zentral ist. In Beziehung zu Gott kann diese Beziehungserfahrung u.U. erlebt werden.[69]

---

[67] Vgl. z.B. Pörzgen. & Witte, 1993.

[68] Vgl. Grom, 1994.

[69] Kirkpatrick, 1992, Kirkpatrick & Shaver, 1990. Als Beispiel für die selbstwertstabilisierende Funktion religiöser Beziehungen vgl. Ullman, 1989.

Mit den oben dargestellten Modellen zum Zusammenhang von Religiosität und psychischer Gesundheit wurde durch die Anwendung psychologischer Theorien auf Religiosität gezeigt, welche Möglichkeiten es gibt, die "Wirkweise" von Religiosität zu erklären bzw. zu verstehen. Auch für das Verständnis NRB ist die Kenntnis solcher Mechanismen grundlegend.

Neben gesundheitsfördernder wird auch immer wieder auf die gesundheitshemmende Wirkung von Religiosität hingewiesen. Im deutschen Sprachraum hat sich der Begriff der „ekklesiogenen Neurose“ für eine neurotische Entwicklung infolge strenger, kirchlich vermittelter, moralischer und leibfeindlicher Erziehung eingebürgert.[70] Insbesondere sexuelle Probleme seien oft durch religiöse Erziehung verursacht.[71] Vermittelt eine Religion ein Gottesbild und eine Gottesbeziehung, die dazu führt, daß sich der Gläubige klein, schlecht, sündig, schuldig oder auf andere Weise minderwertig fühlt, so ist davon auszugehen, daß dies nicht nur einer selbstbewußten Persönlichkeitsentfaltung entgegensteht, sondern vielmehr an der Entstehung und Aufrechterhaltung von Schuldgefühlen und eingeschränkter psychischer Gesundheit beteiligt ist.[72]

---

[70] Klosinski, 1990; Pfeifer, 1993; Schaetzing, 1955; Thomas, 1989.

[71] Vgl. Thomas, 1989.

[72] Murken, 1998.

Neue Religiöse Bewegungen (NRB) und psychische Gesundheit

Vor dem Hintergrund der referierten Ergebnisse der Religionspsychologie soll nun die Mitgliedschaft in NRB als Spezialfall der Frage nach der psychischen Gesundheit religiöser Menschen betrachtet werden.

In der wissenschaftlichen und öffentlichen Debatte um NRB ist es eine der zentralen Fragen, ob und in welchem Ausmaß die Mitgliedschaft in NRB für die psychische Gesundheit schädlich und abträglich ist. In diesem Kapitel soll die zu dieser Frage verfügbare Literatur gesichtet und so weit wie möglich zusammengefaßt werden. Mit der speziellen vorgegebenen Fragestellung dieses Gutachtens sollen insbesondere auch jene Ergebnisse diskutiert werden, die Argumente für mögliche positive Effekte der Mitgliedschaft in NRB unterstützen. Dazu sind einige Vorbemerkungen notwendig:

Es gibt keinen vernünftigen Zweifel daran, daß die Mitgliedschaft in NRB für einzelne Mitglieder zur traumatischen Erfahrung mit äußerst ungünstigen Folgen für ihre psychische Organisation und ihr soziales Leben werden kann.[73]

Die Frage, die sich jedoch stellt, ist, ob diese negativen Erfahrungen als Ausdruck einer *generellen* "Destruktivität" der betreffenden Gruppe verstanden werden müssen, oder ob die jeweiligen Person-Umwelt-Interaktionen die Erfahrungen der betreffenden Personen verständlich machen.
In allen sozialen Strukturen, die durch Abhängigkeitsverhältnisse und intensive emotionale Beziehungen gekennzeichnet sind, ist die Möglichkeit von absichtlichem Mißbrauch einerseits und/oder einer möglichen negativen Verarbeitung andererseits gegeben. So liegen entsprechende Erfahrungsberichte zu vielen Institutionen vor, z.B. zu den großen christlichen Kirchen, zum Schulwesen, zur Psychiatrie, zur Psychotherapie, zum Militär, zur Ehe oder zu abhängigen Arbeitsverhältnissen.[74]
Ohne diese Erfahrungen in ihrer Authentizität in Frage zu stellen, ist es jedoch wichtig zu verstehen, ob die betreffende Institution (oder Beziehung) in jedem Fall und gewissermaßen zwangsläufig solche Erfahrungen hervorruft, oder ob im Wahrnehmen und Erleben desselben Angebotes Varianten beschrieben werden können.

---

[73] Vgl. z.B. Rosina, 1989, Tide, 1989.

[74] Als Fallbeispiele siehe z.B. Moser, 1976; Scherf, 1984; Noll, 1989, Hesse, 1978/1906, Drigalski, 1980, Hemminger & Becker, 1985.

Die Herausforderung eines angemesseneren Verständnisses der Konflikte um die NRB liegt also darin, unterscheiden zu können, worin jeweils

- individuelle Anteile einzelner Mitglieder,
- Anteile, die in der Struktur oder der Lehre einer Gruppe begründet sind[75], und
- spezifische Wechselwirkungen eines Angebotes mit der Person, die das Angebot wahrnimmt, liegen.[76]

Die umfangreichen Vorwürfe gegenüber NRB sind weitreichend. Robbins faßt sechs Kritikpunkte zusammen:

1. Täuschung,
2. emotionale Manipulation,
3. Anwendung von psychischem Zwang,
4. Zerstörung der Familien,
5. provozierende religiöse Vorstellungen (*engl. heresy factor*),
6. Unterminierung der judäo-christlichen Kultur.[77]

Ergänzt werden können noch die Vorwürfe der psychischen und materiellen Ausbeutung.

Diese Kritik betrifft verschiedene Konfliktebenen, soziologische, pädagogische, theologische und individuell-psychologische. Soziologische Untersuchungen sprechen in diesem Zusammenhang auch von der Konstruktion von Devianz bei NRB, d.h. aus der Wechselwirkung von Konflikten zwischen alternativ religiösen Gruppen und der Reaktion der Gesellschaft eskaliert die gegenseitige Abgrenzung und Verzerrung des Gegenübers zum Feindbild.[78]

Ein erster auffälliger Befund bei der Sichtung der wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema ist der große Unterschied der Ergebnisse zwischen denjenigen, die ihre Studien an aktiven Mitgliedern einer Gruppe durchgeführt haben und denjenigen, die sich lediglich auf Berichte von Aussteigern beschränken.[79]

---

[75] Zu diesem Bereich gibt es nur wenig systematische Literatur. Als kritische Merkmale in der Struktur und Lehre einer Gruppe müssen jedoch konkrete, an einen Termin geknüpfte Endzeiterwartungen angesehen werden. Vgl. dazu Gasper & Valentin, 1997, Robbins & Palmer, 1997, Zwingmann & Murken, (in Druck). Wenden religiöse Gruppen Gewalt zur Durchsetzung religiöser Ziele an, so ist auch dies als ein in der Gruppe begründetes Konfliktpotential anzusehen. Vgl. Anthony & Robbins, 1995, Barkun, 1995, Kakar, 1997.

[76] Die Arbeitsgruppe 2 der Enquête-Kommission hat im Zwischenbericht mit der verallgemeinernden Beschreibung vieler Probleme in Zusammenhang mit NRB als *Konflikt* den Aspekt der Wechselwirkungen deutlich gemacht.

[77] Robbins, 1986.

[78] Barker, 1997a, Hampshire & Beckford, 1983.

[79] Auch in der wissenschaftlichen Debatte um NRB hat sich die Polarisierung der Auseinandersetzung fortgesetzt. So gibt es die "anti-cult"- Wissenschaftler, die von der Bedrohung des Einzelnen und der Gesellschaft durch "Sekten" überzeugt sind und ihre Arbeit in den Dienst von Aufklärung, Ausstiegshilfe und Therapie gestellt haben, während sich die Gruppe der eher liberalen Forscher (von erster Gruppe als Kult-Apologeten bezeichnet, vgl. z.B. Singer & Lalich, 1997, S.257-259) von ersteren distanziert und diese als unwissenschaftlich bezeichnet. Beide Gruppen publizieren in unterschiedlichen Zeitschriften. Die "anti-cult"-Wissenschaftler z.B. in *The Cultic Studies Journal* (seit 1986, hrsg. von der *American Family Foundation*), die

Die jeweils gegenseitige Kritik ist offensichtlich. Vertreter der Aussteigerarbeit argumentieren, "daß die Mitglieder während ihrer Mitgliedschaft so abhängig von der Gruppe sind, daß sie es nicht wagen, die Wahrheit zu sagen und Kritik zu äußern."[80] Feldforscher dagegen halten die Berichte von Aussteigern aufgrund der speziellen Dynamik des Ausstiegs, der narzißtischen Aufwertung durch plötzliches Expertentum sowie die Notwendigkeit einer plausiblen Rekonstruktion der eigenen Vergangenheit für wenig repräsentativ.

Ein weiterer zentraler Unterschied in der Betrachtung des Problems ist die Einstellung gegenüber dem *religiösen* Anspruch vieler Gruppierungen. Während liberale Forscher bereit sind, diesen Anspruch zu akzeptieren, was sich dann auch in der Bezeichnung als *New Religious Movements* spiegelt, sind die "Anti-Kult"-Forscher dazu nicht bereit. Margret Singer äußert dies ganz deutlich:

> "Sekten haben im Grunde nur zwei Zwecke: die Rekrutierung neuer Mitglieder und das Heranschaffen von Geld."[81]

Solange nicht zumindest die Denkmöglicheit besteht, daß auch NRB religiöse Anliegen verfolgen, ist es kaum möglich, diesen Gruppen (auch wissenschaftlich) gerecht zu werden.

Eine bisher zu wenig beachtete Unterscheidung der Mitgliedschaft in NRB ist außerdem die Frage der Wahl- versus Geburtszugehörigkeit. Psychologisch und psychodynamisch unterscheidet sich eine gewählte Mitgliedschaft in der Adoleszenz oder später völlig von einer Mitgliedschaft durch Geburt mit entsprechender kindlicher Sozialisation in einer religiösen Gemeinschaft. Während die freigewählte Mitgliedschaft bei aller Problematik die Möglichkeit eines externen Referenzrahmens hat und dadurch Vergleichs- und Kritikmöglichkeit, ist dies bei einer primären Sozialisation in einer NRB nicht möglich. Die erlebte Welt der jeweiligen Gruppe wird als vollständige

---

eher liberalen Wissenschaflter z.B. in *Journal of Contemporary Religion* (früher *Religion Today*, seit 1985) oder in der neugegründeten Zeitschrift *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* (seit 1997). Wer zu welcher Gruppe gehört, kann in etwa den *editorial boards* der genannten Zeitschriften entnommen werden. Diesen Konflikt gibt es auch in Deutschland, auch wenn es kaum aktive Wissenschaftler zu dieser Thematik gibt, vgl. dazu ausführlich Baumann, 1995b, auch Hemminger, 1995, S.70-75. Das vorliegende Gutachten möchte es vermeiden, sich einer Seite zuzuschlagen, oder einer Seite zugeschlagen zu werden. Ich (S.M.) sehe es als meine Aufgabe, die empirische Literatur zu einer vorgegebenen Fragestellung zusammenzufassen und kommentiert darzustellen. So spiegelt dieses Gutachten den Forschungsstand wieder und nicht die Wahrheit über NRB. Dies ist wichtig zu betonen, da einerseits viele Fragen noch nicht hinreichend erforscht sind und andererseits vorhandene Forschungsergebnisse von verschiedensen Auslesemechanismen geprägt sind. So kann nur zu jenen Gruppen referiert werden, zu denen Literatur vorhanden ist. Darin liegt naturgemäß ein nicht zu vernachlässigendes Selektionskriterium, da sozialwissenschaftliche Forschung nur in Kooperation mit der betreffenden Gruppe möglich ist und jene Gruppen, die gesellschaftlich als bedenklich eingestuft werden oder es vielleicht auch sind, sicher die geringste Bereitschaft zur Kooperation mit sozialwissenschaftlicher Forschung aufweisen.

[80] Singer & Lalich, 1997, S.259.

[81] Singer & Lalich, 1997, S.39.

Repräsentation der Welt-wie-sie-ist wahrgenommen. Vergleichsmöglichkeiten, die zu einer inneren oder äußeren Abgrenzung führen könnten, sind kaum möglich.[82]
In Deutschland ergibt sich die Problematik der Zugehörigkeit durch Geburt in größerem Umfang vor allem für die Neuapostolische Kirche und die Zeugen Jehovas.[83] Der Ausstieg aus einer Gruppe, der man seit Geburt angehört hat unterliegt einer besonderer Dynamik. Leider gibt es auch dazu bisher praktisch keine wissenschaftlichen Untersuchungen.[84]
Für die Adventisten, deren Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft in der Regel auch durch die Eltern, also von Geburt an, entsteht, hat Steininger gezeigt, daß 60% der Befragten ihr Leben mehr oder weniger unter dem Einfluß Satans stehend erleben, mit entsprechenden Gefühlen von Angst und Schuld.[85]

Eine letzte Vorbemerkung: Die auch in dieser Überschrift suggerierte Gemeinsamkeit "Neuer Religiöser Bewegungen" gibt es nur sehr bedingt. Die Unterschiede der Gruppen in ihrer Struktur, ihrem Glaubensinhalt und ihrem Umgang mit den Einzelnen sind oft erheblich. Nach wie vor fehlen noch wissenschaftlich brauchbare Klassifikationen oder Typologien. Die von Wallis entwickelten Kategorien von world-affirming-, world-rejecting- und world-accommodating-Religionen sind zwar für eine grobe Einteilung hilfreich, für Detailanalysen müssen jedoch noch weitere Systematiken entwickelt werden.[86]

Im folgenden sollen die bisherigen wissenschaftlichen Erkenntnisse zu einzelnen NRB zusammengefaßt werden.[87] Ich werde mich bei Zusammenstellung des Materials über die jeweiligen Gruppen an sechs zentralen "Leitfragen" orientieren. Es sind diese Fragen, die die bisherige Debatte bestimmt haben, und zu denen sozialwissenschaftliche Untersuchungen vorliegen:

---

[82] Vgl. Halperin, 1989, s. auch Eimuth, 1996, Hemminger & Thiede, 1996.

[83] Genaue Mitgliederzahlen NRB sind nur schwer zugänglich. Eine Liste mit aktuellen Zahlen aller Religionsgemeinschaften in Deutschland stellt der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst e.V. (REMID) im Internet unter *http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_info_zahlen.htm* zur Verfügung. Darin werden für die Neuapostolische Kirche 402.000 Mitglieder und für die Zeugen Jehovas 166.400 aktive Verkündiger angegeben (Stand Oktober 1997). Eimuth, 1996, S.9, spricht von 80.000 Kindern bis 18 Jahre bei den Zeugen Jehovas.

[84] Zu den Zeugen Jehovas vgl. Tide, 1989. Zur Neuapostolischen Kirche liegen leider keine empirischen Untersuchungen vor, jedoch hat sich eine aktive Aussteigerorganisation entwickelt. Vgl. Dannwolf, Gerbert & Stöhr, 1995.

[85] Steininger, 1993, S. 233.

[86] Wallis, 1984; Vgl. auch Reimer, 1988, Hemminger, 1994, 1995.

[87] Neben wichtigen zitierten Einzelstudien waren die folgenden Überblicksarbeiten besonders hilfreich:
Barker, 1997b, Dawson, 1996, Galanter, 1989a, b, 1996, Richardson, H., 1988, Richardson, J.T., 1985a, 1995, Robbins & Bromley, 1993, Rochford, Purvis & Eastman, 1989, Saliba, 1995 (Kap. 3).

1. **Die Frage nach der Rekrutierung:**
   Wie wird man Mitglied einer NRB?
2. **Die Frage nach der Persönlichkeit:**
   Wer wird Mitglied einer NRB? Gibt es eine Sekten-Persönlichkeit ?
3. **Die Frage nach dem Ausstieg:**
   Ist freiwilliger Ausstieg aus einer NRB möglich?
4. **Die Frage nach dem Risiko von Meditationstechniken:**
   Ist Meditation in NRB hilfreich oder schädlich?
5. **Die Frage nach der Pathogenität:**
   Sind NRB für die Gesundheit ihrer Mitglieder schädlich?
6. **Die Frage nach stabilisierenden und/oder therapeutischen Effekten:**
   Kann die Mitgliedschaft in NRB hilfreich sein?

Nach einer allgemeinen Einführung in die jeweilige Fragestellung sollen die Ergebnisse der empirischen Literatur thesenartig vorgestellt und mit entsprechenden Untersuchungen über einzelne Gruppen belegt werden.

Wie wird man Mitglied einer NRB?

In der Öffentlichkeit existiert ein Stereotyp, nachdem sich Menschen nicht für die Mitgliedschaft in einer NRB entscheiden, sondern fast willenlos in die Fänge von NRB geraten. Auch in der populären Auseinandersetzung mit NRB entsteht immer wieder das Bild, daß die Begegnung mit einer NRB nahezu zwangsläufig dazu führt, daß man der entsprechenden Gruppe verfalle. In nahezu allen Medienberichten 'fangen' oder 'ködern' "Sekten" ihre Mitglieder, die, wie Fische im Wasser, wenn sie angebissen haben, ihr einmaliges Interesse teuer bezahlen müssen.
Unterstützt wird diese Ansicht durch Konzepte wie *brainwashing*[88], *mind control*[89] oder *snapping*[90], deren Gemeinsamkeit in der Vorstellung einer durch NRB verursachten, schnellen, umfassenden und weitgehend irreversiblen Bewußtseins-, wenn nicht gar Persönlichkeitsveränderung besteht.

Das empirische Bild sieht anders aus. Empirisch abgesichert lassen sich folgende Aussagen machen:

---

[88] Bromley & Richardson, 1983, Richardsen & Kilbourne, 1983, Robbins & Anthony, 1982.

[89] Hassan, 1993.

[90] Conway & Siegelman, 1978.

- **Den wichtigsten Einfluß bei der Rekrutierung haben nicht Fremde auf der Straße, sondern Bekannte:**
  Der Kontakt mit einer NRB erfolgt in der überwiegenden Mehrheit aller Fälle durch „significant others“, d.h. Angehörige des eigenen sozialen Netzes wie Freunde, Familienmitglieder oder Nachbarn. Die stereotype Vorstellung, daß Mitglieder NRB überwiegend auf der Straße oder öffentlichen Plätzen angesprochen werden, läßt sich nicht bestätigen. Die aggressiven Anwerbeversuche der Vereinigungskirche (VK), der Hare Krischna[91] oder der Kinder Gottes in der Öffentlichkeit scheinen weit weniger effektiv, als dies gemeinhin angenommen wird.
    - Nur 6% der untersuchten britischen Mitglieder der japanischen Gruppe Soka Gakkai hatten durch eine allgemeine Information in der Öffentlichkeit Kontakt bekommen. 94% kamen durch private soziale Interaktion mit der Bewegung in Kontakt: 42% durch Freunde, 23% durch Partner oder Familienangehörige und 14% durch Bekannte wie Arbeitskollegen oder Nachbarn.[92]
    - 59% aller Neugetauften in einer katholischen Pfingstbewegung hatten durch enge Freunde von der Bewegung gehört und Kontakt zu ihr bekommen.[93]
    - Eine Analyse der ersten Kontaktaufnahme amerikanischer ISKCON-Anhänger von 1967 bis 1980 ergab einen deutlichen Wandel in der Rekrutierungsstrategie. Während zwischen 1967 und 1971 noch 54% der neuen Mitglieder auf öffentlichen Plätzen angeworben wurden, sank dieser Anteil auf 31% zwischen 1977 und 1978 während zugleich der Anteil der neuen Mitglieder, die durch soziale Beziehungen mit Mitgliedern oder Sympathisanten angeworben wurden, von 36% auf 63% stieg.[94]

- **Nicht jeder wird Mitglied:**
  Untersuchungen haben gezeigt, daß von denjenigen Personen, die von einer NRB Kenntnis erhalten, mit ihr in Kontakt kommen oder sogar ein erstes Angebot einer Gruppe wahrnehmen, nur die allerwenigsten Personen tatsächlich Mitglieder werden.
    - Von den Teilnehmern eines einführenden Wochenendworkshops der Vereinigungskirche in den USA sind 71% nicht weiter mit der VK in Kontakt geblieben. Von den verbleibenden 29%, die an einem folgenden

---

91 Formal heißt die Hare-Krischna Bewegung "International Society for Krishna Consciousness" (ISKCON).

92 Wilson & Dobbelaere, 1994, S. 50.

93 Harrison, 1974.

94 Rochford, 1983.

Workshop teilnahmen, wurden nur 9% Mitglied der VK, vier Monate später waren es nur noch 6% Mitglieder.[95]

- Barker fand ähnliche Zahlen für Großbritannien. Von den 1017 Personen, die 1979 an einem Einführungswochenende der Vereinigungskirche teilnahmen, waren ein Jahr später noch 7% in Kontakt mit der Gruppe und zwei Jahre später waren lediglich 3,6% der ursprünglichen Interessenten Mitglieder der Vereinigungskirche geworden.[96]

- **Die Entscheidung zur Mitgliedschaft ist meistens ein allmählicher Prozeß:**
  Die Konversion zu einer NRB ist keine "Alles-oder-Nichts"-Reaktion. Die Annäherung erfolgt allmählich, schrittweise und über einen längeren Zeitraum. Dies betonen übereinstimmend alle empirischen Untersuchungen:
  - Bei ihrer Untersuchung an 124 Mitgliedern von vier NRB (Ananda Marga, Divine-Light-Mission (DLM), Vereinigungskirche und Scientology) beschrieben Berger und Hexel einen langdauernden Konversionsprozeß: „Der Prozeßverlauf ist unterschiedlich, dauert aber meist Monate, wenn nicht Jahre, und hängt von der Integrationsbereitschaft des Mitgliedes ab.“[97]
  - Downton hat an Mitgliedern der DLM gezeigt, daß die Annäherung als Prozeß zu verstehen ist, den er in insgesamt 10 Stufen gliedert.[98]
  - Baumann zeigt für die Konversion zum Buddhismus, daß eine längerdauernde, intensive, auch intellektuelle Beschäftigung mit dem Buddhismus einem tatsächlichen Religionswechsel vorausgeht.[99]

- **Der Übertritt zu einer NRB kann religionspsychologisch als Bekehrung verstanden werden:**
  In der religionspsychologischen und -soziologischen Literatur werden Religionswechsel als Bekehrung oder Konversion (*engl. conversion*) bezeichnet. Die Forschung unterscheidet dabei plötzliche von allmählichen Bekehrungen.
  Seit den Anfängen der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung ist Konversion, insbesondere von Jugendlichen, ein zentrales Thema, da bereits um die Jahrhundertwende bekannt war, daß Konversionen überwiegend in der Zeit der Jugend bzw. Adoleszenz stattfinden.[100]
  Die seither entstandene empirische und theoretische Forschungsliteratur kann und

---

[95] Galanter et al., 1979.

[96] Barker, 1983, S.312.

[97] Berger & Hexel, 1981, S.330.

[98] Downton, 1980.

[99] Baumann, 1993, 1995a.

[100] Vgl. James, 1997/1902 , Leuba, 1896, dessen gesamter Artikel der Analyse von Konversionserlebnissen gewidmet ist und Hall, 1904, Kap.2 über die Konversion bei jungen Erwachsenen.

sollte vermehrt auf den Übertritt zu NRB angewandt werden, da die innerpsychischen und sozialpsychologischen Prozesse bei Mitgliedern in NRB prinzipiell diegleichen sind wie die für sonstige Konversionserfahrungen beschriebenen.[101] Besonders relevant ist ein sich wandelndes Verständnis vom Grad der Aktivität des Konvertiten, deren aktiver Anteil am Konversionsprozeß zunehmend erkannt wird.[102]

- In ihrer Untersuchung an 40 Konvertiten zum Katholizismus, zum orthodoxen Judentum, zur Hare-Krischna Bewegung oder zur Baha´i Religion fand Ullman, unhabhängig von der gewählten neuen Religion, hohe Übereinstimmungen in der psychischen Dynamik des Konversionsprozesses.[103]
- Auch Süss und Pitzer-Reyl finden in ihrer Analyse von deutschen Konvertiten zum Islam, zum Buddhismus, zur Bhagwan-Bewegung oder Formen indianischer Religiosität gemeinsame Merkmale und Strukturelemente wie z.B. religiöse Bedürfnisse bei gleichzeitiger Unzufriedenheit mit dem Christentum, Wunsch nach religiöser Erfahrung, eine entsprechende Suchbewegung, allmählicher Kontextwechsel, usw.[104]

Wer wird Mitglied einer NRB?

Eine in der Forschung viel diskutierte Frage ist die nach prädisponierenden Merkmalen für die Mitgliedschaft in einer NRB. Gibt es so etwas wie eine "Sekten-Persönlichkeit"?
Eine Tendenz in der Darstellung der Anti-Sekten-Literatur ist es zu behaupten, die Gefahr von Sekten sei überall präsent, und jeder sei davon potentiell betroffen:

> "Die Wahrscheinlichkeit ist ziemlich groß, daß jemand aus ihrer engeren Umgebung - ein Familienmitglied, ein Freund, ein Arbeitskollege, ein Mitschüler oder Mitstudent - durch den Kontakt zu einer extremen Sekte geschädigt worden ist."[105]

> "Wohl eine der wichtigsten Erkenntnisse im Umgang mit totalitären Sekten ist, daß *wir alle anfällig sind*."[106]

---

[101] Vgl. Krech, 1994, Malony & Southard, 1992, Rambo, 1982, 1993, Ullman, 1989, Wiesberger, 1990.

[102] Dawson, 1990, Gartrell & Shannon, 1985, Richardson, 1985b, Young & Griffith, 1991.

[103] Ullman, 1989.

[104] Süss & Pitzer-Reyl, 1996, S.135-159.

[105] Hassan, 1993, S. 67.

[106] Hassan, 1993, S. 91, kursiv im Original.

> "Keiner von uns ist dagegen gefeit von einer Sekte angeworben zu werden. Es gibt so viele Sekten, die ständig Ausschau halten nach neuen Mitgliedern, sie treten in so vielen Masken auf und ziehen so viele Maschen ab, daß es bestimmt auch für Sie eine passende Sekte gibt. Egal wie alt sie sind, welche Interessen oder welchen Lebensstil Sie haben, sich auf eine Sekte einzulassen ist so leicht wie einen Bibliotheksausweis ausgestellt zu bekommen."[107]

Als eines der wenigen gesicherten Ergebnisse der empirischen Forschung in Zusammenhang mit NRB kann gesagt werden, daß diese Annahmen nicht zutreffen.

- **Nicht alle Menschen sind für das Angebot von NRB empfänglich:**
  Wie bereits oben gezeigt, wird nur der kleinste Teil derjenigen, die mit einer NRB in Kontakt kommen, auch tatsächlich zu einem Mitglied.

Gibt es bestimmte Persönlichkeitsmerkmale in der Person oder ihrem Umfeld, die eine zukünftige Mitgliedschaft voraussagen? Welches sind die Personen, die sich letztendlich vom Angebot NRB angezogen fühlen und eine engere Bindung eingehen?
Eine Reihe von Untersuchungen versuchten in den letzten Jahren ein typisches Persönlichkeitsprofil eines Mitglieds einer NRB zu identifizieren. Ein Beispiel dafür ist die Charakterisierung der American Psychiatric Association:

> "The white middle-class, idealistic young people who form the majority in most contemporary cults are often lonely, depressed, and fearful of an uncertain future. They tend to be dependent. They have strong needs for affection. Unable to provide for their own emotional sustenance, they need external sources for a feeling of self-worth, a sense of belonging, and a reason for living. They feel resentful and are often openly hostile towards society at large; it has dissapointed them and does not value them. The freedoms as well as the demands of young adulthood, eagerly awaited by many, may be overwhelming to them."[108]

Derartige Versuche, einen einheitlichen Typus einer "Sekten"-Persönlichkeit zu identifizieren, erfassen das Problem nur teilweise. Einerseits ist es zwar richtig, daß einige Merkmale wie die relativ junge Altersstruktur oder die Krisensituation vor der ersten Kontaktaufnahme mit der Gruppe häufig vorkommende Charakteristika sind, andererseits gibt es zwischen den Mitgliedern unterschiedlicher NRB beträchtliche Unterschiede in soziodemographischen und psychologischen Variablen.

---

[107] Singer & Lalich, 1997, S.136.

[108] Group for the Advancement of Psychiatry, 1992, S.28.

- **Eine einheitliche "Sekten-Persönlichkeit" gibt es nicht:**
  Sowohl Persönlickeitsmerkmale als auch die soziodemographischen Merkmale der Mitglieder NRB variieren so stark zwischen den einzelnen Gruppen, daß hier nicht von einer einheitlichen Disposition ausgegangen werden kann. Ohne auf die teilweise spezifische "Passung" zwischen Bedürfnis des Suchenden einerseits und Angebot der NRB andererseits eingehen zu können, zeigen die folgenden Beispiele, daß unterschiedliche NRB Antworten auf unterschiedliche Bedürfnisse, Sozialisationen und psychische Strukturen bieten können:
  - Von den 290 deutschen Mitgliedern der Vereinigungskirche, die Kuner befragte, kam das typische Mitglied aus der unteren Mittelschicht oder oberen Unterschicht sowie aus einer überproportional kinderrreichen Familie. Der Erziehungsstil der Eltern war durch Verläßlichkeit, Gehorsam, Pflichtbewußtsein ebenso wie Ehrgeiz und gutes Benehmen geprägt. Urteilskraft, Selbstbewußtsein und Kritikfähigkeit wurden wenig gefördert.[109]
  - Von den 25 von Klosinski befragten Sannyasins kamen 87% aus einem therapeutischen und/oder pädagogischen Berufsfeld, lediglich 7% waren verheiratet. 73% berichteten über gravierende familiäre und außerfamiliäre Beziehungsstörungen in der Phase der Adoleszenz.[110]
  - Die 32 befragten Anhänger einer okkulten Gemeinde (Durchschnittsalter 37 Jahre) waren vor allem durch unauffällige Mittelmäßigkeit gekennzeichnet: "They tended to be middle-aged, middle-class, and middle-of-the-road in terms of political views and life styles."[111]
  - Weiss und Comrey berichten in ihrer Untersuchung an 226 ISKCON-Mitgliedern und engen Sympatisanten über eher zwanghafte Züge der Untersuchten. Sie sehen dies nicht als eine Folge der Mitgliedschaft, sondern verstehen die reglementierte und ritualisierte Lebensweise innerhalb der Gemeinschaft als passende Entsprechung zu dieser zwanghaften Struktur, so daß sich durch Mitgliedschaft das Befinden verbessert.[112]

---

[109] Kuner, 1982b, S.154f.

[110] Klosinski, 1985, S.34f. und S.44

[111] Lynch, 1978.

[112] Weiss & Comrey, 1987, einen Überblick zu Arbeiten zur Persönlichkeitsstruktur bei ISKCON-Mitgliedern gibt Richardson, 1995, S.155-164.

- **Krisenphasen gehen der Mitgliedschaft in NRB häufig voraus:**
  In einer Fülle von Studien hat sich gezeigt, daß dem Kontakt und der Mitgliedschaft in einer NRB oder evangelikalen Gruppe eine Phase von Depression, Verlust, Vereinsamung und ein Mangel an befriedigenden Beziehungen vorausgeht.[113] Hinzu kommen oft noch distanzierte oder ablehnende Beziehungen zu einem oder beiden Elternteilen.[114]
    - Kox, Hart und Meeus verglichen eine Gruppe von 46 Konvertiten zu charismatischen Christlichen Gruppen oder zur Vereinigungskirche mit einer Vergleichsgruppe (N=46), die in Merkmalen wie Geschlecht, Alter, Bildung und Sozialstatus parallelisiert war. Die Autoren fanden deutliche Unterschiede zwischen den Gruppen. Die Gruppe der Konvertiten zeichnete sich durch vielfältige emotionale Probleme vor der Konversion aus, außerdem durch verschiedenste kritische Lebensereignisse, geringe Unterstützung durch Eltern oder Freunde sowie ein generell schlecht ausgebildetes soziales Netzwerk.[115]
    - Poling und Kenney schildern ein typisches Mitglied der Hare-Krischna Bewegung vor Eintritt als emotional frustriert, entfremdet, mit mangelndem Identitätsgefühl. Oft gehe eine traumatische Kindheit voraus sowie eine allgemeine Suche, die sich auch in Beschäftigung mit Drogen, Yoga und asiatischen Religionen zeige.[116]
- **Der Mitgliedschaft in NRB geht häufig die Beschäftigung mit existentiellen Fragen voraus:**
  Nicht immer, aber häufig geht einer Konversion eine Art "Sucherschaft" voraus. Das heißt, der oder die Betreffende hat sich mit religiöser oder philosophischer Literatur auseinandergesetzt und ist von Sinnfragen wie ("Was ist der Sinn des Lebens?", "Gibt es einen Gott?", "Was kommt nach dem Tod?" usw.) bewegt.[117]
    - So bezeichneten sich 67% der von Klosinski untersuchten Anhänger der Bhagwan-Bewegung (Sannyasin) und 60% der untersuchten TM-Meditierenden vor ihrer Kontaktaufnahme mit der jeweiligen Gruppe als "religiöse Suchende".[118]

---

[113] Siehe z.B. Galanter, 1989a,b, Kox, Meeus & Hart, 1991, Deutsch & Miller, 1983; Levine & Salter, 1976; Rosen & Nordquist, 1980.

[114] Kirkpatrick & Shaver, 1990; Ullman, 1982, 1989.

[115] Kox, Hart & Meeus, 1991.

[116] Poling & Kenney, 1986.

[117] Vgl. Dawson, 1996, S. 150.

[118] Klosinski, 1985, S. 34

Ist freiwilliger Ausstieg aus einer NRB möglich ?

Ein in allen populären Darstellungen der "Sekten"-Problematik variiertes Thema ist die vermeintliche Unmöglichkeit, aus eigener Kraft eine NRB wieder zu verlassen. So heißt es, um nur ein Beispiel zu nennen, in dem populären Band "Sekten" des Schweizer Journalisten Stamm im Kapitel "Gefangen in der Sekte" zum Ausstieg:

"Ohne fremde Hilfe ist dies [Ausstieg] ein kaum lösbares Unterfangen."[119]

Was kann aus empirisch-wissenschaftlicher Perspektive zu dieser Frage zusammengetragen werden?[120]

- **Die Mitgliedschaft in NRB ist in der Regel relativ kurz und kann unter Umständen als eine Durchgangsphase angesehen werden.**
  - In ihrer Analyse britischer Mitglieder der Vereinigungskirche hat Eileen Barker gezeigt, daß über die Hälfte aller Mitglieder die Gruppe nach 2 Jahren wieder verlassen hatte.[121]
  - Durch eine Analyse der jährlich veröffentlichten Mitgliederlisten der Hare-Krischna-Bewegung konnten Rochford, Purvis und Eastman zeigen, daß von den 219 Mitgliedern, die zwischen 1974 und 1976 initiiert wurden, über die Hälfte (55%) die Bewegung innerhalb eines Jahres wieder verließ.[122]
  - Levine gibt zusammenfassend für mehrere Gruppen an, daß nach 2 Jahren ca. 90% die Gruppen wieder verlassen haben.[123]
- **Es ist möglich, eine NRB aus eigener Motivation und ohne fremde Hilfe wieder zu verlassen:**

  Der von praktisch nahezu allen Autoren berichtete hohe Durchlauf in NRB mit relativ geringen Zeiten der Mitgliedschaft spricht gegen die These, daß einmal gewonnene Mitglieder nicht mehr in der Lage sind, sich aus eigener Energie wieder zu lösen.[124] Daß Ausstieg jedoch schwierig ist, weil er sowohl mit inneren Konflikten als auch äußeren Auseinandersetzungen innerhalb der Gruppe verbunden ist, zeigt Wright in seiner Analyse von 45 Aussteigern aus der VK, The Family und ISKCON.[125]

---

[119] Stamm, 1996, S.136.

[120] Allgemeine und weiterführende Literatur zu diesem Thema: Bromley, 1988, Bromley & Richardson, 1983, Ebaugh, 1988, Richardson, 1978, Richardson, van der Lans & Derks, 1986, Wright, 1987.

[121] Barker, 1988, S.167.

[122] Rochford, Purvis & Eastman, 1989, S. 72ff.

[123] Levine, 1984, S. 15.

[124] Wie dies z.B. von Conway & Siegelman, 1978 postuliert wird. Weitere Literatur siehe Bromley, 1988, Bromley & Richardson, 1983, Roderigo, 1996

[125] Wright, 1987.

- **Der Ausstieg aus einer NRB muß als eine labilisierende, krisenhafte Erfahrung angesehen werden.**
  Der Ausstieg aus einer NRB bedeutet oft eine intensive Krise, die mit einer umfassenden Labilisierung verbunden ist, da die eigene Identität in Frage gestellt sein kann und Gedanken, Gefühle und Beziehungen neu orientiert werden müssen. Dies ist jedoch nicht unbedingt als Beleg für die Destruktivität der vorherigen Erfahrung anzusehen, sondern eine mit jedem bedeutsamen Rollenwechsel verbundene Erfahrung.
    - Ebaugh hat nachdrücklich gezeigt, daß jedes Verlassen einer emotional bedeutsamen Rolle mit entsprechendem Selbstverständnis, Beziehungen usw. leidhaft ist, Krisen hervorruft und einer Neuorientierung der eigenen Identität und der sozialen Bezüge bedarf. Dies gilt für Ärzte im Ruhestand, Ex-Nonnen, Transsexuelle, Witwen und Geschiedene oder Rentner gleichermaßen.[126]

- **Die Art des Ausstiegs ist entscheidend für die spätere Bewertung der vorherigen Erfahrung:**
  Eine Reihe von Studien zeigen einen Zusammenhang über die Art des Ausstiegs und die retrospektive Sichtweise auf die verlassene Gruppe und die eigene Erfahrung.
    - Wright untersuchte Aussteiger aus der Vereinigungskirche, der Hare-Krischna-Bewegung und den Kindern Gottes. Allen war gemeinsam, daß sie aus eigenem Antrieb die Gruppe verlassen hatten. Nur 9% gaben an, das Gefühl zu haben, in der Gruppe eine Gehirnwäsche erlebt zu haben. 67% fanden die Erfahrung trotz allem bereichernd (*wiser for the experience*). Demgegenüber ist bei unfreiwilligen Aussteigern, die durch "Deprogrammierung" von einer Gruppe gelöst wurden, die Perspektive wesentlich feindlicher und oft auch die Integration in den Alltag problematischer.[127]
    - Galanter verglich zwei Gruppen von Aussteigern aus der Vereinigungskirche: eine Gruppe (N=47) hatte die Gemeinschaft aus eigenem Antrieb verlassen, während die andere Gruppe mit gewaltsamem Zwang aus der Gruppe gelöst wurde (deprogrammiert). Während beide Gruppen über ausgeprägte emotionale Schwierigkeiten nach Verlassen der Gruppe berichteten, hatte die Gruppe der freiwilligen Aussteiger nach ca. 3,5 Jahren, zum Zeitpunkt der Nachuntersuchung, ihr emotionales Gleichgewicht wieder gefunden. Sie sahen im Rückblick auch positive

[126] Ebaugh, 1988, s. auch Roderigo, 1996.

[127] Wright, 1984.

Aspekte in ihrer Erfahrung. "Deprogrammierte" Aussteiger dagegen blieben bei einer ausgesprochen feindlichen Sichtweise gegenüber der Gruppe und beurteilten die Aspekte des erlebten Zwangs deutlich stärker als die freiwilligen Aussteiger.[128]

* Die äußerst kritische und "feindliche" Retrospektive ist insbesondere dann relevant, wenn die Erfahrungen deprogrammierter Aussteiger in der Öffentlichkeit als repräsentativ für Erfahrungen in NRB rezipiert werden, oder wenn deprogrammierte Aussteiger ihre Erfahrung professionalisieren und ihrerseits Ausstiegsberater werden.[129]

Ist Meditation in NRB hilfreich oder schädlich?

Die Auseinandersetzung um die Wirksamkeit von Meditation ist ähnlich kontrovers wie die "Sekten"-Debatte insgesamt.[130] Da Meditation als eine der häufigsten religiös-spirituellen Praktiken in vielen Gruppen verwendet wird, soll dieser Bereich hier kurz diskutiert werden.

Während die allgemeine psychophysiologische Wirksamkeit von Meditation außer Zweifel steht, werden die psycho-sozialen Konsequenzen durchaus unterschiedlich beurteilt.

Als wesentliche positive Effekte von Meditation werden Entspannung und Streßtoleranz, Zufriedenheit, Ich-Stabilität sowie vertiefte religiöse Erfahrung berichtet.[131] Andererseits wird auch immer wieder auf das "Gefahren- und Mißbrauchspotential von Meditationstechniken" hingewiesen.[132] So sei besonders bei labilen Persönlichkeiten die Gefahr der psychischen Dekompensation und des sozialen Rückzugs gegeben.

- **Aufgrund der Komplexität der physiologischen, psychologischen und sozialen Prozesse und ihrer Wechselwirkungen kann eine einheitliche Wirkung von Meditation nicht beschrieben werden.**

Es kann weder von generell positiven noch von generell negativen Effekten ausgegangen werden. Für wissenschaftliche Untersuchungen und ihre Interpretation ist daher die Auslese der Untersuchten von maßgeblichem Einfluß.[133]

---

[128] Galanter, 1983, Wright, 1984.

[129] Ein Beispiel ist Hassan, 1993, "Ex-Munie" durch Deprogrammierung, der dies nun selber zu seinem Beruf gemacht hat.

[130] Ein Überblick zu der kaum überschaubaren Literatur findet sich in Jarrell, 1985; Murphy & Donovan, 1997; West, 1987.

[131] Scharfetter, 1994, S.52, Naranjo & Ornstein, 1976

[132] Z.B. Niebel & Hanewinkel, 1997.

[133] So verwundert es z.B. nicht, daß die Studie des Instituts für Jugend und Gesellschaft, 1980, zur Wirksamkeit der Praxis der Transzendentalen Meditation viele negative Effekte findet, wenn man die Selektion der

Da jedoch unbestritten ist, daß Meditation starke physiologische, psychologische und soziale Konsequenzen haben kann, ist ein veranwortungsvoller Umgang mit meditativen Techniken entscheidend. So sollte Meditation nur unter qualifizierter und verantwortungsvoller Anleitung erlernt und geübt werden. Für eine differenzierte Betrachtung eignet sich die Einteilung von Scharfetter. Er unterschiedet drei Ebenen der Gefahren der Meditation:[134]

- **In der Person gelegene Gefahren**, wie z.B. labile Persönlichkeiten oder Tendenz zur Abhängigkeit von Autoritäten
- **in der Technik gelegene Gefahren**, wie Fehlen eines stufenweisen Aufbaus, falsche Atem-Technik, leib-, welt-, realitätsfernes Streben oder
- **im Setting gelegene Gefahren**, wie fehlende Anleitung, zu starke Bindung an den Führer, Gruppendruck.

Sind NRB für die psychische Gesundheit ihrer Mitglieder schädlich?

Die Frage nach der "Destruktivität" oder Pathogenität NRB wird in der Öffentlichkeit seit Beginn der 70er Jahre besonders heftig diskutiert. Als Beispiel für den Versuch diese Frage zu klären, mag das Vorgehen der amerikanischen Psychiater dienen: beunruhigt über wiederkehrende Berichte zu den Gefahren NRB hat der Berufsverband der amerikanischen Psychiater, die American Psychiatric Association, in der Mitte der 80er Jahre eine Kommission eingesetzt, die aus ärztlich-psychiatrischer Sicht zur Frage der NRB bzw. "Cults" Stellung nehmen sollte. Die Kommission legte 1989 nach dreijähriger Arbeit ihren Abschlußbericht vor.[135] Die darin enthaltenen 14 Artikel bilden ein breites Meinungsspektrum, in dem sowohl kritische und gefährliche Aspekte von NRB dargelegt werden als auch die teilweise therapeutische Funktion dieser Gruppen. Eine generelle Schädlichkeit durch die Mitgliedschaft in NRB läßt sich nicht demnach nicht nachweisen.[136]

Neben der Frage der psychischen Folgewirkung durch die Mitgliedschaft in NRB wird auch immer wieder diskutiert, ob der Mitgliedschaft in NRB Psychopathologie vorausgeht. Anlaß dazu ist u.a. die immer wieder von Psychiatern berichtete hohe Inzidenz von Mitgliedern NRB in der psychiatrischen Praxis.[137]

---

insgesamt 67 Befragten betrachtet: "Die gemeinsame Ausgangslage für alle war eine negative Erfahrung mit der Praxis der Meditation oder ihrer Folgen bzw. eine ablehnende Haltung zur Organisation der TM und ihren Vertretern." Institut für Jugend und Gesellschaft, 1980, S.37.

[134] Scharfetter, 1994, S.56.

[135] Galanter, 1989b.

[136] Dies bestätigt sich auch in der deutschen Untersuchung von Zinser, Schwarz & Remus, 1997.

[137] Klosinski, 1990, Lang, 1983.

- **Befunde zu einer prämorbiden Persönlichkeit von Mitgliedern in NRB sind uneinheitlich:**
  Eine häufig gestellte Frage in bezug auf psychische Probleme von Mitgliedern in NRB ist die, ob bestimmte Persönlichkeitsauffälligkeiten der Mitgliedschaft vorausgehen, oder sogar für sie prädisponieren, oder ob sie als Folge der Mitgliedschaft gesehen werden müssen. Die Befunde zu dieser Frage sind uneinheitlich, so daß kein klares Bild entsteht:
  Während eine Reihe von Untersuchungen zeigt, daß Probleme in der Kindheit, insbesondere in der Beziehung zu den Eltern, unter Konvertiten deutlich häufiger vorkommen als in Vergleichsgruppen, berichten andere Studien über unauffällige prämorbide Persönlichkeitsstrukturen.
  Ein methodisches Problem liegt in der meist retrospektiven Befragung über die psychische Situation vor der Mitgliedschaft, die oft durch Erinnerungsfehler bzw. kognitive Restrukturierung der Vergangenheit geprägt ist. Was fehlt, sind entsprechende Längsschnittstudien. Folgende Befunde spiegeln das uneinheitliche Bild:
  - Ein Vergleich zwischen 40 Konvertiten und einer Kontrollgruppe (KG) ergab deutliche Unterschiede. Die Konvertiten berichteten über eine deutlich negativere Kindheit und Jugend. Über 70% der Konvertiten beschrieben ihren Vater als abwesend, unerreichbar oder feindlich (KG 23%). Auch bei der Beziehung zur Mutter ergaben sich deutliche Unterschiede. 24% der Konvertiten beschrieben die Beziehung zu ihrer Mutter als feindlich oder instabil (KG 3,3%). Diese Ergebnisse sprechen für eine ausgeprägte Selbstwertproblematik vor der Konversion.[138]
  - Bei den von Galanter untersuchten Mitgliedern der Divine Light Mission gaben 38% an, bereits vor ihrer Mitgliedschaft professionelle Hilfe für psychische Probleme in Anspruch genommen zu haben, woraus der Autor auf zuvor vorhandene Psychopathologie schließt.[139]

  - Levine und Salter untersuchten 106 Mitglieder von 9 verschiedenen NRB. Sie fanden keine Auffälligkeiten in bezug auf primäre Psychopathologie. Die Autoren berichten, daß bis auf die untersuchten Mitglieder der Kinder Gottes die meisten der Befragten eine durchschnittliche bis gute Beziehung zu ihren Eltern hatten.[140]

---

[138] Ullman, 1982.

[139] Galanter, 1989a, S. 34.

[140] Levine & Salter, 1976, S. 413.

- **NRB können die Bewältigung spezifischer Entwicklungsaufgaben verhindern/erschweren:**
  Genauso wie die Attraktivität zur Mitgliedschaft in NRB oft in einer Phase spezifischer Entwicklungsaufgaben, wie Ablösung vom Elternhaus, Entwicklung der psychosexuellen Identität oder berufliche Orientierung liegt, so kann die bereits seit Kindheit bestehende Mitgliedschaft in einer bestimmten Religion die Bewältigung entsprechender Entwicklungsaufgaben erschweren:[141]
  - Klosinski berichtet, daß von 42 pubertierenden Patienten, die zwischen 1982 und 1986 in die kinder- und jugendpsychiatrische Klinik der Universität Bern aufgenommen wurden, 9 aus "streng moralisierenden, religiösen, christlichen Sekten stammten". Deren Anteil lag mit 21,4% gegenüber einem Anteil von 1,4% in der allgemeinen Bevölkerung ungewöhnlich hoch. Klosinski sieht darin den, insbesondere in der pubertären Phase der Ablösung relevanten, "ekklesiogenen" Effekt einer rigiden religiösen Erziehung.[142]
  - Die Entwicklung der eigenen Geschlechtsidentität mit einer altersentsprechenden Einstellung zum anderen Geschlecht und zur Sexualität kann durch religiöse Einflüsse maßgeblich beeinträchtigt werden.[143]
  - Gelingt es nicht, notwendige Entwicklungsaufgaben zu bewältigen, da dies überdauernd durch religiöse Vorstellungen verhindert wird, so ist von der Entstehung psychosozialer Symptome auszugehen. Hark spricht in diesem Zusammenhang von "Religiösen Neurosen".[144]

---

[141] Schöll, 1992.

[142] Klosinski, 1990, S. 73.

[143] Bartholomäus, 1994.

[144] Hark, 1984.

Kann die Mitgliedschaft in NRB hilfreich sein?

Auf dem Hintergrund der Ergebnisse, daß der Mitgliedschaft in einer NRB in der Regel eine Phase akuten emotionalen Stresses oder ein einschneidendes Lebensereignis vorausgeht, ist zu fragen, inwieweit das Bekenntnis zu einer neuen Gemeinschaft diesen Zustand verändert.
Es gibt in der Tat Hinweise darauf, daß die Mitgliedschaft in einer NRB eine stabilisierende Wirkung hat. Robbins und Anthony listen insgesamt 8 Punkte möglicher vorteilhafter Wirkungen auf:[145]

1. Beendigung illegitimer Drogeneinnahme
2. Erneuerte Berufsmotivation
3. Minderung von neurotischem Streß
4. Selbstmordverhütung
5. Abnahme von Anomie und moralischer Verwirrung
6. Zunahme von sozialem Mitgefühl und sozialer Verantwortung
7. Klärung der Ich-Identität
8. Generelle therapeutische Unterstützung und Hilfe beim Lösen von Problemen

Diese Punkte sollten um zumindest drei weitere ergänzt werden, nämlich:

9. Abnahme psychosomatischer Symptome
10. Erleben erfüllender Beziehungen
11. Das Erleben von Lebenssinn.

- **Die Mitgliedschaft in einer NRB kann zu einer Verbesserung des psychosozialen Befindens beitragen**:
  Nahezu alle psychometrisch durchgeführten Studien an einer größeren Stichprobe aktiver Mitglieder einer NRB bestätigen diese Hypothese, die hier mit nur einigen Beispielen belegt werden soll:
  - In einer Studie an 119 Mitgliedern der DLM fanden Galanter und Buckley nach einer durchschnittlichen Mitgliedschaft von 2 Jahren eine deutliche Reduktion von zuvor berichtetem Drogengebrauch sowie psychosozialen Problemen. Zum Untersuchungszeitpunkt war der Angstlevel der Mitglieder reduziert, und interpersonelle Schwierigkeiten hatten sich verbessert.[146]
  - Galanter untersuchte auch eine repräsentative Stichprobe der Vereinigungskirche (237 Mitglieder). Die Mitglieder berichteten über erhebliche psychische Schwierigkeiten mit entsprechender Symptomatik

[145] Robbins & Anthony, 1982, S.290f.

[146] Galanter & Buckley, 1978.

in der Zeit vor der Mitgliedschaft, die sich durch die Mitgliedschaft und insbesondere durch ein Bekehrungserlebnis deutlich reduzierte. Zum Untersuchungszeitpunkt lag der Wert für selbsteingeschätztes Wohlbefinden über dem einer unauffälligen Kontrollgruppe.[147]

* Rochford, Purvis und Eastman finden in ihrer Übersichtsarbeit über 17 Studien zum Zusammenhang zwischen psychischer Gesundheit und Zugehörigkeit zu NRB überwiegend therapeutische Effekte durch die Mitgliedschaft. Diese umfassen Reduktion von Angst und Depression, gesteigertes Wohlbefinden und das Gefühl der Geborgenheit und Zugehörigkeit.[148]
* Stones untersuchte je 18 Mitglieder der Jesus People, der Hare-Krischna Bewegung, Anhänger von Maharaj Ji sowie Novizen eines katholischen Priesterseminars. Alle Personen wurden bei ihrer Kontaktaufnahme mit der jeweiligen Gruppe und vier Monate später mit dem Purpose-in-Life Test untersucht, einem Maß für empfundenen Sinn im Leben. Eine parallelisierte Kontrollgruppe wurde im gleichen Zeitabstand befragt. Nach viermonatiger Mitgliedschaft fand sich eine deutliche Stabilisierung des Lebenssinns, wobei der Zuwachs bei der Gruppe der Hare-Krischna-Anhänger, ausgehend vom geringsten Ausgangswert, am höchsten war. Der Ausgangswert der werdenden Priester war schon beim ersten Meßzeitpunkt hoch.[149]
* Berger und Hexel betonen auch in ihrer Untersuchung an Mitgliedern der Gruppen Vereinigungskirche, Divine Light Mission, Ananda Marga und Scientology die z.T. positive Wirkung der Mitgliedschaft: Es "konnte nicht festgestellt werden, daß die NRB pathologische Sydrome in der psychischen Struktur ihrer Mitglieder hervorbringen. Psychisch labile Personen erfahren häufig durch den Anschluß an eine NRB eine gewisse Stabilisierung. So konnten einige eine frühere Drogenabhängigkeit überwinden."[150]
* Kuner berichtet in der zweiten großen deutschen Untersuchung an Mitgliedern NRB ebenfalls von einer deutlichen Symptomlinderung sowie resozialisierender und therapeutischer Wirkung.[151]

---

[147] Galanter et al., 1979.

[148] Rochford, Purvis & Eastman, 1989, S.70.

[149] Stones, 1980.

[150] Berger & Hexel, 1981, S. 369.

[151] Kuner, 1981, S.61.

Die oben zusammengefaßten Ergebnisse zeigen, daß die Mitgliedschaft in einer NRB in Zeiten von Krisen und/oder psychischer Labilität zur Stabilisierung und/oder durch die Vermittlung befriedigender Beziehungen zur sozialen Integration beitragen kann. Auch aus diesen Ergebnissen lassen sich natürlich keine Prognosen für einzelne Mitglieder ableiten.
Die Ergebnisse dieses Abschnitts, verbunden mit dem Befund der relativ geringen Verweildauer, lassen die Vermutung zu, daß die klare, oft rigide Struktur NRB in Zeiten von Krisen, mangelnder Ich-Identität und sozialer Isolierung einen wichtigen Beitrag zur Überwindung dieser Schwierigkeiten leisten können. Möglicherweise wird das Angebot NRB jedoch mit zunehmender Entwicklung von Ich-Identität, sozialer Sicherheit und Wunsch nach Individualisierung zunehmend einschränkend und hinderlich. Was ursprünglich hilfreich und strukturierend war, wird dann als einengend und entwicklungshemmend erlebt.

Eine funktionale Gleichsetzung der Mitgliedschaft in NRB und Psychotherapie, wie sie Kilbourne und Richardson vorschlagen,[152] ist m.E. sicher nicht adäquat, da sie die bedeutsamen Unterschiede in Methodik, Intention und Fachkompetenz nicht genügend würdigen.[153]

[152] Kilbourne & Richardson, 1984.

[153] Vgl. dazu Kriegman & Solomon, 1985.

Ertrag

Welcher Ertrag ist aus den vorangegangenen Ergebnissen zu ziehen?

Der religionspsychologische Kontext

Mit der Darstellung eines größeren religionspsychologischen Kontextes für das Verständnis NRB ist eine Einordnung der gegenwärtigen Diskussion möglich:

Die Durchsicht der Literatur hat gezeigt, daß die Frage nach der Wirksamkeit von Religion und ihr Verhältnis zu Gesundheit und Krankheit keineswegs neu und auf die Auseinandersetzung mit NRB beschränkt ist. Seit Beginn der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Religion war die Frage, ob Religion nütze oder schade, Teil einer psychologischen und soziologischen Diskussion.

Etwa 100 Jahre Forschungsgeschichte haben dabei jene Aspekte aufgezeigt, die auch heute in der Diskussion um NRB relevant sind:

- Das wissenschaftliche Vorverständnis und Menschenbild, gesellschaftliche Normen und Konflikte sowie die verwendete Methodik haben gleichermaßen einen bedeutenden Einfluß auf Untersuchungsgegenstand und Ergebnis.
- Eine klare einheitliche Antwort auf die Frage nach der "Wirkung" von Religiosität auf individuelles oder kollektives Befinden ist nicht zu erwarten und daher auch nicht zu erstreben.
- Mit einer Differenzierung der Fragestellungen und Einbeziehung vermuteter Wechselwirkungen zwischen Religion, Individuum und Gesellschaft ist die Entwicklung entsprechend differenzierter Modelle, Hypothesen und Instrumente notwendig.

Zur Verdeutlichung einer differenzierten Sichtweise wurden Argumente und Hypothesen zum Zusammenhang von Religiosität und psychischer Gesundheit ausführlich dargestellt. Dadurch wurde einmal mehr deutlich, daß Religiosität keine statische Größe ist, sondern eine bedeutsame Rolle im Prozeß der Verarbeitung innerer und äußerer Anforderungen eines Individuums spielen kann. Religiosität kann dabei hilfreiche und funktionale oder hemmende und dysfunktionale Aspekte gleichermaßen aufweisen.

Mit der Betonung der Person-Umwelt-Interaktion und einer Integration von Religiosität in ein allgemeines Modell kognitiver Prozesse und Verarbeitungsstrategien (Coping-Ansatz) wurde die Grundlage für ein psychologisches Verständnis der Mitgliedschaft in NRB gelegt.

Abgeleitet aus einem allgemeinen psychologischen Religionsverständnis können NRB als historischer, nicht jedoch prinzipieller Spezialfall von Religiosität verstanden werden.

Zur Psychologie der Mitgliedschaft in NRB

Die Analyse empirischer Untersuchungen zu NRB anhand von 6 Leitfragen widerlegt einige gängige Annahmen über die Wirkung von NRB.

- Die Rekrutierung zu einer NRB ist kein passives Geschehen, bei dem der Rekrut einer dominierenden Macht ausgesetzt ist, sondern er ist aktiv am Prozeß der Konversion beteiligt. Diese erfolgt in der Regel über einen längeren Zeitraum und über mehrere Stufen der Annäherung. Längst nicht jede Person, die sich auf eine erste Begegnung mit einer NRB einläßt, wird auch Mitglied.
- Die Mitgliedschaft in einer NRB kann religionspsychologisch als Bekehrung verstanden werden und ist damit im Rahmen der entsprechenden theoretischen Konzepte zu verstehen und zu analysieren.
- Nicht alle Menschen sind für das Angebot von NRB empfänglich und entsprechend "verführbar". Wenn auch nicht immer, so geht der Mitgliedschaft in NRB doch häufig eine Zeit der emotionalen Labilisierung und Orientierungslosigkeit voraus. Menschen in der Adoleszenz werden von NRB eher angesprochen als Menschen im mittleren Alter, obwohl es je nach Gruppe Ausnahmen gibt.
- Eine einheitliche "Sekten-Persönlichkeit" gibt es nicht. Je nach Bildung, sozialer Herkunft und psychischer Struktur sind unterschiedliche NRB unterschiedlich attraktiv. Die Annahme einer einheitlichen Konzeption von NRB ist daher zurückzuweisen.
- Ein freiwilliger Ausstieg aus NRB ist in aller Regel ohne Hilfe möglich. Viele Studien belegen die relativ kurze Dauer der Mitgliedschaft von durchschnittlich weniger als 2 Jahren, so daß einige Autoren von einem Durchgangsphänomen in der Entwicklung ausgehen.
- Die Loslösung von einer NRB wird fast immer als ausgeprägte Krise mit starker Labilisierung erlebt. Dies ist jedoch weniger als Ausdruck der "Destruktivität" der vorherigen Erfahrung zu verstehen, sondern eher als Begleiterscheinung, die mit jedem emotional bedeutsamen Rollenwechsel verbunden ist. Professionelle Hilfe in dieser Situation kann hilfreich und notwendig sein.

- Die Art des Ausstiegs aus einer NRB ist entscheidend für die spätere Bewertung der dort gemachten Erfahrung. Wer gewaltsam aus einer Gruppe herausgerissen wird (deprogrammiert), sieht seine dort gemachten Erfahrungen retrospektiv deutlich negativer als derjenige, der eine Gruppe aus eigenem Antrieb verläßt.
- Mit der in vielen NRB eingesetzten Technik der Meditation lassen sich sowohl positive als auch negative Erfahrungen machen; dies ist abhängig von Merkmalen der Person, der Technik und des Settings.

Psychische Folgen der Mitgliedschaft in NRB

Die entscheidende Frage der Bedeutung der Mitgliedschaft in einer NRB für psychisches Befinden und soziale Integration kann nicht eindeutig beantwortet werden; einige Feststellungen sind jedoch möglich:

- Eine generelle Schädlichkeit der Mitgliedschaft in NRB läßt sich nicht bestätigen. Praktisch alle empirischen Untersuchungen an einer größeren Anzahl aktiver Mitglieder einer NRB kommen zu dem Schluß, das psychische Befinden sei im Normbereich, vergleichbar mit einer entsprechenden nichtreligiösen Bevölkerungsgruppe. Mir ist keine Untersuchung bekannt, die für eine größere Stichprobe negative Effekte nachweist.
- Es gibt Hinweise auf einen gehäuften Anteil von Personen mit einer prämorbiden Persönlichkeit. D.h. mehrere Studien finden bei Mitgliedern in NRB eine Vorgeschichte mit traumatischer Kindheit und neurotischer Entwicklung. Diese Personen scheinen sich durch die Mitgliedschaft in einer NRB oft psychisch und sozial zu stabilisieren.
- Eine Reihe von Autoren berichten über einen therapeutischen Effekt durch die Mitgliedschaft in einer NRB. In welchem Ausmaß dies zutrifft und wie lange solche Effekte andauern, ist noch weitgehend ungeklärt.
- Religiosität kann insbesondere in Zeiten kritischer Entwicklungsphasen ein relevanter Faktor sein. Die Adoleszenzphase ist daher eine Zeit sowohl verstärkter Empfänglichkeit gegenüber neuen, Orientierung bietenden Angeboten, als auch eine Zeit, in der die eigene Religiosität als hilfreich oder hemmend erlebt werden kann.
- Es macht einen bedeutsamen Unterschied, ob die Mitgliedschaft in einer NRB aus eigenem Antrieb in der Zeit der Adoleszenz erfolgt oder ob die Mitgliedschaft durch Geburt gegeben ist. Die jeweils unterschiedliche Dynamik ist bisher nur unzureichend erforscht.

Diskussion

Auf dem Hintergrund der religionspsychologischen Überlegungen im ersten Teil dieses Gutachtens lassen sich die an NRB beobachteten Phänomene im Sinne einer transaktionalen Person-Umwelt-Interaktion als Versuche verstehen, unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen innere und äußere Anforderungen zu bewältigen. Die allgemeinen Bedürfnisse nach Kohärenz und Kohäsion, Zugehörigkeit und selbstwertstabilisierenden Beziehungen können in NRB ebenso eine Antwort finden, wie Sinnsuche und soziale Ideale.
Es gibt keinen Zweifel daran, daß manche dieser Bewältigungsversuche nicht gut enden und vom Einzelnen und/oder seinem Umfeld als leidhaft erlebt werden. Entgegen der öffentlichen Meinung gibt es jedoch gleichermaßen Erfahrungen, bei denen die Mitgliedschaft in einer NRB als durchaus gelungener Bewältigungsversuch im Umgang mit inneren und äußeren Anforderungen gelten muß. Die dort gemachte Lernerfahrung kann entwicklungsfördernd sein, und sei es lediglich zur Entwicklung eines Bewußtseins eigener Wünsche und Bedürfnisse. So sind diese positiven Erfahrungen oft auch zeitlich und inhaltlich begrenzt, was sich in der hohen Fluktuation in NRB widerspiegelt.
Die in NRB beobachteten Phänomene stehen auch in Wechselwirkung zum sozialen Umfeld. Das Ausmaß, indem eine NRB als deviant und bedrohlich angesehen wird, hängt in hohem Maß von den Werten und Normen, aber auch von der Flexibilität und Toleranz der sie umgebenden Kultur ab.

Wie kann unter dieser Perspektive die Mitgliedschaft in einer Religion psychologisch verstanden und beurteilt werden? Eine einfache Antwort wird es nicht geben. Ausgehend von einem transaktionalen Person-Umwelt-Paradigma müssen Wechselwirkungsprozesse angenommen werden, die allgemeine Antworten erschweren.

Die allgemeine Frage nach dem Nutzen oder Schaden einer (neuen) Religion kann mit dem Erkenntniswert der Frage „Ist Regen gut für die Ernte?“ verglichen werden. Diese Frage macht nur dann Sinn, wenn ich die jeweiligen Kontextbedingungen kenne. Erst wenn ich weiß, wieviel Regen fällt, bei welchen Böden, in welcher Zeit, was angebaut werden soll und wie die Temperatur ist, erst dann ist es mir möglich Wachstumsprozesse oder Mißernten zu verstehen. Gleiches gilt für Religion, die nichts Abstraktes ist, sondern von Menschen individuell verarbeitet wird. Es ist daher unumgänglich, mit Geduld und Sorgfalt die relevanten Kontextbedingungen kennenzulernen und zu studieren, bevor Aussagen zu Religionen und Religiosität möglich sind.

Die (besorgte) Frage bleibt, ob denn dann noch eine Unterscheidung unterschiedlicher religiöser Gruppen möglich ist? Ich denke ja. Seit einigen Jahren gibt es zunehmend Versuche, z.B innerhalb der Transpersonalen Psychologie, Kriterien zu

entwickeln, um gesunde und pathologische Potentiale religiöser Praxis zu unterscheiden.[154]

An anderer Stelle habe ich selbst darauf hingewiesen, daß die *Einschränkung* des Denkens, des Fühlens, der Handlungskompetenz, der Beziehungen, des Verhaltens oder des Bewußtseins ein Kriterium sein können, Religionen nicht nur aus juristischer, sondern auch aus psychologischer Sicht zu evaluieren.[155]

Bedürfnisse, Gefühle und Gedanken der Menschen und ihre Möglichkeiten mit Schwierigkeiten umzugehen, unterscheiden sich sehr. Die Mitgliedschaft in einer NRB kann *eine* Anwort sein, die ihre Grenze allerdings bei der Überschreitung gesellschaftlicher und individueller Rechte finden muß.

Implikationen für zukünftige Forschung

Die oben zusammengefaßten Ergebnisse sind Ausdruck der zugänglichen wissenschaftlichen Literatur. Dazu sind einige Anmerkungen notwendig.

Einerseits, darauf wurde bereits hingewiesen, liegt in der Wahl der untersuchten Gruppen bereits ein gewisser Ausleseprozeß, der den Aussagewert von Studien einschränken kann, andererseits haben sich gerade die als besonders gefährlich eingeschätzte Vereinigungskirche, aber auch die Mitglieder der ISKCON-Bewegung immer wieder sozialwissenschaftlichen Anfragen geöffnet.

Der überwiegende Teil der zitierten Untersuchungen kommt aus den USA oder Großbritannien. Das — insbesondere in den USA — völlig andere Verständnis von religiösem Pluralismus, mit entsprechendem Wettbewerb zwischen den Weltanschauungen,[156] läßt die Übertragbarkeit mancher Ergebnisse fragwürdig erscheinen.

Eine Beantwortung der gestellten Frage ist allerdings ohne Hinzuziehen der amerikanischen Literatur völlig unmöglich. Die nach wie vor sehr desolate Forschungssituation in Deutschland in bezug auf NRB, bzw. Religiosität der Gegenwart, bleibt ein schwer zu erklärendes Phänomen. Während in der Auseinandersetzung mit NRB auch von staatlicher Seite Sekten- und Weltanschauungsbeauftragte finanziert und Elternvereine unterstützt werden, steht die wissenschaftliche Erforschung fast aller kleineren religiösen Gruppen noch in den Anfängen.

In den letzten 20(!) Jahren sind in Deutschland aus sozialwissenschaftlicher Perspektive keine zehn Untersuchungen mit aktiven Mitgliedern NRB durchgeführt

---

[154] Wilber, Ecker & Anthony, 1995, darin Anthony & Ecker, 1995 sowie Vaughan, 1995, vgl. auch Gross, 1996b.

[155] Murken, 1997.

[156] Zum Vergleich USA-Deutschland, s. Stark, 1997.

worden.[157] Keine dieser Untersuchungen berichtet über wahrgenommene Pathogenität der Mitgliedschaft in den Gruppen. Im Gegenteil, hervorgehoben wird immer auch der stabilisierende Effekt durch die Mitgliedschaft. Diese Ergebnisse, die so gar nicht in die emotionalisierte öffentliche Diskussion passen, wurden jedoch kaum rezipiert und diskutiert.

Als besonderes Manko muß für den deutschen Sprachraum das völlige Fehlen von Längsschnittuntersuchungen hervorgehoben werden. Erst wenn Mitglieder neuer religiöser Gruppen zu mehreren Zeitpunkten untersucht werden, ist die Frage von Ursache und Wirkung ansatzweise zu beantworten. Momentaufnahmen oder Aussteigerberichte geben keine wissenschaftlich gesicherte Auskunft über die psychische Grunddisposition eines Konvertiten und entsprechende Veränderungen während der Mitgliedschaft in einer NRB. So ist Eibens Feststellung, daß das "wissenschaftlich gesicherte Wissen in diesem Feld in Deutschland auf einem blamabel niedrigen Stand"[158] ist, nur zuzustimmen.

Dieses Forschungsdefizit gilt jedoch nicht nur der Erforschung NRB, sondern religionspsychologischer Fragestellung allgemein.

Selbst bei großzügigen Schätzungen haben die acht sogenannten "Jugendreligionen"[159] zusammen heute in Deutschland weniger als 20.000 Anhänger.[160] Dem gegenüber stehen neben den beiden Großkirchen ca. 750.000 Mitglieder christlicher Gemeinschaften wie den Zeugen Jehovas, der Neuapostolischen Kirche, Freikirchen, Adventisten usw.[161], deren psychologische Dynamik einen bisher völlig unerforschten Bereich darstellt.

Wenn die Bundesrepublik Deutschland kein Entwicklungsland der Religionsforschung bleiben möchte, ist die Förderung längerfristiger und gut fundierter Forschungsprojekte unabdingbar.

---

[157] Es handelt sich dabei um die Untersuchungen von Berger & Hexel, 1981, Kuner, 1981, 1982a,b, Klosinski, 1985, Köppl, 1985, Popp-Baier, 1992, Steininger, 1993 und in neuerer Zeit Kraus und Eckert, 1997a,b. Selbst die Einbeziehung der von Theologen durchgeführten Arbeiten z.B. Bitter, 1988, oder Nestler, 1998 erhöht die Zahl nur unwesentlich.

[158] Eiben, 1997, S. 46.

[159] Vereinigungskirche, Familie der Liebe (ehm. Kinder Gottes), ISCON, Scientology, Divine-Light Mission, TM, Bhagwan-Bewegung und Ananda Marga.

[160] Vgl. Fußnote 83.

[161] ebda.

Literaturverzeichnis

ANONYME ALKOHOLIKER (1990). *AA wird mündig, ein kurzer Abriß der Geschichte der Anonymen Alkoholiker.* O.O.: Anonyme Alkoholiker deutscher Sprache.

ANTHONY, D. & ECKER, B. (1995). Die Anthony-Typologie - Ein System zur Beurteilung der Aktivitäten spiritueller und dem inneren Wachstum verpflichteter Gruppen. In K. WILBER, B. ECKER & D. ANTHONY (Hrsg.), *Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege* (S. 197-270). Frankfurt a.M.: Wolfgang Krüger.

ANTHONY, D. & ROBBINS, T. (1995). Religious totalism, violence and exemplary dualism. *Terrorism and Political Violence*, 7, 10-50.

ANTONOVSKY, A. (1997). *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit.* Tübingen: DGVT-Verlag.

ARWECK, E. & CLARKE, P.B. (1997). *New religious movements in Western Europe: An annotated bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press.

BARKER, E. (1983). THE ones who got away: People who attend Unification Church workshops and do not become members. In E. BARKER (Ed.), *Of gods and men. New religious movements in the West* (S. 309-338). Macon, GA: Mercer University Press.

BARKER, E. (1984). *The making of a Moonie: Choice or brainwashing?* Oxford: Basil Blackwell.

BARKER, E. (1988). Defection from the Unification Church: Some statistics and distinctions. In D.G. BROMLEY (Ed.), *Falling from the faith. Causes and consequences of religious apostasy* (S. 166-184). London: Sage Publications.

BARKER, E. (1989). *New religious movements: A practical introduction.* London: HMSO.

BARKER, E. (1997a). Der Käfig der Freiheit und die Freiheit des Käfigs. In U. BECK (Hrsg.) *Kinder der Freiheit* (S.131-148). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

BARKER, E. (1997b). New religions and mental health. In D. BHUGRA (Ed.), *Psychiatry and religion. context, consensus and controversies* (S.125-137). London: Routledge.

Barkun, M. (1995). Understanding millennialism. *Terrorism and Political Violence*, 7, 1-9.

BARTHOLOMÄUS, W. (1994). Formungen und Verformungen der sexuallen Entwicklung durch religiöse Erziehung. In G. KLOSINSKI (Hrsg.), *Religion als Chance oder Risiko: entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung* (S. 137-150). Bern: Huber.

BATSON, C.D.; SCHOENRADE, P. & VENTIS, W.L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective.* New York: Oxford University Press.

BAUMANN, M. (1993). *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften.* Marburg: Diagonal.

BAUMANN, M. (1995a). Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* 79, 207-225.

BAUMANN, M. (1995b). 'Merkwürdige Bundesgenossen' und 'naive Sympathisanten'. Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, 111-136.

BECKER, P. (1982). *Psychologie der seelischen Gesundheit. Band 1, Theorien, Modelle, Diagnostik*. Göttingen: Hofgrefe.

BECKER, P. & MINSEL, B. (1986). *Psychologie der seelischen Gesundheit. Band 2, Persönlichkeitspsychologische Grundlagen, Bedingungsanalysen und Förderungsmöglichkeiten*. Göttingen: Hofgrefe.

BECKFORD, J. & RICHARDSON, J. (1983). A bibliography of social scientific studies of new religious movements in the US and Europe. *Social Compass,* 30, 111-135.

BENSON, P.L. (1992). Religion and substance use, In J.F. SCHUMAKER (Hrsg.), *Religion and mental health* (S. 211-220). Oxford University Press.

BERGER, H. & HEXEL, P. (1981). *Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der 'Jugendreligionen'.* 2 Bd. Studie durchgeführt vom European Centre for Social Welfare and Research, Vienna, Austria: Typoskript.

BERGIN, A.E. (1983). Religiosity and mental health: A critical reevaluation and meta-analysis. *Professional Psychology: Research and Practice,* 14*,* 170-184.

BERGIN, A.E. (1994). Religious life-styles and mental health, In L.B. BROWN (Hrsg.), *Religion, personality and mental health* (S. 69-93). New York: Springer.

BITTER, K. (1988). *Konversionen zum tibetischen Buddhismus - Eine Analyse religiöser Biographien*. Göttingen: Ernst Oberdieck.

BROMLEY D., (Ed.) (1988). *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy.* Beverly Hills, CA: Sage.

BROMLEY, D. & RICHARDSON, J. (Eds.) (1983). *The brainwashing/deprogramming controversy*. Toronto: Edwin Mellen.

BROWN, L. (Ed.) (1994). *Religion, personality and mental health*. New York: Springer.

BUGGLE, F. (1991). *Warum gibt es (fast) keine deutsche empirische Religionspsychologie?* (Forschungsbericht des Psychologischen Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. Nr. 73). Freiburg i.Br.: Universität, Inst. für Psychologie, Abt. für Klin. Psychologie.

CONWAY F. & SIEGELMAN, J. (1978). *Snapping: America's epidemic of sudden personality change*. New York: Lippincott.

DANNWOLF, S., GERBERT, J. & STÖHR, B. (1995). *Raus aus dem Bann. Über Anspruch und Wirklichkeit der Neuapostolischen Kirche, ihres Glaubenssystems und dessen Wirkung.* Stuttgart: Lachesis.

DAWSON, L.L. (1990*).* Self-affirmation, freedom, and rationality: Theoretically elaborating "active" conversions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 141-163.

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.

DEUTSCH, A. (1975). Observations on a sidewalk ashram. *Archives of General Psychiatry*, 32, 165-175.

DEUTSCH, A. & MILLER, M.J. (1983). A clinical study of four Unification Church members. *American Journal of Psychiatry*, 140, 767-770.

DEUTSCHER BUNDESTAG (1997). *Zwischenbericht der Enquete-Komission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen".* Bonn: Bundesanzeiger Verlagsgesellschaft..

DOLE, A.A. (1995). Clinical case studies of cult members. *Cultic Studies Journal*, 12, 121-147.

DOWNTON, J.V. (1980). An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: the case of Divine Light Mission. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 381-396.

DRIGALSKI, D. V. (1980). *Blumen auf Granit. Eine Irr- und Lehrfahrt durch die deutsche Psychoanalyse*. Frankfurt a.M.: Ullstein.

EBAUGH, H.R. (1988). *Becoming an Ex*. Chicago: University of Chicago Press.

EIBEN. J. (1996a). Vom Sektenmarkt zum Psychomarkt - wo bleibt die Verantwortung der Wissenschaft? Versagen ihre Instrumentarien? *Politische Studien*, 47, Heft 346,109-121.

EIBEN, J. (1996b). Zur gesellschaftlichen Bedingtheit von alternativer Religiosität und Lebenshilfe. In W. GROSS *Psychomarkt - Sekten - Destruktive Kulte*. (2. erw. Aufl., S.153-167). Bonn: Deutscher Psychologen Verlag.

EIBEN. J. (1997). Erfolg um jeden Preis? Die Scientology-Organisation in der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung. In: Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfahlen (Hrsg.): *Die Scientology-Organisation. Methoden und Struktur, Rechtsprechung und gesellschaftliche Auseinandersetzung*, 25-46.

EIMUTH, K.-H. (1996). *Die Sekten-Kinder*. Freiburg i.Br.: Herder.

ELLISON, C.G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 80-99.

ELLISON, C.G., GRAY D.A. & GLASS, TH.A. (1989). Does religious commitment contribute to individual life satisfaction? *Social Forces,* 68*,* 100-132.

FLOURNOY, T. (1903). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.

FREUD, S. (1907). *Zwangshandlung und Religionsübungen*. Studienausgabe Bd.VII (S. 11-22). Frankfurt am Main: Fischer.

FREUD, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion*. Studienausgabe Bd.IX (S. 135-190). Frankfurt am Main: Fischer.

GALANTER, M. (1978). The 'relief effect': A sociobiological model for neurotic distress and large-group therapy. *American Journal of Psychiatry*, 135, 588-591.

GALANTER, M. (1983) Unification Church ('Moonie') dropouts: Psychological readjustment after leaving a charismatic religious group. *American Journal of Psychiatry,* 140, 984-989.

GALANTER, M. (1989a). *Cults: faith, healing, and coercion*. New York: Oxford University Press.

GALANTER, M. (Ed.), (1989b). *Cults and New Religious Movements. A report of the American Psychiatric Association.* Washington, DC: American Psychiatric Association.

GALANTER, M. (1989c). Cults and New Religious Movements. In M. Galanter (Ed.), *Cults and New Religious Movements. A report of the American Psychiatric Association* (25-42). Washington, DC: American Psychiatric Association.

GALANTER, M. (1996). Cults and charismatic group psychology. In E.P. SHAFRANSKE (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (S. 269-296). Washington, DC: American Psychological Association.

GALANTER, M. & BUCKLEY, P. (1978). Evangelical religion and meditation: Psychotherpeutic effects. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 166, 685-691.

GALANTER, M.; RABKIN, R.; RABKIN, J. & DEUTSCH, A (1979). The `Moonies': A Psychological Studie. *American Journal of Psychiatry,* 136, 165-170.

GARTNER, J. (1996). Religious commitment, mental health and prosocial behavior: a review of the empirical literature. In E.P. SHAFRANSKE (Ed.): *Religion and the clinical practice of psychology* (S. 187-214). Washington, DC: American Psychological Association.

GARTNER, J., LARSON, D.B. & ALLEN, G.D. (1991). Religious commitment and mental health: A review of the empirical literature. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 6-25.

GARTRELL, C.D. & SHANNON, Z.K. (1985). Contacts, cognitions, conversion: A rational choice approach. *Review of Religious Research,* 27, 32-48.

GASPER, H. & VALENTIN, F. (Hrsg.). (1997). *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*. Freiburg: Herder.

GORSUCH, R.L. (1995). Religious aspects of substance abuse and recovery. *Journal of Social Issues*, 51, 65-83.

Gorsuch, R.L. & Butler, M.C. (1976). Initial drug abuse: A review of predisposing social psychological factors. *Psychological Bulletin, 83*, 120-137.

GROM, B. (1992). Religiosität - von der Psychologie verdrängt? Die deutsche Forschung sollte ihre religionspsychologische Abstinenz überwinden. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 21.9.92, S.11.

GROM, B. (1994). Religiosität und das Streben nach positivem Selbstwertgefühl. In Klosinski, G. (Hg.), *Religion als Chance oder Risiko* (S. 102-110). Bern: Huber.

GROSS, W. (Hrsg.) (1996a). *Psychomarkt - Sekten - Destruktive Kulte*. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Bonn: Dt. Psychologen Verlag.

GROSS, W. (1996b). Was eine alternativ-spirituelle Gruppe zur Sekte macht. Kriterien zur Beurteilung von Destruktiven Kulten. In W. GROSS (Hrsg.), *Psychomarkt - Sekten - Destruktive Kulte (*2. akt. und erw. Aufl., S. 27-53). Bonn: Dt. Psychologen Verlag.

GROUP FOR THE ADVANCEMENT OF PSYCHIATRY. (1992). *Leaders and followers: a psychiatric perspective on religious cults* (Report No. 132, formulated by the Committee on Psychiatry and Religion). Washington, DC: American Psychiatric Press.

HAACK, F.-W. (1974/1988). *Die neuen Jugendreligionen.* (24. Aufl*).* München: Ev. Presseverband Bayern.

HALL, G.S. (1904). *Adolescence. Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education (2 vols.)*. New York: D. Appleton.

HALPERIN, D. (1989). Families of cult members: Consultation and treatment. In M. GALANTER (Ed.), *Cults and New Religious Movements. A report of the American Psychiatric Association* (S. 109-126). Washington, DC: American Psychiatric Association,.

HAMPSHIRE, A.P. & BECKFORD, J.A. (1983). Religious sects and the concept of deviance: The Moonies and the Mormons. *British Journal of Sociology*, 34, 208-229.

HARDIN, B. (1983). Quelques aspects du phénomène des nouveaux mouvements religieux en République Fédérale d'Allemagne. *Social Compass*, 30, 13-32.

HARK, H. (1984*). Religiöse Neurosen - Ursachen und Heilung*. Stuttgart: Kreuz.

HARRISON, M. (1974). Sources of recruitment to Catholic pentecostalism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 49-64.

HASSAN, S. (1993). *Ausbruch aus dem Bann der Sekten. Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige.* Reinbek: rororo.

HEMMINGER, H. & BECKER, V. (1985). *Wenn Therapien schaden*. Reinbek: Rowohlt.

HEMMINGER, H. (1994). Was sind Sekten? Ein Beitrag zur Begriffsbestimmung. *Materialdienst der EZW*, 3/94, 68-75.

HEMMINGER, H. (1995). *Was ist eine Sekte? Erkennen - Verstehen - Kritik*. Stuttgart: Quell.

HEMMINGER, H. & THIEDE, W. (1996). Einführung. In R. Sand (Pseudonym) (1996). Kindheit und Jugend bei den "Kindern Gottes". *EZW-Texte, Information* Nr.131.

HESSE, H. (1978/1906). *Unterm Rad*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [Erstausgabe 1906].

HOOD, R.W., JR., SPILKA, B., HUNSBERGER, B. & GORSUCH, R. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed*).* New York: Guilford.

HOPSON, R.E. (1996). The 12-step program. In E.P. SHAFRANSKE (Ed.): *Religion and the clinical practice of psychology* (S. 533-560). Washington, DC: American Psychological Association.

HUBER, S. (1996). *Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie*. Bern: Huber.

IDLER, E. (1994). *Cohesiveness and coherence. Religion and the health of the elderly*. London: Garland.

INSTITUT FÜR JUGEND UND GESELLSCHAFT (Hrsg.) (1980). *Differentielle Auswirkungen der Praxis der Transzendentalen Meditation.* Bensheim: Autor.

JAMES, W. (1997/1902). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur.* Frankfurt a.M.: Insel. [EA 1902].

JARRELL, H.R. (1985). *International meditation bibliography, 1950-1982*. London: Scarecrow Press.

JERUSALEM, M. (1990). *Persönliche Ressourcen, Vulnerabilität und Streßerleben*. Göttingen: Hogrefe.

JUNG, C.G. (1932/1991). Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge. In C.G. Jung, *Psychologie und Religion* (S.113-132). München: dtv. [EA 1932]

KAISER, D.L. (1991). Religious problem-solving styles and guilt. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 94-98.

KAKAR, S. (1997). *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte.* München: Beck.

KARBE, K.G. & MÜLLER-KÜPPERS, M. (Hrsg.) (1983). *Destruktive Kulte - Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

KEHRER, GÜNTER (1988). *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KHAVARI, K.A. & HARMON, T.M (1982). The relationship between the degree of professed religious belief and use of drugs. *International Journal of the Addiction,* 17, 847-857.

KILBOURNE, B. & RICHARDSON J.T. (1984). Psychotherapy and new religions in a pluralistic society. *American Psychologist,* 39, 237-251.

KIRKPATRICK, L.A. & SHAVER, P.R. (1990). Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs, and conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 315-334.

KIRKPATRICK, L.A. (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 3-28.

KLOSINSKI, G. (1985*). Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe.* München: Kösel.

KLOSINSKI, G. (1990). Ekklesiogene Neurosen und Psychosen im Jugendalter. *Acta Paedopsychiatrica,* 53, 71-77.

KLOSINSKI, G. (Hg.) (1994). *Religion als Chance oder Risiko*. Bern: Huber.

KOENIG, H.G. (1988). Religious behaviors and death anxiety in later life. *Hospice Journal*, 4, 3-24.

KOENIG, H.G. (1990). Research on religion and mental health in later life: a review and commentary. *Journal of Geriatric Psychiatry*, 23, 23-53.

KOENIG, H.G. (1992). Religion and mental health in later life, In J.F. SCHUMAKER (Hrsg.*), Religion and mental health* (S. 177-188). Oxford University Press.

KOENIG, H.G. (1997). *Is religion good for your health? The effects of religion on physical and mental health.* Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.

KÖPPL, E. (1985). *Die Zeugen Jehovas. Eine psychologische Analyse*. München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen.

KOX, W.M., HART, H. & MEEUS W. (1991). Religious conversion of adolescents: Testing the Lofland and Stark model of religious conversion. *Sociological Analysis*, 52, 227-240.

KRAUS, D. & ECKERT, J. (1997a). Die Bedeutung der Mitgliedschaft in Neuen Religiösen Bewegungen für die Regulation des Selbsterlebens am Beispiel der Hare-Krishna-Bewegung. *Psychotherapie, Psychosomatik und Medizinische Psychologie*, 47, 21-26.

KRAUS, D. & ECKERT, J. (1997b). Interpersonale Probleme von Mitgliedern einer neureligiösen Bewegung. *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik*, 33, 281-295.

KRECH, V. (1994). Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. *Spirita, Zeitschrift für Religionswissenschaft,* 8, 24-42.

KRIEGMAN, D. & SOLOMON, L. (1985). Psychotherapy and the "new religions": Are they the same? *Cultic Studies Journal*, 2, 2-16.

KUNER, W. (1981). Jugendsekten: Ein Sammelbecken für Verrückte? *Psychologie Heute* 9/81, 53-61.

KUNER, W. (1982a). *Soziogenese der Mitgliedschaft in drei Neuen Religiösen Bewegungen.* Frankfurt, New York: Peter Lang.

KUNER, W. (1982b). Zur Soziogenese einer Mitgliedschaft in der Vereinigungskirche. In K.E. BECKER & H.P. SCHREINER (Hrsg.), *Neue Religionen - Heil oder Unheil? Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons* (S.149-163). Landau: Pfälzische Verlangsanstalt.

KURTZ, E. (1979*). Not-God: A history of Alcoholics Anonymous*. Center City, MN: Hazelden.

LANG, H. (1983). Können Jugendsekten krank machen? In K.G. KARBE & M. MÜLLER-KÜPPERS (HRSG.), *Destruktive Kulte. Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitäter pseudoreligiöser Bewegungen* (S.79-86). Göttingen: Vandenheck & Ruprecht.

LANGEL, H. (1995). *Destruktive Kulte und Sekten. Eine kritische Einführung.* (2. Aufl.) München: Aktuell.

VAN DER LANS, J.M. & DERKS, F. (1983). Les nouvelles religions aux Pays-Bas. Contexte, appartenance, réactions. *Social Compass*, 30, 63-83.

LARSON, D.; SHERRILL, K.; LYONS, J.; CRAGIE, F.C., THIELMAN, S.B., GREENWOLD, M.A. & LARSON, S.S. (1992). Associations between dimensions of religious commitment and mental health reported in the American Journal of Psychiatry and Archives of General Psychiatry: 1978-1989. *American Journal of Psychiatry*, 149, 557-559.

LAZARUS, R.S. & FOLKMAN, S. (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer.

VAN DER LEEUW, G. (1977). *Phänomenologie der Religion*, (4.Aufl.). Tübingen: Mohr.

LEUBA, J.H. (1896). A study in the psychology of religious phenomena. *American Journal of Psychology*, 7, 309-385.

LEVIN, J.S. & SCHILLER, P.L. (1987). Is there a religous factor in health? *Journal of Religion and Health,* 26*,* 9-36.

LEVINE, S. (1984). *Radical departures. Dangerous detours to growing up*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

LEVINE, S. & SALTER, N. (1976). Youth and contemporary religious movements: Psychosocial findings. *Canadian Psychiatric Association Journal*, 21, 411-420.

LOVINGER, R.J. (1990). *Religion and counseling: The psychological impact of religious belief*. New York: Continuum.

LYNCH, F.R. (1978). Toward a theory of conversion and commitment to the occult. In J.T. RICHARDSON (Ed.), *Conversion careers: In and out of the new religions* (S. 91-112). London: Sage Publications.

MALONY, H. N. & SOUTHARD, S. (1992). *Handbook of religious conversion*. Birmingham, AL: Religious Education Press.

MASTERS, K.S. & BERGIN, A.E. (1992). Religious orientation and mental health, In J.F. SCHUMAKER (Ed.), *Religion and mental health* (S.221-232). Oxford University Press.

MOSER, T. (1976). *Gottesvergiftung.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

MURKEN, S. (1994a). *Religiosität, Kontrollüberzeugung und seelische Gesundheit bei Anonymen Alkoholikern. Eine empirische Studie*. Frankfurt/M.: P.Lang.

MURKEN, S. (1994b). Die Konzeptualisierung von Spiritualität und "Höherer Macht" im Genesungsprogramm der Anonymen Alkoholiker (AA). *Archiv für Religionspsychologie*, 21, 141-152.

MURKEN, S. (1997). Ungesunde Religiosität - Entscheidungen der Psychologie? In G.M. KLINKHAMMER, ST. RINK & T. FRICK, *Kritik an Religionen* (S. 157-172). Marburg: Diagonal.

MURKEN, S. (1998). *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*. Münster: Waxmann.

MURPHY, M. & DONOVAN, S. (1997). *The physical and psychological effects of meditation: A review of contemporary research, with a comprehensive bibliography 1931-1996* (2nd ed.). Edited with an introduction by E.I. Taylor. Sausalito, CA: Institute of Noetic Sciences.

NARANJO, C. & ORNSTEIN, R. (1976). *Psychologie der Meditation*. Frankfurt: Fischer.

NAUMANN, J. (1987). Aspekte religiöser Autonomie in makro-soziologischer Sicht - Zum Wandel transzendentaler Orientierungen. *Unterrichtswissenschaft*, 15, 435-448.

NESTLER, E. (1998). *Pneuma. Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

NIEBEL, G. & HANEWINKEL, R. (1997). *Gefahren- und Mißbrauchspotential von Meditationstechniken unter besonderer Berücksichtigung von Jugendlichen, psychisch labilen und psychisch kranken Menschen* (Gutachten). Kiel: Informations- und Dokumentationsstelle "Sekten und sektenähnliche Vereinigungen".

NOLL, W. (1989). *Wenn Frommsein krank macht*. Planegg: Socio medico.

OTTO, R. (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Gotha: Klotz.

PALOUTZIAN, R.F. (1996). *Invitation to the psychology of religion*. 2nd ed. Boston, MA: Allyn & Bacon.

PALOUTZIAN, R.F. & KIRKPATRICK, L.A. (Eds.) (1995). Religious influences on personal and societal well-being. *Journal of Social Issues*, 51(1), 193 pp.

PARGAMENT, K. (1990). God help me. Toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. *Research in the Social Scientific Study of Religion,* 2*,* 195-224.

PARGAMENT, K.I. (1992). Of means and ends: Religion and search for significance. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 201-229.

PARGAMENT, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice.* New York: Guilford Press.

PARGAMENT, K.I., ENSING, D., FALGOUT, K., OLSEN, H., REILLY, B., VAN HAITSAM, K. & WARREN, R (1990). God help me: I. Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *American Journal of Community Psychology,* 18, 793-824.

PARGAMENT, K.I., KENNELL, J., HATHAWAY, W.G., GREVENGOED, N., NEWMAN, J. & JONES, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 90-104.

PAYNE, I.R., BERGIN, A.E., BIELEMA, K.A. & JENKINS, P. (1991). Review of religion and mental health: Prevention and the enhancement of psychosocial functioning. *Prevention in Human Services*, 9, 11-40.

PEYROT, M. (1985*).* Narcotics Anonymous: Its history, structure and approach. *International Journal of the Addictions,* 20, 1509-1522.

PFEIFER, S. (1993). Neurose und Religiosität. Gibt es einen kausalen Zusammenhang? *Psychotherapie, Psychosomatik und Medizinische Psychologie,* 43*,* 356-363.

PIECHOWIAK, H. (1985). Religionsspezifische Lebensweisen und Häufigkeit von Krebserkrankungen. *Deutsches Ärzteblatt*, 81, Ausg. B, Heft 3*,* 105-114.

PIEPER, J.Z.T. & VAN UDEN, M.H.F. (1997). Mental health and religion. A complex relationship. *Archiv für Religionspsychologie*, 22, 219-236.

POLING, T.H. & KENNEY, F.J. (1986). *The Hare Krishna character type: A study of the sensate personality.* Lewiston, NY: Edwin Mellen.

PÖRZGEN, B. & WITTE, E.H. (Hrsg.) (1993). *Selbstkonzept und Identität*. Braunschweig: Braunschweiger Studien zur Erziehungs- und Sozialwissenschaft, Band 34.

POPP-BAIER, U. (1992). Den Glauben leben - Frauen in der charismatischen Bewegung. *Archiv für Religionspsychologie*, 20, 234-244.

PRINCE, R.H. (1992). Religious experience and psychopathology, In J.F. SCHUMAKER (Hrsg.), *Religion and mental health* (S. 281-290). Oxford University Press.

RAMBO, L.R. (1982). Current research on religious conversion. *Religious Studies Review*, 8, 146-159.

RAMBO, L.R. (1993). *Understanding religous conversion*. New Haven, CT: Yale University Press.

REIMER, H.-D. (1988). Kirche - Freikirche - Sekte .. und? Eine begriffliche Klärung. *Materialdienst der EZW*, 8/88, 233-238.

RICHARDSON, H. (1988). *New Religions and mental health: Understanding the issues*. New York: Edwin Mellen Press.

RICHARDSON, J.T. (Ed.) (1978). *Conversion careers: In and out of the new religions*. Beverly Hills, CA: Sage.

RICHARDSON, J.T. (1985a). Psychological and psychiatric studies of new religions. In: L.B. Brown (Ed.): *Advances in the psychology of religion* (S. 185-208). Oxford: Pergamon Press.

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, 145-170.

RICHARDSON, J.T. & KILBOURNE, B. (1983). Classical and contemporary applications of brainwashing models: a comparison and a critique, In D. Bromley & J. T. Richardson, (Hrsg.), *The brainwashing/deprogramming controversy* (S. 29-44). Toronto: Edwin Mellen.

RICHARDSON, J.T.; VAN DER LANS, J. & DERKS, F. (1986). Leaving and labeling: Voluntary and coerced disaffiliation from new religious movements. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 9, 97-126.

ROBBINS, T. (1986). Objectionable aspects of "cults": Rhetoric and reality. *Cultic Studies Journal*, 2, 358-370.

ROBBINS, T. & ANTHONY, D. (1982). Deprogramming, brainwashing and the medicalization of deviant religious groups. *Social Problems*, 29, 283-297.

ROBBINS, T. & BROMLEY, D.G. (1993). What have we learned about new religions? New religious movements as experiments. *Religious Studies Review*, 19, 209-216.

ROBBINS, T. & PALMER, S. J. (Eds.). (1997). *Millennium, messiahs, and mayhem. Contemporary apocalyptic movements*. New York: Routledge.

ROCHFORD, E.B. (1983). Recruitment Strategies, Ideology and Organization in the Hare Krishna Movement. In E. BARKER (Ed.), *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West* (S. 283-302). Macon, GA: Mercer University Press.

ROCHFORD, E.B.; PURVIS, S. & EASTMAN, N. (1989). New religions, mental health and social control, In M.L. LYNN & D.O. MOBERG (Hrsg.), *Research in the social scientific study of religion,* 1*,* (S. 57-82). Grennwich, CT: Jai Press.

RODERIGO, B. (1996). Der Ausstieg aus einer Sekte - Strategien zur Problembewältigung: Beratung und Therapie. (2. erw. Aufl.) In W. GROSS (Hrsg.), *Psychomarkt - Sekten - Destruktive Kulte* (S. 122-138). Bonn: Deutscher Psychologen Verlag.

RÖHRLE, B. (1994). *Soziale Netzwerke und soziale Unterstützung.* Weinheim: Psychologie Verlagsunion.

ROLAND, A. (1988). *In search of self in India and Japan. Towards a cross-cultural psychology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

ROSEN, A. & NORDQUIST, T. (1980). Ego development level and value in yogic community. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, 1152-1160.

ROSINA, H.J. (1989). *Faszination und Indoktrination. Beobachtungen zu psychischen Manipulationspraktiken in totalitären Kulten (Jugendreligionen).* München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen.

SALIBA, J. (1987*). Psychiatry and the cults. An annotated bibliography*. London: Garland.

SALIBA, J. (1990). *Social science and the cults. An annotated bibliography*. London: Garland.

SALIBA, J. (1995). *Perspectives on New Religious Movements*. London: Chapman.

SCHAETZING, E. (1955). Die ekklesiogenen Neurosen. *Wege zum Menschen*, 7, 97-108.

SCHARFETTER, CH. (1994). *Der spirituelle Weg und seine Gefahren*. (3. erg. Aufl.) Stuttgart: Enke.

SCHEFFLER, A.C. (1989). *"Jugendsekten" in Deutschland. Öffentliche Meinung und Wirklichkeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*. Frankfurt a.M.: Lang.

SCHERF, D. (Hrsg.) (1984). *Der liebe Gott sieht alles. Erfahrungen mit religiöser Erziehung.* Frankfurt a.M.: Fischer.

SCHMITZ, E. (1992). Religion und Gesundheit. In E. Schmitz (Hrsg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes* (S.131-158). Göttingen: Hogrefe.

SCHÖLL, A. (1992). *Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Andoleszenzkrise*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

SCHUMAKER, J. (Ed.) (1992). *Religion and mental health*. Oxford: Oxford University Press.

SHAFRANSKE, E.P. (Ed.) (1996). *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.

SHUPE, A.D., HARDIN, B.L. & BROMLEY, D.G. (1983). A comparison of anti-cult movements in the United States and Western Germany. In E. BARKER (Ed.), *Of gods and men: New religious movements in the West* (S. 177-194). Macon GA: Mercer University Press.

SIEBER, G.M. (1980). *"Jugendsekten" - Zur Evaluierung des Beratungs- und Rehabilitätionsbedarfs Betroffener*. München.

SINGER, M. & LALICH, J. (1997). *Sekten. Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiedergewinnen können*. Heidelberg: Auer.

SPILKA, B., SHAVER, P. & KIRKPATRICK, L.A. (1985). Attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1-20.

STAMM, H. (1996). *Sekten. Im Bann von Macht und Sucht*. München: dtv.

STARK, R. (1997). German and German American religiousness: Approximating a crucial experiment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 182-193.

STARK, R. & IANNACCONE, L. (1997). Why the Jehovah´s Witnesses grow so rapidly: A theoretical application. *Journal of Contemporary Religion*, 12, 133-158.

STEININGER, T.R. (1993). *Konfession und Sozialisation: Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

STOLZ, F. (1988*). Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STONES, C.R. (1980). Personal religious orientation and Frankl's will-to-meaning in four religious communities. *South African Journal of Psychology*, 10, 50-52.

SUMMERLIN, F.A. (1980*). Religion and mental health: A bibliography*. Washington, D.C.: National Institute of Mental Health.

SÜSS, J. & PITZER-REYL, R. (Hrsg.) (1996). *Religionswechsel. Hintergründe spiritueller Neuorientierung*. München: Claudius.

THOMAS, K. (1989). Sexualstörungen infolge "ekklesiogener" Neurosen. *Sexual-medizin,* 18, 382-387.

TIDE, R. (1989). *Problematik und Folgewirkungen der Zugehörigkeit zu den Zeugen Jehovas und der Ablösung von ihnen (dargestellt mit Hilfe von Fallbeispielen).* Diplomarbeit im Fachbereich Sozialpädagogik der FH Frankfurt a. M.

ULLMAN, C. (1982). Cognitive and emotional antecedents of religious conversion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 183-192.

ULLMAN, C. (1989). *The transformed self: The psychology of religious conversion*. New York: Plenum.

USARSKI, F. (1988). *Die Stigmatisierung neuer spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Böhlau.

VAUGHAN, F. (1995). Eine Frage des Gleichgewichts - Gesundes und Pathologisches in den neuen religiösen Bewegungen. In K. WILBER, B. ECKER, & D. ANTHONY (Hrsg.*), Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege* (S. 63-83). Frankfurt a.M.: Wolfgang Krüger.

VENTIS, W.L. (1995). The relationships between religion and mental health. *Journal of Social Issues*, 51, 33-48.

WAARDENBURG, J. (1986*). Religion und Religionen. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft.* Berlin, New York: de Gruyter.

WALLIS, R. (1984). *The elementary forms of new religious life*. London: Routledge.

WEISS, A.S. & COMREY, A.L. (1987). Personality factor structure among Hare Krishnas. *Educational and Psychological Measurement*, 47, 317-328.

WEST, M.A. (Ed.) (1987*). The psychology of meditation*. Oxford: Oxford University Press.

WIESBERGER, F. (1990). *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*. Berlin: Duncker & Humblot.

WILBER, K., ECKER, B. & ANTHONY, D. (Hrsg.) (1995*). Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege.* Frankfurt a.M.: Wolfgang Krüger.

WILSON, B.R. & DOBBELAERE, K. (1994). *A time to chant: The Soka Gakkai in Britain*. Oxford: Clarendon Press.

WILSON, B.R. (1988). The functions of religion: A reappraisal. *Religion*, 18, 199-216.

WITTER, R.; STOCK, W., OKUN, M. & HARING, M. (1985). Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitative synthesis. *Review of Religous Research*, 26, 332-342.

WRIGHT, S.A. (1984). Post-involvement attitudes of voluntary defectors from controversial new religious movements *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 172-182.

WRIGHT, S.A. (1987). *Leaving cults: The dynamics of defection.* Washington, DC: Society for the Scientific Study of Religion.

WRIGHT, S.A. (1991). Reconceptualizing cult coercion and withdrawal: A comparative analysis of divorce and apostasy. *Social Forces*, 70, 125-145.

WULFF, D.M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2nd ed.). New York: John Wiley & Sons.

YOUNG, J.L. & GRIFFITH, E.E. (1991). A critical evaluation of coercive persuasion as used in the assessment of cults. *Behavioral Sciences and the Law*, 10, 89-101.

ZINSER, H., SCHWARZ, G. & REMUS, B. (1997). *Psychologische Aspekte neuer Formen der Religiosität. Bericht einer empirischen Untersuchung zu persönlichkeitspsychologischen Dimensionen der Mitgliedschaft in religiösen Bewegungen und der Esoterik*. Tübingen: Medien Verlag Köhler.

ZWINGMANN, CH. (1991). *Religiosität und Lebenszufriedenheit: Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung*. Regensburg: Roderer.

ZWINGMANN, CH. & MURKEN, S. (in Druck). Religiosität, Zukunftsbewältigung und Zukunftskognitionen. In J. Möller & B. Strauß (Hrsg.), *Psychologie und Zukunft*. Göttingen: Hogrefe.