

2000 a

Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.)

## Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung

Neukirchener 2000

Heinz Streib<sup>1</sup>

### Seelsorge im Kontext fundamentalistisch-neureligiöser Gruppierungen<sup>2</sup>

#### 1. Ausgangsperspektiven und Kontexte: die Wahrnehmung neuer Religiosität und ihre Bedeutung für Beratung und Seelsorge

Die vom 13. Deutschen Bundestag eingesetzte Enquête-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« hat sich nach eingehender Auseinandersetzung mit dem Problem in ihrem Endbericht glücklicherweise zu einer moderaten Stellungnahme entschlossen. Das Entwarnungssignal, dass gesamtgesellschaftlich gesehen die neuen religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften und Psychogruppen »keine Gefahr für Staat und Gesellschaft oder für gesellschaftlich relevante Bereiche« darstellen, hat die Schlagzeilen bestimmt. Unter den Empfehlungen jedoch finden sich problembewusste Zukunftsperspektiven, die immer noch auf ihre Realisierung warten: eine Stiftung zu gründen, die wissenschaftliche Forschung an den Universitäten sowie die Aufklärung in den Schulen auszubauen und, *last but not least*, die Beratung und ihre Professionalisierung zu verstärken<sup>3</sup>.

Die Mahnung des Endberichts zur Zusammenarbeit der nichtstaatlichen Beratungs- und Informationsstellen allerdings erscheint wie ein Schlichtungsversuch, hinter dem ein Konflikt erkennbar ist. »Die Brille vieler Sektenkritiker, die häufig als Berater arbeiten, ist zwar alles andere als rosarot, sie hat aber oft eine andere Funktionsstörung: Sie engt den Blickwinkel ein. Viele Sektenkritiker achten im Gespräch mit den Betroffenen nur auf die Hinweise, die in das sektentypische Bild passen ...«, sagt Beate Roderigo, eine der GutachterInnen für die Enquête-Kommission, in einem

1 Prof. Heinz Streib, Ph.D./Emory Univ., Professor für Ev. Theologie (Religionspädagogik, Ökumenische Theologie) an der Universität Bielefeld, Pastoralpsychologe.

2 Dieser Text geht auf Impulsreferate in einem Workshop und ein Statement in der Podiumsdiskussion zurück, die auf der Tagung »Seelsorge 2010« am 28.10.99 im Seelsorge-Institut, Bethel vorgetragen worden sind.

3 Deutscher Bundestag, Referat Ö, Endbericht der Enquête-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 1998.

kontrovers<sup>4</sup> diskutierten Vortrag<sup>5</sup> und folgert: Psychologische Beratung sollte aus spezialisierter Sektenberatung herausgenommen und »in das Aufgabenspektrum der allgemeinen psychosozialen Beratungsstellen übernommen werden«<sup>6</sup>.

Dies ist ein Hinweis auf eine auch hierzulande aufkeimende konflikthafte Polarisierung in der Beratung an Menschen aus dem Umfeld neureligiöser Bewegungen (*New Religious Movements*, NRM): dem Konflikt zwischen der Ausrichtung an »klassischen« Gesprächs- und Interventionskonzepten einerseits und einer Übernahme »manipulationsorientierter«, anti-kultistischer Beratungskonzepte andererseits. Weil im deutschsprachigen Raum kaum Beiträge in Sicht sind<sup>7</sup>, an denen sich die Beratung in diesem Bereich orientieren könnte, hat griffige Anti-Kult-Literatur<sup>8</sup> aus den U.S.A. auch hierzulande Konjunktur.

Margaret Singer, eine Psychotherapeutin in der Antikultszene der U.S.A., deren Buch *Cults in Our Midst*<sup>9</sup> nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt, propagiert *deprogramming* oder *exit counseling* als Interventionsmaßnahme, in der zunächst bis zu drei Tage lang ein Team von *exit counselors* die Ratsuchenden informiert und mit ihnen diskutiert (nebenbei: übliches Honorar: 500 – 1.000 \$ pro Tag); bei Erfolg solcher »Beratung« wird dann eine ein oder zwei Wochen dauernde Rehabilitation angeboten. Dass sich als *exit counselors* besonders diejenigen eignen, die als frühere Sektenopfer selbst deprogrammiert worden sind, versteht sich für Singer von selbst: »*those who have been deprogrammed or counseled out make the easiest, best, and quickest return to normal life*«<sup>10</sup>. Als Vorteile dieser Methode gegenüber herkömmlichen Formen therapeutischer Intervention sieht Singer darin: »*exit counselors understand how coercive persuasion works and how group influence and social pressure affect people's thinking, behaviors, spirit, and emotions*«<sup>11</sup> und fügt speziell für

4 H. Baer, Mittel- und längerfristige Beratung im weltanschaulichen Bereich, in: Materialdienst 61, 1998, S. 371–376.

5 B. Roderigo, »Sektenberatung als gesellschaftliche Herausforderung, in: Materialdienst 59, 1996, S. 324–331.

6 B. Roderigo, Gutachten zur Qualifizierung von Beratungsarbeit im Spannungsfeld sogenannter Sekten und Psychogruppen: Kriterien und Strategien«, in: Deutscher Bundestag Enquête Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.), Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquête-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«, Hamm, 1998, S. 458–525.

7 H. Hemminger, Die Attraktivität von Sekten: Konversion, De-Konversion und Beratung, in: Zeitschrift für Individualpsychologie 23, 1998, S. 311–322.

8 S. Hassan, *Combating Cult Mind Control*, Rochester 1998; M. D. Langone (Hg.), *Recovery from Cults: The Dynamics of Defection*, New York 1993.

9 M. Singer, J. Lalich, *Sekten. Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiedergewinnen können*, Heidelberg 1997.

10 A.a.O., S. 293.

11 A.a.O., S. 291.

die Geistlichen an: »*In particular, clergy need to be aware that many people suffer spiritual abuse in cults and need special education when they seek to reconnect with nonmanipulative spiritual and religious groups*«<sup>12</sup>. Selbstverständlich weiß die Psychotherapeutin auch, dass es (eine Minderheit von) Ratsuchenden gibt, die therapeutischer Behandlung bedürfen. Doch als Standardweg der Beratung schlägt sie das Modell des *exit counseling* vor.

Unverkennbar ist das Modell des *deprogramming*, *exit counseling* oder *thought reform counseling* mit einer bestimmten Sicht neureligiöser Gruppen verbunden, über die sich streiten lässt: Es finde dort Manipulation statt, die Parallelen zur »Gehirnwäsche« aufweise, oder, wie Singer im Blick auf die Psychoszene etwas behutsamer sagt: »*thought reform*«<sup>13</sup>. Gegen diese Sicht der neureligiösen Szene ist Widerspruch angemeldet worden, der sich jedoch nur allmählich Gehör verschafft hat. Die »*Cult-Controversy*« – die Behauptung eines im neureligiösen Bereich weitverbreiteten psychischen Zwangs, bis hin zur Vermutung, dass bereits Zugehörigkeit psychisch krank machen könne, einerseits, und die Behauptung der Harmlosigkeit neureligiöser Gruppen, ja ihrer teilweisen therapeutischen Wirkung, sowie die Warnung vor »neuen Inquisitoren«<sup>14</sup> andererseits – liegt wie ein Schatten über der Diskussion über neureligiöse Bewegungen – und darum auch über der Diskussion um die angemessene Form der Beratung und Intervention.

Aus der empirischen Forschung<sup>15</sup> ergibt sich ein in der Tendenz übereinstimmendes, gänzlich anderes Bild: Die psychosoziale Situation und der psychische Gesundheitszustand bei Mitgliedern und Ex-Mitgliedern in neureligiösen Gruppierungen ist nach empirischer Evidenz nicht schlechter oder gefährdeter als im Querschnitt der Bevölkerung. Dies freilich widerspricht der weitverbreiteten öffentlichen und durch Aussteiger-Einzelfallportraits belegten anti-kultistischen Meinung, die Zugehörigkeit zu einer neureligiösen Gruppierung sei *eo ipso* ein Anzeichen psychischer Gefährdung: entweder weil diese Gruppen besonders für psychisch labile und gefährdete Menschen attraktiv seien oder weil die Gruppenstrukturen

12 A.a.O., S. 292.

13 M. Singer, *Therapy, Thought Reform, and Cults*, in: *Transactional Analysis Journal* 26, 1996, S. 15–22.

14 G. Besier, E. Scheuch, *Die neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid, Teil I*, Zürich 1999; dies., *Die neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid, Teil II*, Zürich 1999.

15 J.T. Richardson, *Psychological and Psychiatric Studies on New Religious Movements*, in: L. Broen (Hg.), *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford 1985, S. 209–223; L. Lilliston, G. Shepherd, *New Religious Movements and Mental Health*, in: B.R. Wilson, J. Cresswell (Hg.), *New Religious Movements: Challenges and Responses*, New York/London 1999, S. 123–139; D. Kraus, *Psychological Studies of New Religious Movements: Findings from German-Speaking Countries*, in: *International Journal for the Psychology of Religion* 9, 1999, S. 263–281.

und manipulative Einwirkungen psychisch gefährlich seien. Je systematischer psychologische Untersuchungen betrieben wurden, kam zum Vorschein, dass die These von der größeren psychischen Labilität und psychischen Gefährdung durch NRM-Mitgliedschaft nicht haltbar ist<sup>16</sup>. James T. Richardson<sup>17</sup> zieht aus seiner Durchsicht der Untersuchungen den Schluss, dass sich die neureligiösen Gruppen und Organisationen von den etablierten religiösen Gruppen und Institutionen kaum unterscheiden, was die Effekte auf die psychische Gesundheit angeht. Die generelle Tendenz der Forschungsergebnisse, die eine positive Beziehung zwischen Religion und psychischer (und auch physischer) Gesundheit belegen, hat sich offenkundig auch für den Bereich der NRMs weiter etabliert<sup>18</sup>.

Den empirisch durchaus breit belegten positiven Wirkungen der Mitgliedschaft in NRMs auf die psychische Gesundheit haben eine Entsprechung in den Motiven, warum sich Menschen für das Engagement in einer NRM entscheiden: Suche nach einer Gemeinschaft und Suche nach Heilung. Bei Kilbourne und Richardson<sup>19</sup> heißen diese zwei Motive *communalization*, das Verlangen, die eigene Spiritualität und Religiosität nicht in Privatisierung und Unsichtbarkeit zu belassen, sondern in sichtbaren und manifesten Sozialformen zu leben, und *healing*, die mehr oder weniger bewusste Suche nach Heilung – ähnlich und entsprechend der Erwartung, die viele Menschen einer psychotherapeutischen Beziehung und Behandlung entgegenbringen. Und offensichtlich finden die meisten NRM-Kon-

16 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein Detailergebnis der Hare Krishna-Studie von Arnold Weiss und seinen MitarbeiterInnen: A.S. Weiss & R. H. Mendonza (Effects of Acculturation into the Hare Krishna Movement on Mental Health and Personality«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 1990, S. 173–184) berichten, dass – entgegen der zuweilen vorgetragenen These, dass psychische Gesundheit abnimmt, je mehr die Einbindung in die neureligiöse Gruppe vollzogen ist – ihre Ergebnisse das Gegenteil belegen: Stärkere Akkulturation in Hare Krishna geht mit besseren Werten für »subjective well-being« einher.

17 J.T. Richardson, Clinical and Personality Assessment of Participants in New Religions, in: *International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 1995, S. 145–170.

18 Ein überraschendes Gegen-den-Strich-Lesen ist der Vergleich der therapeutischen Effekte in Psychotherapie und neureligiösen Bewegungen, wie dies Brock Kilbourne und Richardson (Psychotherapy and New Religions in a Pluralistic Society«, in: *American Psychologist* 39, 1984, S. 237–251) vorgetragen haben. Mit Verweis auf eine Reihe empirischer Untersuchungen werden wir hier auf funktionale Äquivalente aufmerksam gemacht und auf eine vergleichbare positive, therapeutische Wirkung.

19 B. Kilbourne, J.T. Richardson, The Communalization of Religious Experience in Contemporary Religious Groups, in: *Journal of Community Psychology* 14, 1986, S. 206–212; dies., A social psychological analysis of healing, in: *Journal of Integrative and Eclectic Psychotherapy* 7, 1988, S. 20–34; J.T. Richardson, Religion, Mental Health and the Law: Assessing the Cult Controversy, in: H. Grzymala-Moszcnska, B. Beit-Hallahmi (Hg.), *Religion, Psychopathology and Coping*, Amsterdam/Atlanta 1996, S. 107–136.

vertiten, was sie suchen. Wenn man diese Ergebnisse ernst nimmt, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass der Bedarf an Intervention, Beratung und Seelsorge eher zu den Ausnahmen gehört und die meisten Konvertiten und Dekonvertiten selbst gut zurecht kommen.

Sowohl die eben beschriebene Motivlage als auch die breit belegte positive, ja therapeutische Wirkung einer Mitgliedschaft kann auch durch eine ganze Reihe von Fällen aus der Untersuchung im Rahmen der Enquête-Kommission belegt werden, etwa durch die hier vorgestellte Fallanalyse von »Thomas«. Allerdings ist diese positive Auswirkung bei den Typen der aus freien Stücken oder experimentell neureligiös Engagierten anzutreffen, für Menschen also, die der »social experimenter role«<sup>20</sup> entsprechen und die somit eine spezifische kognitive und emotionale Grundhaltung, einen spezifischen Stil bereits erworben haben und in ihrem Verhalten umsetzen. Es gibt jedoch auch ganz andere Fälle: Biografieverläufe in christlich-fundamentalistischen Gruppen mit Anzeichen von psychischer Dekompensation und Langzeitfolgen, an denen die AussteigerInnen noch lange zu leiden und zu arbeiten haben. Die unten skizzierte Biografie »Sarahs« ist dafür der exemplarische Fall aus unserer Untersuchung.

Es ist also davon auszugehen, dass sowohl die antikultistische Perspektive mit ihrem vorgefertigten und unerschütterlichen Vorurteil der Manipulation und psychischen Gefahr als auch die pauschale Übertragung der statistischen Ergebnisse psychischer Unauffälligkeit oder etwaiger therapeutischer Effekte in NRMs auf alle Einzelfälle kritisch hinterfragt werden müssen. Vertiefung und Weiterarbeit an der empirischen Forschung sind notwendig – und zwar mit drei Schwerpunktsetzungen. Erstens ist typologische Differenzierung notwendig. Um die Vielfalt von religiösen Biografieverläufen in den Blick zu bekommen, ist eine Öffnung der psychologischen und soziologischen Perspektive für die Varianz verschiedener Typen, für die Varianz der Einzelfälle erforderlich, was durch die quantitativen Untersuchungsmethoden nicht leicht gemacht wird. Zweitens ist diachrone Perspektiverweiterung notwendig. Denn mit synchronen »Momentaufnahmen« können biografiedynamische Folgen, an denen die untersuchten Menschen möglicherweise zu leiden oder zu arbeiten haben, nicht erfasst werden. Der übliche Weg, diese Momentaufnahmen diachron zu erweitern, sind Längsschnittstudien; diese sind zwar vereinzelt auch durchgeführt worden, bilden aber immer noch die Ausnahme. Ein anderer Zugang zu den biografiedynamischen Entwicklungen sind biografisch-rekonstruktive Analysen. Schließlich verdienen religiöse Orientierungen größere wissenschaftliche Sorgfalt und trennschärfere Differenzierung. Besonders die im neureligiösen Umfeld manifeste Vielfalt religiöser Orientierungen erfordert Unterscheidungskriterien für verschie-

20 B. Kilbourne, J.T. Richardson, Social Experimentation: Self Process or Social Role?, in: *International Journal of Social Psychiatry* 31, 1985, S. 13–22.

dene Varianten von Religion, für verschiedene religiöse Stile – im Extrem: für pathogene und befreiende Formen von Religion. Solche Unterscheidungskriterien erwachsen freilich nicht aus der Psychologie oder Soziologie selbst – desto weniger, je mehr diese funktionalistisch orientiert sind<sup>21</sup>. Dies ist nur im Dialog mit sozialem, identitätstheoretischen und religionsphilosophischen Theorien zu begründen und zu klären. Religionswissenschaft und Theologie sind hier zu einem anschlussfähigen Beitrag herausgefordert.

Jedoch sind solche typologischen, diachronen und religionstheoretischen Differenzierungen nicht allein für die empirische Forschung relevant, sondern – und dies ist hier meine Ausgangsperspektive – auch im Blick auf psychotherapeutische und psychosoziale Intervention, und nicht zuletzt im Blick auf eine Konzeption von Seelsorge im Kontext neuer Religiosität. Einen Beitrag hierzu möchte ich im Folgenden skizzieren, und dieser stützt sich nicht allein auf neue theoretische Überlegungen, die ich hier zur Diskussion stelle, sondern kann sich auf eigene empirische Ergebnisse berufen, die vom Versuch geprägt sind, jenen typologischen, diachronen und religionstheoretischen Differenzierungsnotwendigkeiten Rechnung zu tragen.

## 2. Fallanalytische Innenansichten – Zwei Biografieverläufe im Kontext neureligiös-fundamentalistischer Gruppierungen

Empirische Forschung im Bereich der NRMs hat, wie bereits skizziert, wertvolle Einsichten zutage gefördert. Meist wurde – dies liegt nicht zuletzt in der Natur der quantitativen Untersuchungsinstrumente – ein möglichst repräsentatives und umfassendes Gesamtbild einer bestimmten, meist spektakulären Gruppierung erhoben. Die Varianz der Einzelschicksale angesichts der möglichen Ambivalenz der Auswirkungen einer Mitgliedschaft und angesichts der Trends und Veränderungen der Sozialisationsverläufe, Einstellungen und Zugangsweisen zu Religion in der Gegenwart können dabei jedoch meist nicht hinreichend profiliert werden. Traumatisierungen und Langzeitfolgen sowie Lernerfolge und Entwicklungschancen sollten jedoch präzise herausgearbeitet werden.

Im Blick auf die Gefahr einer einseitig »manipulationsorientierten« Praxis ist es zudem die Aufgabe der Forschung, die durch sporadische Aussteigerberichte geprägte Außenansicht auf NRMs durch eine Innenperspektive zu ergänzen und zu korrigieren. Für die Lösung dieser Aufgabe

21 Gelegentlich wird diese Problematik angesprochen, wie etwa bei Richardson und Kollegen (J.T. Richardson u.a., *Organized Miracles. A Study of a Contemporary, Youth, Communal, Fundamentalist Organization*, New Brunswick 1979), und mit Verweis etwa auf Fromms Unterscheidung von autoritärer und humanistischer Religion zu lösen versucht.

eignet sich das narrative Interview in besonderer Weise. Die Methodologie des biografisch-rekonstruktiven Verfahrens geht davon aus, dass aus der Textstruktur des Interviews auf die Fallstruktur und von der Erzähldynamik der narrativen Interviewpassagen auf die Entwicklungsdynamik der Lebensgeschichte Rückschlüsse gezogen werden können.

Die beiden Fälle aus unserer Forschung im Rahmen der Enquête-Kommission, die ich hier vorstellen möchte, eröffnen solche biografiedynamischen Innenansichten und repräsentieren zugleich kontrastive Eckpunkte einer Typologie christlich-fundamentalistischer Biografieverläufe. Darin sind sie für unsere Überlegungen zur Beratung und Seelsorge von Bedeutung.

### 2.1 Sarah

Sarah, mit 21 Jahren eine der jüngeren Versuchspersonen, die wir interviewt haben, hat sechs Geschwister und befindet sich in der Mitte der Geschwisterreihe. Sarahs Mutter ist Hausfrau, ihr Vater ist Bürokaufmann, mit dem sich, wie Sarah berichtet, wegen seiner seelischen Unterdrückung und Grausamkeit gegenüber ihr und ihren Geschwistern viele negative, aber kaum positive Erinnerungen verbinden. Als Mitglieder einer christlich-fundamentalistischen Sondergemeinschaft erziehen Sarahs Eltern ihre Kinder nach den Glaubensauffassungen und Regeln dieser Gemeinschaft.

Nach dem Schulabschluss mit der Fachoberschulreife hat Sarah eine Ausbildung zur Kinderkrankenschwester begonnen, während der sie erstmals nicht zu Hause wohnen muss. Sarah hat diese Ausbildung jedoch abgebrochen, als psychische Probleme ihr die Arbeit im Krankenhaus allzu sehr erschwert haben. Danach wohnte Sarah 5 Monate lang wieder zu Hause und entwickelt immer stärkere Ablehnung sowohl gegen ihren Vater als auch gegen seine Religiosität. Sarah gerät immer mehr unter Druck.

Darauf folgt der Bruch sowohl mit dem fundamentalistischen Milieu als auch mit dem Vater. Zwar haben sowohl Sarah als auch ihre Eltern nahezu gleichzeitig die Gemeinde verlassen, allerdings in verschiedener Richtung: Während der Vater die Gemeinde nicht christlich und nicht biblisch genug gefunden hat und für sich und seine Frau eine neue strengere Gemeinde gesucht hat, verlässt Sarah das christlich-fundamentalistische Milieu insgesamt. Es kommt zum Eklat: Sarah wird aus dem Elternhaus verwiesen, zieht zunächst zu einer Freundin, dann zu ihrem Freund. Darauf hat Sarah eine Ausbildung zur Ergotherapeutin begonnen.

Das vitale Bedürfnis von Sarah nach einer anregenden, warmherzigen und vorbehaltlos annehmenden Gemeinschaft wird von ihrer Familie nicht erfüllt. Sie berichtet nur von Ablehnung durch das rigide Erziehungskonzept und das abweisende Beziehungsverhalten ihres Vaters, ja von Prügelstrafen und Hausverbot für die eigenen Kinder. Gefühlskälte und Angst werden Sarah als belastende lebensthematische Hypothek mit auf ihren Lebensweg gegeben.

Sarah weiß dennoch im Rückblick von positiven und für sie förderlichen Aspekten ihrer Religiosität zu berichten. Dabei steht das Gemeinschaftsgefühl im Vordergrund, das sie in den Versammlungen erlebt hat und durch das sie die Defizite in der gefühlskalten, repressiven und zur Gewalt neigenden Familiensituation

teilweise kompensieren konnte. Lange Jahre hat Sarah sich in diesem fundamentalistischen Milieu bewegt und wohlgeföhlt. Sie war damals selbst überzeugt davon, den richtigen Weg zu gehen. Sarah haben wir im Rahmen unserer Typologie dem traditionsgeleiteten Typ christlich-fundamentalistischer Biografieerläufe zugeordnet.

Wenn wir nach der Funktion von Religiosität für Sarah fragen, ist zunächst auf den repressiven Effekt des Amalgams von patriarchal-autoritärer und fundamentalistischer Religiosität hinzuweisen. Bereits die Erzähldynamik der Eingangsequenz des Interviews drückt die für Sarah aktuell belastenden Problematiken der Lebensuntüchtigkeit und Angstbewältigung aus: der auffällig schleppende Redefluß und Sarahs skeptische Abwehrhaltung lassen auf eine aggressive, ja hasserfüllte Einstellung gegenüber ihrer eigenen bisherigen Lebensgeschichte schließen. Nachdem sich Sarah nach dem zögernden Beginn dann doch in großer Offenheit auf den biografischen Rückblick einlässt, kommen die lebensfeindlichen Elemente einer einengenden Religiosität, wie sie vom Vater vermittelt wurde, deutlich zum Vorschein.

In vielen für sie bedeutsamen Lebensbereichen erlebt sich Sarah unterdrückt, nicht gefördert und ausgenutzt. Als Beispiele für die gesetzliche Durchdringung bis hin zu Fragen der Kleidung und Haartracht erzählt Sarah:

»... ähm also n ganz großer Punkt den ich da kritisiere ist das das ist alles nur Theorie ne' es gibt sehr viele Gesetze die eingehalten werden müssen (holt Luft) [...] ... aber es ist überhaupt nichts was gelebt wird und es ist überhaupt keine Menschlichkeit dadrin überhaupt keine [I.: mhm] Menschlichkeit. (holt Luft) wenn wenn die entscheiden müssten zwischen Menschlichkeit und ihrem Gesetz dann gehen die nach dem Gesetz und verletzen die Menschlichkeit ne' (holt Luft) und ganz praktisch hat das so ausgesehen, äh dass wir Mädchen haben nie die Haare geschnitten bekommen die mussten lang sein. wir mussten Röcke t- wir mussten Röcke tragen durften keine Hosen tragen wir durften keinen Schmuck tragen also auch nicht schminken ...«

Beispiel für den dekomparatorischen Effekt dieser Sozialisation ist der Abbruch der ersten Ausbildung. Sarah erzählt:

»... und dann ist die Ausbildung gescheitert; ... (schnalzt) bin ich nicht mit klar- gekommen weil ich äh ... hatte nicht die Fähigkeit selbständig zu arbeiten hatte nicht die Fähigkeit zu organisieren ... öh und total vergesslich ich konnte mir nix merken gar nix (holt Luft) also öh also wirklich erhebliche Merkschwächen oder Gedächtnisprobleme ... und halt immer dann die Unsicherheit mit Menschen umzugehen ne' ...«

Sarah konnte lange Jahre kaum Eigeninitiative und Konfliktbereitschaft entwickeln, um sich der einengenden Macht dieser Religiosität entgegenzustellen. Als sich der Konflikt zuspitzt, findet Sarah keinen anderen Weg als den, die Aggression gegen sich selbst zu richten. Als depressive Dekompensation mit suizidaler Tendenz lässt sich bezeichnen, was Sarah folgendermaßen ausdrückt:

»... und ähm .. hatte irgendwie einfach nur den Wunsch dass alles vorbei ist dass ich einfach tot bin und nicht lebe ne' (holt Luft) obwohl ich niemals den Gedanken hatte Selbstmord zu machen ne' also [I.: mhm] sozusagen passiv das ist war

son passiver Wunsch tot zu sein aber nicht aktiv Selbstmord zu begehen ne' [I.: ja] nur passiv (holt Luft) weil dafür, war der Mut nicht da und durfte auch gar nicht sein weil Selbstmord ist Sünde und dann landeste ja wieder in der Hölle ne' ...«

Angeregt durch Gespräche und Diskussionen in der Schule und durch das protestierende Beispiel ihres älteren Bruders, der wegen seiner kritischen Haltung gegenüber der religiösen Familientradition des Hauses verwiesen wurde, lernte Sarah allmählich, das weltabgewandte Denken ihrer Familie und ihrer religiösen Gemeinschaft zu hinterfragen. Nicht unerheblich für diesen religiösen Ablösungs- und Ausstiegsprozess ist die Simultaneität mit Sarahs – um Jahre verzögerten, aber desto vehementeren – adoleszenten Ablösung von ihrem Vater, der eine leitende Position in der religiösen Gemeinschaft innehatte. Die Diskrepanz von Rede und Handlung bei ihm, seine Starrheit und sein Defizit an Menschlichkeit waren für Sarah Grund genug, sich zugleich gegen den Vater und seine repressive Religion radikal aufzulehnen. War sie bisher »mitgeschwommen« und hatte sich den Eltern gebeugt, unternimmt sie nun Schritte in die Selbständigkeit.

Während Sarah lange Jahre nicht das Durchsetzungsvermögen hatte, das durch den patriarchalischen Vater und die fundamentalistisch-christliche Gruppe geprägte Weltbild kritisch zu hinterfragen und sich davon zu distanzieren, haben sowohl intellektuelle Unstimmigkeiten im Weltbild ihrer christlichen Gruppe als auch die emotionalen Defizite im Beziehungsgeflecht zu anderen Gruppenmitgliedern sowie die harsch-ablehnde Reaktion ihres Vaters Sarah dazu geführt, mutiger zu werden und ihren eigenen Weg zu suchen. Bei zunehmender Autonomie und eigenen Ideen blieb jedwede Zuwendung in Familie und religiöser Gemeinschaft aus, Sarah gelangte mehr und mehr ins Abseits – bis hin zur seelischen Isolation. Erst durch diesen Leidensdruck, durch massive Beziehungskonflikte, Selbstzuschreibungen eigener Beziehungsunfähigkeit und erst, als deutliche Symptome einer depressiven Phase mit suizidalen Tendenzen eingetreten waren, gelang es Sarah, sich weiteren Repressionen zu entziehen. Ihr Leidensdruck ist so groß geworden, dass sie in konfrontative Offensive ging. Dass Sarah sogleich des Hauses verwiesen wird, bei Freunden Zuflucht suchen und noch bis zum Zeitpunkt des Interviews um finanzielle Unterstützung durch den Vater streiten muss, zeigt die Brisanz der Ablösung, aber auch die beginnende Transformation in der Ablösung.

Sarah hat verschiedene Wege des Umgehens mit ihren Lebensthematiken Angst, Selbstunsicherheit, Gefühlskälte und mit der religiösen und patriarchalischen Repression versucht: War es ihr in Kindheit und früher Adoleszenz selbstverständlich, die Glaubenssätze ihrer fundamentalistischen Gemeinschaft nachzusprechen und die Regeln der dominanten Bezugsfiguren (Vater, Gemeindeleiter) fraglos zu befolgen und – als positiven Nebeneffekt – im Milieu der Gemeinschaft die familiäre Gefühlskälte teilweise zu kompensieren, so nehmen bei ihr in der späteren Adoleszenz die kritischen Fragen und drängenden Emotionen zu. Erst als es Sarah gelingt, der eigenen Kritikfähigkeit und Wahrnehmung zu trauen, werden die Grundlagen für Unabhängigkeit, Selbständigkeit und eine eigenständige Persönlichkeitsentwicklung gelegt. Sarah ist der Fall eines traditionsgeleiteten Typs, dem es gelingt, Ich-Stärke in den Auseinandersetzungen im

Ausstiegprozess zu entwickeln. Zum Zeitpunkt des Interviews sind für die spätadoleszente Aussteigerin die Weichen für Transformation und eine konstruktive Weiterentwicklung gestellt, wenn auch weiterhin Bedarf an Verarbeitung der dekomensatorischen Folgen der einengenden Religiosität besteht.

## 2.2 Thomas

Thomas ist Jahrgang 1949 und zur Zeit des Interviews 48 Jahre alt. Er erlebt seine Jugend- und Ausbildungszeit Ende der 60er und in den 70er Jahren in einer norddeutschen Großstadt. Nach dem Abitur studiert Thomas auf Lehramt, absolviert danach das Referendariat. Der Lehrerberuf jedoch bleibt ihm verschlossen, vielmehr schlägt er sich mit verschiedenen Gelegenheitsjobs wie Taxifahrer, Wochenmarktverkäufer usw. immerhin 20 Jahre durch. Zur Zeit des Interviews lebt er mit einer Frau, deren zwei Kindern sowie einem weiteren gemeinsamen acht Monate alten Kind zusammen. Aus der religiösen Biografie von Thomas sollen im Folgenden einige Stationen kurz anhand von Interviewzitataten nachgezeichnet werden.

Thomas' Erzählung darüber, wie und warum er sektenähnliche oder fundamentalistische Gruppen gesucht und gefunden habe, beginnt in der Zeit seines Studiums, als er, durch einen Mitbewohner seiner Wohngemeinschaft angeregt, Meditation kennenlernt und, wie er sagt, seine »Suche nach mehr Intensität, nach ner bestimmten Befreiung von Belastungen« in Meditation eine erste Antwort findet.

Jahre später, Thomas hatte das Studium abgeschlossen, kommt er über einen befreundeten Menschen in Kontakt zu Bhagwan. Er erzählt:

»Ich glaub ich war jetzt in der Referendarzeit öh es ging dem Ende zu es war also sehr viel Druck also man musste jedenfalls so die Sachen bestehen und und (holt Luft) da s- sehnte ich mich so und der machte so befreiende öh Meditation bei Bhagwan (...) und öh davon hatt ich so gehört der ging auf n Bauernhof und (holt Luft) ja machte solche solche Meditation dynamische Meditation ....«

Aufgrund eigener Erstbegegnungen sagt er sich:

»jo Mensch das machst du auch da möchtest du auch, irgendwas loswerden. (...) war natürlich auch ne gewisse Neugier (holt Luft) diese Asiatische Meditation öh (holt Luft) und das dass so mit dynamisch und dann Stille das war mir irgendwie sympathisch ...«

Thomas bleibt 3 bis 4 Jahre im Kontext der Bhagwan-Bewegung und lebt in dieser Zeit in verschiedenen Kommunen im süddeutschen Raum. Für das Verlassen dieses Milieus führt Thomas zwei Gründe an: erstens, dass die Ideologie der Bhagwan-Anhänger ihm zu eng geworden sei und er sich zu sehr eingebunden und unterdrückt fühlte, und zweitens, dass Sexualität für ihn mit Treue verbunden war und er mit offener Sexualität nicht zurecht kam.

Nach einigen Jahren – Thomas zieht wieder zurück in seine norddeutsche Heimatstadt, nachdem ihn seine Freundin verlassen hatte und nach Indien reiste und er zurückgezogen im Schwarzwald lebend ein älteres Bauernhepaa versorgte – findet Thomas über eine alte Freundin Kontakt zu einer Gruppe, die er Bioenergetik-Gruppe nennt, die aber in Wahrheit eine extreme Form von Gruppendynamik praktiziert. Er berichtet darüber:

»... und da machten wir denn harte Übungen fasten eingeschlossene Gruppe fünfzig sechzig Leute in eine Turnhalle einschließen für eine Woche (holt Luft) drei Tage nichts essen und ni- also drei Tage nichts trinken (holt Luft) und eine Woche nichts essen (holt Luft) Tag und Nacht durchmachen nicht schlafen ... öh also richtige I- freiwillige Internierung, sozusagen ...«

Außer diesem jährlich stattfindenden Workshop, so berichtet er, »machte man einmal in der Woche oder zweimal solche Übungen abends in soner Gruppe«. Trotz dieser negativen Schilderungen im Rückblick hat Thomas auch schöne Erlebnisse in Erinnerung behalten:

»Man feiert Feste man feiert Silvester das ist ne große Familie (holt Luft) man kennt sich man tanzt zusammen man ... erlebt viel also, da wieder diese Gruppe war man massiert sich zusammen man (holt Luft) könnte auch vielleicht öh ne Partnerin finden (holt Luft) öh (atmet aus) ja also das ist das was einen zieht.«

Nach dem Tod des Gruppenleiters verlässt Thomas diese Gruppierung und lebt einige Jahre ein etwas ruhigeres Leben, er singt in einem evangelischen Kirchenchor, lebt vom Taxifahren und von Marktgeschäften. Da trifft er auf der Straße Scientology-Werber und macht einen Persönlichkeitstest. Und im Gegensatz zu einem Bekannten, der zu Scientology ging, aber ganz schnell wieder weg war, berichtet Thomas über sich:

»Ja ich machte denn diese Tests und blieb da irgendwie hängen obwohl ich eigentlich gar nicht hinwollte (...) (holt Luft) aber als ich da war hab ich gesagt, na was ist n [...] an denen dran denn dann hat mich auch sone gewisse Neugier gepackt und natürlich diese (holt Luft) dieser Wunsch wieder nach diesem, (schnalzt) öh Erlösung Befreiung von der Vergangenheit von einer sehr belastenden Vergangenheit. ... ja das wars und die versprochen mir da etwas, die machten auch ne Art Therapie (...) die Anfangserfahrung ist natürlich n eine Hilfe eine Befreiung erstmal (holt tief Luft) öh wenn man n gewisses Defizit in seinem Leben, Leben spürt.«

Thomas erzählt, dass er mit einer distanziert-pragmatischen Grundhaltung zu Scientology hingegangen ist: »ist interessant genau was kann was könnt ihr mir bieten«, sagt er und »ihr wollt was über Geld was könnt ihr mir bieten, so so bin ich darangegangen äh mit immer dieser Reserve guck mal ... gucken«. Und in der Tat erfährt Thomas in dieser Gruppierung eine Befreiung von einem kindlichen Falltrauma in intensiver therapeutischer Bearbeitung und weiß dies lobend immer noch zu erwähnen. Thomas setzt sich im Interview intensiv mit seiner Scientology-Mitgliedschaft auseinander und streicht immer wieder das unangenehme Durchschautwerden durch den Lügendetektor heraus. Das ist ihm aber offensichtlich nicht so lästig geworden, dass er die Gruppe selbständig verlassen hat. Denn dies gelingt ihm erst in einer weiteren Etappe seiner religiösen Karriere; und diese beginnt wiederum zufällig:

»Dann las ich irgendwie mal Gospelmeeting dann bin ich dahingegangen und das war eben [...] eine freie Evangelische Kirche [...] in der Innenstadt (schnalzt) und da bin ich hingegangen ...«

Von einer ihm sehr sympathischen jungen Frau, die Thomas von ihren Jesus-Erfahrungen und der Hilfe durch ihren Glauben erzählt, fühlt sich Thomas so

sehr angesprochen, dass er wieder hingeht. Und die Erfahrungsdichte steigert sich durch die Atmosphäre in dieser Gospelkirche. Thomas erzählt:

»... tanzende lockere Menschen erhobene Hände oder auch sin- laut singend und öh nicht nur so wie ich vorher so mit- mitgesungen habe nur (holt Luft) also man sang [...] es war eine Atmosphäre da es roch sogar nach Schweiß dacht ich huch was ist denn hier los wie im Bodybuildinginstitut warum riecht das hier so; öhm, jedenfalls hat mich diese, diese Atmosphäre so umgehauen dass ich aufs Klo musste weil ich dachte da kann ich ja nicht einfach losheulen.«

Und erst auf Empfehlung einer Frau, die er dort kennenlernt und die ihm die Scientology-Bewegung als gefährliche Sekte vor Augen führt, entschließt sich Thomas, am folgenden Tag ein Abschiedsgespräch zu führen, einen Scheck zu sperren und die Scientology-Angebote nie wieder zu besuchen.

Zur Zeit des Interviews ist Thomas' Leben und seine Religiosität in ruhigere Fahrwasser gekommen. Er lebt mit einer Frau zusammen, und die beiden haben außer den von ihr mitgebrachten Kindern zusammen ein acht Monate altes gemeinsames Kind. Thomas macht sich Gedanken um die religiöse Erziehung der Kinder, liest ihnen aus der Kinderbibel vor, redet von Verantwortung in der Familie und Treue in der Partnerschaft und kann in einer biblisch-theologischen Sprache sowohl seine charismatische Zeit als auch die Bhagwan-Zeit begründet ablehnen. Anhand des Paulus-Zitates, ein Gefangener Christi zu sein, kann er ausführen, dass er sich dagegen entschieden habe, Gefangener Christi zu sein:

»Insofern bin ich öh wenn das n Christ und wenn ich das jetzt als Christ begreife dann bin ich keiner mehr. also ich bin kein Jünger Jesu in dem Sinne. (holt Luft) öh ... ich würde aber jetzt nicht sagen Christentum das ist das Schlimmste was es gibt sondern ich würde sagen dass da ich hab ja gesagt da hab ich Befreiung erlebt ich hab aber auch gesagt (holt Luft) öh kann aber auch sagen bei dieser, Se- wo ich wirklich sage ne Sekte die Scientology [wie?] hat mir das geholfen und bei Bhagwan hat mir das geholfen denn bei jeder und ich hab ne gute Freundin die sagt (holt Luft) ich hab überall mir son Pünktchen rausgezogen von den Anthroposophen das von Bhagwan das und das (holt Luft) öh ... [...] ... man sammelt ja so mosaikhaft auch öh seine Lebenserfahrung und (holt Luft) Erkenntnis und und mhm (holt Luft) und öh da hab ich überall was gelernt und möchte das nicht missen (holt Luft) und öh das sch- Schlechte würd ich einfach sagen sind öh ... sind einfach die Gruppenzwänge wenn man denen erliegt und wenn die zu stark werden wenn die ... die Persönlichkeit vereinnahmen.«

Thomas hat in seiner bunten religiösen Karriere, die durch Meditationsgruppen, durch Bhagwan-Kommunen, durch eine harte Form von Gruppendynamik, durch Scientology-Mitgliedschaft und schließlich durch eine charismatische Gemeinde führt, ständig eine Antwort gesucht auf seine zentralen lebens-thematischen Fragen: die Suche nach Geborgenheit und Anerkennung, nach bedingungslosem Geliebtwerden und das Gefühl von »Belastetsein«, das nach Heilung und Befreiung suchen lässt; dabei zeigt er ein vehementes Sträuben gegen Gruppenzwänge und ideologische Vereinnahmung.

Thomas wurde im Rahmen unserer Typologie dem Typus des »akkumulativen Häretikers« zugeordnet. Thomas hat in seinem Religionstourismus durch die verschiedenen religiösen Orientierungen keinen Schaden genommen; Dekom-

pensation ist in seinem Biografieverlauf nicht erkennbar. Im Gegenteil, Thomas hat viel profitiert, gelernt, in der Bearbeitung seiner Lebensthemen eine Transformation durchgemacht – als wichtigstes dies, dass er mit dem Hunger nach bedingungslosem Geliebtwerden nun weit realistischer umgehen kann und sich bereits im Vorfeld von Gruppenzwängen fernhält. Wenn Thomas selbst-reflexiv resümiert, »ich hab mir überall so ein Pünktchen rausgezogen«, fasst er mit eigenen Worten zusammen, was in der Erzähldynamik des Interviews Bestätigung findet. Thomas' Suche nach bedingungslosem Geliebtwerden und sein vehementes Sträuben gegen Gruppenzwänge werden bearbeitet und transformiert im Rahmen seiner akkumulativ-häretischen Wanderbewegungen, die doch immerhin 20–25 Jahre seines Lebens in Anspruch genommen haben.

### 3. Fallvergleichende Einsichten: Ergebnisse des Projekts Christlich-fundamentalistische Biografieverläufe

Sarah und Thomas sind Fälle aus unserem Forschungsprojekt im Rahmen der Enquête-Kommission<sup>22</sup>, dessen Ergebnisse bestimmte Erwartungen enttäuschen, aber neue Perspektiven eröffnen. In vier Punkten können diese Ergebnisse zusammengefasst werden:

22 Unser Projekt gehört in den Kontext von vier Forschungsprojekten, die die Enquête-Kommission in Auftrag gegeben hat und die Ende 1997 abgeschlossen und im Februar 1998 der Enquête-Kommission vorgestellt wurden. Untersuchungsfelder waren: 1. Die Psychomarkt- und Esoterik-Angebote (vgl. W. Fuchs-Heinritz, Ch. Kolvenbach, Psychokulte/Esoterik. Aussteiger, Konvertierte und Überzeugte – kontrastive Analysen zu Einmündung, Karriere, Verbleib und Ausstieg in bzw. aus neureligiösen und weltanschaulichen Milieus oder Gruppen, Teilprojekt 4, in: Deutscher Bundestag. Enquête-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« [Hg.], Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen a.a.O. [Anm. 2], S. 231–295); 2. die fernöstlich orientierten Gruppen und Milieus (A. Schöll, Fernöstliche Gruppen, Bewegungen und Organisationen. Aussteiger, Konvertierte und Überzeugte – kontrastive Analysen zu Einmündung, Karriere, Verbleib und Ausstieg in bzw. aus neureligiösen und weltanschaulichen Milieus oder Gruppen, ebd., S. 159–230), 3. Die radikalen christlichen Gruppen der ersten Generation (vgl. W. Veese, Radikale christliche Gruppen der ersten Generation. Aussteiger, Konvertierte und Überzeugte. Kontrastive Analysen zu Einmündung, Karriere, Verbleib und Ausstieg in bzw. aus neureligiösen und weltanschaulichen Milieus oder Gruppen sowie radikalen christlichen Gruppen der ersten Generation, Teilprojekt 1, ebd., S. 40–105; und 4. die christlich-fundamentalistischen Gruppen und Organisationen (vgl. H. Streib, Milieus und Organisationen christlich-fundamentalistischer Prägung. Aussteiger, Konvertierte und Überzeugte. Kontrastive Analysen zu Einmündung, Karriere, Verbleib und Ausstieg in bzw. aus neureligiösen und weltanschaulichen Milieus oder Gruppen sowie radikalen christlichen Gruppen der ersten Generation, Teilprojekt 2, ebd., S. 108–157). In den vier Projekten zusammengenommen wurden innerhalb weniger Monate insgesamt über 80 Personen interviewt und daraus 54 narrative Interviews für die Analyse ausgewählt. In unserem Projekt »christlich-fundamentalistische Biografien« haben wir aus einem Pool von 22 geführten narrativen Interviews 12 für die Analyse kontrastiv ausgewählt.

1. Wir konnten keine Anhaltspunkte dafür finden, dass einzelne Variablen der Sozialisation allein verantwortlich sind für die Neigung zu den entsprechenden fundamentalistischen Gruppen<sup>23</sup>. Weder psychologische noch soziologische Erklärungsvariablen sind determinierend für eine sog. »Sektenkarriere«. Somit kann negativ behauptet werden: Es lässt sich keine typische »Sektenbiografie« identifizieren, die durch typische Motive kausal determiniert wäre. In den Fallanalysen waren keine psychischen Krisen und Problematiken erkennbar, die nicht ebenso in Normalbiografien vorzufinden wären. Somit sind unsere fallanalytischen Ergebnisse in Übereinstimmung mit den zahlreichen Untersuchungen zur Frage der Persönlichkeitsveränderung und psychopathologischen Wirkung der Mitgliedschaft in neureligiösen und fundamentalistischen Gruppen (siehe oben).

2. Wohl aber können retrospektiv und fallbezogen eine Reihe spezifischer Motivlagen rekonstruiert werden, die für die Affinität zu bestimmten Gruppen verantwortlich sind. Dies ist eines der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung. Hinter der Affinität zu neureligiösen und fundamentalistischen Gruppierungen stehen Lebens Themen<sup>24</sup>. Diese Lebens Themen sind nicht in der Zeit der Mitgliedschaft erworben, sondern sind lebensgeschichtlich älter. Sie werden in die gesuchte und gefundene Gemeinschaft mitgebracht. Dies gilt auch für Menschen, die in einer neureligiösen oder fundamentalistischen Gemeinschaft aufgewachsen sind: Spätestens mit der Identitätsproblematik der Adoleszenz tritt die Frage des Umgangs mit den mehr oder weniger pertinenten Lebens Themen in den Vordergrund. Ein markantes Beispiel dafür ist Sarahs Ausstiegsprozess in der Adoleszenz. Die Konvertiten bringen ihre Lebens Themen mit, entwickeln

23 Dies ist übereinstimmendes Ergebnis aller vier Projekte.

24 Unter »Lebens Thema« verstehen wir ein Bündel von lebenspraktischen Fragen und Herausforderungen, das die Individuen in verschiedenen, teils aufeinanderfolgenden Kontexten zu bearbeiten suchen. »Lebens Themen« sind tiefgehende (teilweise enkapsulierte) Prägungen, die wiederholt oder gar pertinent die Aufmerksamkeit der Person erfordern und zu Bearbeitungsversuchen, zu therapeutischen oder selbst-therapeutischen Maßnahmen Anlass geben. Von »Lebens Themen« oder »thema« als tiefgehenden, teilweise enkapsulierten, Prägungen spricht auch Gil Noam (G.G. Noam, Stufe, Phase und Stil: Die Entwicklungsdynamik des Selbst, in: F.K. Oser u.a. [Hg.], Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung, Frankfurt a.M. 1986, S. 151–191; ders., A Constructivist Approach to Developmental Psychopathology, in: E. D. Nannis, Ph.A. Cowan [Hg.], Developmental Psychopathology and its Treatment, San Francisco, London 1988, S. 91–121; ders., Self-complexity and Self-integration: Theory and Therapy in clinical-developmental psychology, in: Journal of Moral Education 17, 1988, S. 230–245; ders., The Theory of Biography and Transformation. Foundation for Clinical Developmental Therapy, in: S.R. Shirk [Hg.], Cognitive Development and Child Psychotherapy, New York, London 1988, S. 273–317; ders., Beyond Freud and Piaget: Biographical Worlds – Interpersonal Self«, in: Th. Wren [Hg.], The Moral Domain, Cambridge 1990, S. 360–399; ders., Selbst, Moral und Lebensgeschichte«, in: W. Edelstein, G. Nummer-Winkler, G. Noam [Hg.], Moral und Person, Frankfurt a. M. 1993, S. 171–199).

aufgrund dieser Prägungen ihre Erwartungen, ihr Interesse und ihre Affinität gegenüber der Gruppierung. Wie stark die Bindung an die gefundene Gruppe sein wird und wie stabil darum die Mitgliedschaft, ist vor allen Dingen eine Frage einer »Passung« – ob das mitgebrachte Lebensthema im Kontext der Gruppe Resonanz findet oder nicht. Dabei geht es nicht um Bearbeitung oder Aufarbeitung der mit den Lebensthemen gestellten zuweilen schwierigen und krisenhaften Aufgabe, sondern zunächst allein um die Frage, ob die lebens thematische Disposition in der ideologischen und rituellen Ausstattung der religiösen Gemeinschaft Resonanz findet und in dort ermöglichten Erfahrungen und in dort geltenden moralischen Regeln gut aufgehoben ist. Dann stellt sich eine gewisse »Passung« ein. Wenn dies nicht der Fall ist, ist mit großer Wahrscheinlichkeit damit zu rechnen, dass die Gemeinschaft wieder verlassen wird, eine neue, passendere gesucht wird (»Umsteiger«) oder das neu religiös-fundamentalistische Umfeld gänzlich verlassen wird (»Aussteiger«).

3. Ein weiteres zentrales Ergebnis unserer Untersuchung ist eine Typologie christlich-fundamentalistischer Biografie verläufe. Diese Typisierung greift ein an der Oberfläche des Falls liegendes und darum leicht erkennbares, für das Feld des christlichen Fundamentalismus aber trennscharfes Unterscheidungsmerkmal auf: die »Zugangsmodi« zur jeweiligen fundamentalistischen Orientierung. Auf dieser Grundlage haben sich drei Typen herauskristallisiert:

a) erstens der traditionsgeleitete Typ, der, ohne viel Alternative wahrzunehmen, in einem fundamentalistischen Milieu aufgewachsen ist bzw. sich dort einnistet.

b) Davon hebt sich ein zweiter Typ ab, der Monokonvertit. Dieser konvertiert einmal und mit einem Bewusstsein des Ein-für-Allemal in christlich-fundamentalistische Religiosität, in der er zuvor nicht zuhause gewesen ist.

c) Neben die bislang typischen Biografie verläufe von »Sektenkindern« und Mono-Konvertiten tritt ein dritter und neuer Typus, der »akkumulative Häretiker«<sup>25</sup>. Akkumulativ übernimmt dieser die verschiedenen religiösen Orientierungen. Konversion ist für ihn keine einmalige, sondern eine wiederholte Neuorientierung, bei der die Inhaltsdimensionen der jeweiligen Lehre in den Hintergrund treten. Es ist zu vermuten, dass wir im Typus des akkumulativen Häretikers einen neuen Typ religiöser Biografie verläufe vor uns haben, der zunehmend eine Rolle spielt und darum auch für die Konzeption von Seelsorge zu bedenken ist.

4. Schließlich hat die Analyse der biografischen Folgeprozesse zu Erkenntnissen darüber geführt, ob sich christlich-fundamentalistische Ori-

25 In der Bezeichnung »Häretiker« soll nichts Abwertendes mitschwingen, vielmehr ist in Anlehnung an Peter Bergers *Heretical Imperative* (P.L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York 1979) der Wahlzwang als Signum dieses Typus bestimmt.



entierungen problemverstärkend oder heilsam auswirken. Von der Möglichkeit psychischer und sozialer Dekompensation über die Stilllegung oder Sistierung der Lebensthematik bis hin zur entwicklungs-dynamischen Transformation und heilsamer Verarbeitung der Lebensthematik reicht das Spektrum der Fälle. Dabei waren auch Transformationen in einer Reihe von Fällen erkennbar. Dabei – und dies war zunächst überraschend – fällt im Vergleich der Fälle auf, dass positive biografische Entwicklungsverläufe (Transformation) und negative, krisenhafte Entwicklungsverläufe (Dekompensation) sich ungleich auf die drei Typen verteilen: Die traditionsgeleiteten Typen weisen viel eher Dekompensationsprozesse auf, die akkumulativen Häretiker vollziehen eher Transformationsprozesse. Diese Ergebnisse stimmen mit einer ganzen Reihe empirischer Untersuchungen überein, die ebenfalls eine transformatorische oder therapeutische Wirkung der Mitgliedschaft in neureligiösen und fundamentalistischen Gruppen belegen – allerdings ebenso wie in unserer Untersuchung besonders für den Typus des »social experimenters«<sup>26</sup>.

Um zusammenzufassen: Die Ergebnisse aus unserem Forschungsprojekt im Rahmen der Enquête-Kommission widerstreiten einem schlichten Schubladendenken, sie zeigen eine Vielfalt von Biografie-verläufen, und sie bekräftigen, was mit Sarah und Thomas exemplarisch markiert werden kann: dass es außer krisenhaften und dekompensatorischen Verläufen auch positive Entwicklungen und Transformation im christlich-fundamentalistischen Kontext geben kann, die eher bei den akkumulativen Häretikern auftreten.

Allerdings bleibt erklärungsbedürftig, was solche Transformationsprozesse ausmacht, wie sie zustande kommen und wohin sie führen können. Religionssoziologische, religionspsychologisch-entwicklungspsychologische und religionsphilosophische Perspektiven können einen Beitrag zum Verständnis der Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen der neureligiösen und fundamentalistischen Formen von Religion leisten. Dies soll nun skizziert werden, nicht zuletzt deshalb, weil sich daraus Folgerungen für die Zielperspektive von Beratung und Seelsorge ergeben.

### 3.1 Deutungsperspektiven für neureligiös-fundamentalistische Orientierungen

Wenn Fundamentalismus als radikaler Bruch mit modernen wissenschaftlichen, besonders modernen theologischen Veränderungen verstanden wird, als Verweigerung und Verwahrung gegen *secular humanism*, gegen Relativismus und Pluralismus, Autoritätskritik und kritisches Denken überhaupt, liegt seine Interpretation als Anti-Modernismus nahe, der die Welt in vormoderne Zeiten zurückzuführen will<sup>27</sup> und als »Gespenst in der modernen Welt« umgeht. Diese schlichte Antimodernismus-These ist

26 Vgl. B. Kilbourne, J.T. Richardson, a.a.O. (Anm. 19), S. 13–22.

27 Th. Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek 1989.

in Gefahr zu übersehen, dass der Fundamentalismus selbst ein Ergebnis der Moderne ist. Mit Küenzlen<sup>28</sup> ist daher Fundamentalismus als »moderner Antimodernismus« zu bezeichnen. Ausgesprochen moderne Züge zeigen sich augenfällig in der nach außen, auf Missionierung und kulturelle Geltung gerichteten Aktivitäten des Fundamentalismus. Auf diese ambivalente Gleichzeitigkeit von Modernität und Anti-Modernität hinzuweisen ist auch darum wichtig, weil sie auch in der entwicklungspsychologischen und der psychoanalytischen Erklärung zum Tragen kommt. *Revival* und *Regression* sind Begriffe und Denkmodelle, die ich für meine Deutungsperspektiven auf neureligiös-fundamentalistische Orientierungen fruchtbar machen kann.

#### 3.1.1 Neureligiös-fundamentalistische Orientierung als »Revival«

Eine biografisch-entwicklungspsychologische Perspektive auf den Fundamentalismus eröffnet sich, wenn man folgende rätselhafte Frage aufgreift: Wie reimt es sich, dass fundamentalistisch orientierte Menschen einerseits lebensstüchtig und versiert alltagspraktische Problemfelder durchschauen, am Arbeitsplatz hochkomplexe Geräte bedienen, also entwicklungspsychologisch erworbene Kompetenzen nicht nur zur Lösung von Gleichungen mit mehreren Unbekannten, sondern auch zum abwägenden Lösen von Alltagsfragen aufweisen, dass dieselben Menschen jedoch in Fragen der gesellschaftlichen und persönlichen Zukunft, in Fragen des Sinns und letzter Werte die einfachsten Lösungen bevorzugen, einem Prediger oder Guru zu Füßen sitzen? Man kann hier von einer Flucht in die Kindheit sprechen, genauer von einem *Revival*, einer Revitalisierung von lebensgeschichtlich früheren Stadien. Fundamentalismus erscheint als Wiederkehr eines wortwörtlichen Verständnisses von Texten und Erzählungen, eines mythisch-wörtlichen Glaubens in Fowlers<sup>29</sup> Terminologie und eines unentrinnbaren Tun-Ergehen-Zusammenhangs, einer »do-ut-des«-Orientierung in Osers Begrifflichkeit<sup>30</sup> oder einer angsterfüllenden unerbittlichen Übermacht des Göttlichen, die Oser »*deus-ex-machina*« Orientierung nennt und Fowlers intuitiv-projektivem Glauben entspricht. Es ist nicht daran gedacht, Kinder auf diesen Entwicklungsstufen Fundamentalisten zu nennen. Aber wenn nach Entwicklungsfortschritten auf konventionelle und individuierende Stufen, die die meisten Menschen in der Adoleszenz oder im Erwachsenenalter vollzogen haben, diese früheren Orientierungen wieder auftauchen, legt es sich nahe, von einem *Revival* zu sprechen.

28 G. Küenzlen, *Fundamentalismus: Moderner Antimodernismus. Kultursoziologische Überlegungen*, in: *Praktische Theologie* 29, 1994, S. 43ff; ders., *Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne*, in: H.J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, S. 50–71.

29 J.W. Fowler, *Stages of Faith*, San Francisco 1981.

30 F.K. Oser, P. Gmünder, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, Zürich, Köln 1984.

Im Rahmen einer behutsamen, stärker an interpersonalen Strukturen orientierten und in einem »archäologischen« Aufschichtungsmodell vorgestellten Revision der Glaubensentwicklung schlage ich vor, von religiösen Stilen und ihrer Entwicklung zu sprechen, deren Bezeichnung sich an Fowlers, teilweise an Osers, vor allem aber an Noams Bezeichnungen anlehnt: Auf einen »subjektiven religiösen Stil« folgt, wobei sich dieser »ablagert«, ein »instrumentell-reziproker« Stil. Jeweils nach Ablagerung der vorangehenden Stile folgt die Entwicklung eines »mutuellen« Stils, der durch den »individuierend-systemischen« Stil und schließlich durch den »dialogischen« Stil abgelöst werden kann.

In diesem Modell von religiösen Stilen können fundamentalistische und viele neureligiöse Orientierungen als *Revival* lebensgeschichtlich längst überholter Erfahrungen und Handlungsmuster, und damit als religiöser Stil-Bruch, gedeutet werden<sup>31</sup>. Die Überwindung dieses Stil-Bruchs setzt eine Konsolidierung der gegenwärtigen Entwicklungskompetenzen sowie die (narrative) Integration früherer Orientierungen voraus. Hieraus ergeben sich Handlungsoptionen für Seelsorge und Beratung von fundamentalistischen Aussteigern, die weiter unten zu entfalten sind.

### 3.1.2 Neureligiös-fundamentalistische Orientierungen als Regression

Während das Interpretament Stil-Bruch eher auf die kognitiven und interpersonalen Strukturen fokussiert, bietet sich aus psychoanalytischer Perspektive eine Deutungsmöglichkeit des Entstehens und der Entwicklung neureligiöser und fundamentalistischer Orientierungen, die gewissermaßen die tiefenpsychologische Parallelentwicklung beschreibt. Hier steht die Psychodynamik im Mittelpunkt und darum besonders der Begriff der Regression. Fundamentalistische und neureligiöse Milieus scheinen für ihre Mitglieder die Umgebung zu sein, in der sie regredieren und in frühere psychohistorische Erfahrungen und Verhaltensweisen wieder-eintauchen können.

Thomas etwa spricht dies selbst ziemlich offen aus und erklärt damit auch die auf den ersten Blick nicht leicht verständliche Rastlosigkeit seiner religiösen Karriere. In der fundamentalistischen Gruppe – und zuvor in einer ganzen Reihe anderer Gruppierungen – hat Thomas nicht primär nach Wahrheit gesucht, Inhaltsdimensionen standen bei der Serie von Konversionen und Dekonversionen nicht im Vordergrund; vielmehr ist es eine »Suche nach mehr Intensität, nach ner bestimmten Befreiung von Belastungen« und ein Hunger nach bedingungslosem Geliebtwerden, das ihn

31 H. Streb, Fundamentalismus als religiöser Stil-Bruch (Antrittsvorlesung an der Universität Bielefeld am 21.05.97). URL: <http://www.tgkm.uni-bielefeld.de/hstreb/Literatur/antritt.htm>; ders., Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective«, in: International Journal for the Psychology of Religion 2000 (under review); ders., Fundamentalism as Challenge to Religious Education, in: Religious Education 2000 (accepted for publication).

von einer Gruppe zur nächsten treibt. Dies sind Bedürfnisse und Suchbewegungen, die auf Regression zielen. Diese regressiven Suchbewegungen und wiederholtes Wiedereintauchen in regressives Verhalten war für Thomas jedoch erstaunlicherweise nicht nur blockierend, sondern hat ihm Entwicklungsschritte ermöglicht, so dass er am Ende des Weges durchaus ohne fundamentalistische, neureligiöse oder Psycho-Gruppenzugehörigkeit mit seinen Lebensthemen umgehen kann.

Mit dieser Deutung kann an die Erkenntnis angeschlossen werden, die im psychoanalytischen Diskurs sich erst allmählich und gegen Widerstände entfalten konnte, dass Regression nicht in jedem Fall die Entwicklungsmöglichkeiten blockieren muss, sondern auch voranbringen kann. Schließlich hat die Rede von einer »Regression im Dienste des Ichs« die ältere negative Sicht einer ausschließlich böartigen Regression ergänzt und differenziert<sup>32</sup>. In seinem Buch »Werden wie die Kinder? Christlicher Glaube und Regression«<sup>33</sup> unterscheidet etwa Klaus Winkler mit Berufung auf Michael Balint von einer malignen eine benigne Regression. Freilich ist nicht die eine gegen die andere Form der Regression auszuspielen, und Winkler weist mit Nachdruck darauf hin, dass auch Balint nicht eine veraltete Regressionsauffassung durch seine neue ersetzen wollte. Vielmehr folgt daraus, dass sowohl theoretisch als auch in der analytischen Praxis präziser zwischen beiden Formen unterschieden werden sollte.

Für unsere Deutungsperspektive auf fundamentalistisch-neureligiöse Orientierungen legt sich aus dieser psychoanalytischen Erkenntnis die These nahe, dass nicht nur die Religion im Allgemeinen<sup>34</sup>, sondern auch neureligiöse und fundamentalistische Varianten im Besonderen sich als progressive, benigne Regression auswirken können, wenn auch maligne Formen der Regression nicht selten sind und maligne Anteile nicht übersehen werden dürfen. Aus beiden Deutungen der Entstehung und Entwicklung neureligiös-fundamentalistischer Orientierungen, *Revival* und *Regression*, eröffnen sich neue Perspektiven auf Therapie, Beratung und Seelsorge, die an vorliegende Ansätze anschließen, diese jedoch innovativ gestalten und fortentwickeln.

32 Die Rede von einer »Regression im Dienste des Ich« geht vor allem auf Ernst Kris zurück, der mit dieser Perspektive einen Ausweg aus dem konflikthaften Dissens zwischen Freud und Ferenczi anbahnte. Michael Balint hat eben an dieser Perspektive weitergearbeitet (M. Balint, Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung, Stuttgart 1997).

33 K. Winkler, Werden wie die Kinder? Christlicher Glaube und Regression, Mainz 1992.

34 H. Henseler, Religiöses Erleben – eine Regression im Dienste des Ich? Überlegungen zur Psychogenese der Religion, in: G. Klosinski (Hg.): Religion als Chance oder Risiko, Bern, Göttingen, Toronto, Seattle 1994, S. 169–178.

#### 4. Praxisperspektiven: Seelsorge im Kontext fundamentalistischer und neuer Religiosität

##### 4.1 Grundentscheidungen: Toleranz, Verstehen und Empathie

Gegen die eingangs skizzierte radikale Einseitigkeit des Konzepts des *exit counseling* sollten zunächst und zumindest moderate Vorschläge in Erinnerung gerufen werden, etwa die Empfehlungen von Gunther Klosinski<sup>35</sup>. Obwohl er aus eigenen empirischen Studien über die Transzendente Meditation (TM) und die Bhagwan-Bewegung neben einer Mehrzahl von Konvertiten, bei denen »eine Stabilisierung und positive Entwicklung« festzustellen war, auch die Gefahren der Abhängigkeit und der Gefahr von Ich-Störungen herausstellt<sup>36</sup>, spricht sich Klosinski dafür aus:

»Zunächst anhören, Vertrauen aufbauen, die religiöse Haltung des Gegenübers akzeptieren und nicht verurteilen. ... Auf keinen Fall soll der Berater oder Therapeut überzeugen wollen, dass der Betreffende auf einem Irrweg ist. Vielmehr geht es darum, seine Konversion zu verstehen, dem Betreffenden zu vermitteln, dass seine Umkehr und Abwendung, sein Ausstieg aus seiner Konfession in die neue Sekte eine innere Notwendigkeit für ihn war, für ihn stimmig und richtig.«

Ein weiterer moderierender Beitrag schlägt ähnliche Töne an, führt jedoch im Detail weiter und trägt damit zur Klärung eines Konzepts der Seelsorge und Beratung für Mitglieder und Aussteiger neureligiöser und fundamentalistischer Gruppierungen Entscheidendes bei: der Beitrag von John A. Saliba, eines der wenigen Kollegen, der sich seit längerer Zeit mit diesem Themenfeld befasst und außer einer Bibliografie einige Texte und ein Buch, *Understanding New Religious Movements*, vorgelegt hat<sup>37</sup>. Saliba unterscheidet nicht nur sorgfältig verschiedene Typen von Ratsuchenden: Eltern von Mitgliedern, freiwillige Aussteiger, unfreiwillige Aussteiger, *religious seekers*, die in gewisser Unentschlossenheit einen neureligiösen Lebensstil erkunden wollen, und NRM-Mitglieder, die einen Ausstieg erwägen und dies klären wollen.

Mit Nachdruck empfiehlt Saliba weitestmögliche Neutralität der beratenden Person, die sich weder von ihrer eigenen Besorgnis noch von den El-

35 G. Klosinski, Handlungsmöglichkeiten und -hilfen aus psychiatrischer und jugendpsychiatrischer Sicht für Betroffene und Angehörige«, in: G. Gehl (Hg.), *Zwischen Psyche und Chaos: Einfluss von Psychokulten auf Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche*, Saabrücken 1994, S. 93–107.

36 G. Klosinski, *Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe*, München 1985; ders., *Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht*, München 1996.

37 J.A. Saliba, *Psychiatry and the New Cults: II*«, in: *Academic Psychology Bulletin* 7, 1985, S. 361–375; ders., *Psychiatry and the Cults. An Annotated Bibliography*, New York 1987; ders., *Social Science and the Cults*, New York 1990; ders., *Dialogue with the New Religious Movements: Issues ...*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 30, 1993, S. 51–80; ders., *Understanding New Religious Movements*, Grand Rapids 1995.

tern dazu hinreißen lassen sollte, ein NRM-Mitglied von der Verkehrtheit seiner Orientierung überzeugen zu wollen und zur Dekonversion zu bewegen.

»Counselors and therapists are not the judges of the lifestyles and religions of their clients. Their objective is certainly not to try and ›deconvert‹ or dissuade individuals from their commitments. Judgments about belief systems are never appropriate in a counseling context. Counselors who dwell on the fantastic and irrational nature of cult beliefs, who ridicule the rituals that cult members practice, and who cite select examples of weird or criminal behaviors as evidence against new religions in general, are not offering counseling services but expressing their own personal theological positions and ethnocentric viewpoints or, worse still, passing condemnatory judgment on religion as a whole«<sup>38</sup>.

Nicht zuletzt also spielt die eigene Toleranz des Seelsorgers und der Seelsorgerin bzw. seine oder ihre Ethnozentrizität eine entscheidende Rolle für die Qualität von Beratung und Seelsorge an Mitgliedern und Aussteigern aus neureligiösen Gruppen. Was für jede beraterische, therapeutische und seelsorgliche Beziehung gilt, gilt auch und besonders für diese Fälle: Empathie muss entstehen und gefördert werden.

Empathie, Verständnis und Toleranz zu entwickeln, sollte auch in der Beratung von Eltern berücksichtigt werden, die Kinder an neureligiöse Gruppen ›verloren‹ haben. Ratschläge mit dem Ziel, dass Eltern ihre ›verlorenen‹ Kinder retten oder entführen wollen, führen eher dazu, die Notlage der Eltern zu vergrößern, als produktives Verständnis für die Situation und deren bewusste und unbewusste Entstehungsbedingungen zu eröffnen. Ein wirklicher Dialog mit den ›verlorenen‹ Söhnen und Töchtern kann auf diese Weise kaum entstehen. Die teilweise mühsam erarbeiteten und erstrittenen Grundlinien des interreligiösen Dialogs sollten auch im neureligiösen Bereich der Seelsorge Anwendung finden; wenn es darum geht, dass Seelsorge theologisches Profil zeigt, dann hier im besonderen Maße durch den Einschluss interreligiöser Semantik und Grammatik. Dialog aber hat auch in diesem Feld zur Voraussetzung, den Pluralismus der Religionen und die prinzipielle persönliche Wahlfreiheit in Sachen Religion zu akzeptieren – und somit die Tatsache, dass die eigenen Kinder von solcher Wahlfreiheit Gebrauch gemacht haben. Im günstigen Falle gelingt es, im Erkennen von Parallelen zwischen der eigenen und der neuen Religiosität intellektuelle und emotionale Grenzen zu überschreiten. Jedenfalls ist nichts gewonnen, wenn Angst, Zweifel, Selbstvorwürfe oder Wut der Mitglieder und Ex-Mitglieder geschürt werden. Zielperspektive der Seelsorge sollte hier die Förderung einer positiven, integrierenden Haltung gegenüber den gegenwärtigen bzw. der Vergangenheit angehörenden religiösen Erfahrungen in der neureligiösen Gruppe sein:

38 J.A. Saliba, *Understanding New Religious Movements*, a.a.O. (Anm. 36), S. 210.

»The counselor should skillfully steer (1) members of new religions to reflect upon and assess their faith commitments without fear of being threatened; and (2) ex-cult members to reach insightful and profitable appraisal of their past experiences, rather than indulge in morose recollections of their foolish mistakes and in angry tirades against their former spiritual guides or gurus. Moreover, counselors should not participate in, much less initiate, attacks – verbal or otherwise – against fringe religions, no matter how reprehensible their behavior might appear to be«<sup>39</sup>.

Daran kann eine Konzeption von Seelsorge anschließen, die im oben skizzierten Modell das Entstehen neureligiöser und fundamentalistischer Orientierungen als lebensgeschichtliches *Revival* früherer religiöser Entwicklungsstadien und religiöser Stile deutet. Denn in der euphorischen Überhöhung oder Verabsolutierung früherer Orientierungen, wie wir sie in »klassischen« Konversionserzählungen vorfinden, wird die stilbruchartige Prävalenz dieser Orientierungen ebenso wenig biografisch integriert wie in wütender Distanzierung oder (auto-)aggressiven Ausgrenzungsanstrengungen. Zielperspektive von Seelsorge wäre darum, dass diese *Revivals* und Regressionen und deren Entstehungsbedingungen einseitig und nachvollziehbar werden und dass diese eher positiv gewürdigt und als Entwicklungschancen integriert – und dies heißt zunächst und insbesondere: dass sie erzählt werden können. Dass dies stattfindet, erscheint besonders im Blick auf Sarah von großer Bedeutung. Ja, man kann das gesamte Interview mit Sarah (und vielen anderen *Interviewees*) unter diesem Aspekt noch einmal neu lesen: Die Lebensgeschichte und dabei besonders die widerspenstigen Dimensionen und Erfahrungen werden in einer lebensgeschichtlichen Erzählung erinnert und in einen narrativen Zusammenhang gebracht. In der Seelsorge und besonders in der Therapie wird damit und daran im Detail gearbeitet.

#### 4.2 Seelsorge, heilsames Erzählen und die Bearbeitung von Lebens-themen, *Revival* und Regression

Für die Frage der psychotherapeutischen Intervention, psychosozialen Beratung und die Frage der Seelsorge – und ich beschränke mich hier weiterhin auf die Ratsuchenden, die sich im Ausstiegsprozess befinden oder einen Ausstieg hinter sich haben – ist besonders eines der Ergebnisse unserer empirischen Untersuchung bedeutsam: dass für die Affinität zu neureligiösen und fundamentalistischen Gruppierungen Lebens-themen verantwortlich sind. Ist einerseits die Bindung an eine Gemeinschaft meist mit der unproduktiven Stilllegung der Lebens-themen verbunden, kann andererseits der Ausstieg der Anfang einer produktiven biografischen Wende sein. Die Lebensthematik kann schließlich und endlich bearbeitet werden. Somit lässt sich das Projekt von Therapie, Beratung und Seelsorge genauer bestimmen: Es geht um die Bearbeitung der unbearbeiteten, weil

stillgelegten Lebensthemen. Diese tiefer liegende Ebene zu erreichen ist das primäre Ziel, das bei aller Aufarbeitung von Erfahrungen, Traumatisierungen, aufgetauter Wut, Selbstvorwürfen und Selbstzweifeln nicht aus dem Auge zu verlieren ist.

An die von Saliba entworfene Perspektive anschließend, aber dergestalt an einem entscheidenden Punkt weiterführend, kann Seelsorge an Aussteigern aus fundamentalistischen und neureligiösen Gruppierungen folgendermaßen charakterisiert werden: Wenn man Seelsorge als Hilfe zu narrativer Integration sperriger, widerspenstiger und zuweilen unheilvoller lebensgeschichtlicher Erfahrungen und Episoden versteht, dann bedeutet dies im Blick auf fundamentalistische und neureligiöse Aussteiger, dass auch jene sperrigen lebensgeschichtlichen Episoden, etwa die damalige Konversion und ihre Folgen, in einfühldem, selbstverstehendem und zuweilen selbstironischem<sup>40</sup> Stil erzählt werden können und nicht von Selbstverachtung und wütender Beschuldigung eingefärbt bleiben müssen<sup>41</sup>. Seelsorge an (Ex-) Mitgliedern neureligiöser Gruppierungen kann in diesem Sinne als »heilsames Erzählen«<sup>42</sup> profiliert werden.

Dies ist nun von besonderer Bedeutung für den Umgang mit den Orientierungen eines instrumentell-reziproken oder »do-ut-des«-Stils sowie eines subjektiven Stils, die als *Revival* die Charakteristika des neureligiös-fundamentalistischen Stil-Bruchs ausmachen. Diese Orientierungen haben ihre Macht und Übermacht verloren, sobald sie erzählt werden können – als Episoden oder Phasen, die zur eigenen Lebensgeschichte gehören, aber Vergangenheit sind. Dementsprechende »Erzähl-Übungen« in der Seelsorge sind die zuweilen schmerzhaften, aber heilsamen Wege der Zähmung des Widerspenstigen; denn sie erfolgen in dem Stil (mutuell,

40 Pointiert könnte man mit Rühmkorf wünschen, dass auch im Blick auf die von Aussteigern nicht selten als Katastrophe empfundenen neureligiösen Episoden es darum geht, eine als traurige erlebte Geschichte als lustige weiterzuerzählen. Oder auch mit Verweis auf Bergers »erlösendes Lachen« (P.L. Berger, *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, New York/Berlin 1997) kann die Bedeutung des Ironischen als Einbruch von Transzendenz und einer eschatologischen Perspektive verdeutlicht werden, die auch für die zunächst schweren und bittersten Geschichten, die zuweilen in der Seelsorge erzählt werden, eine Lösungsperspektive aufzeigt.

41 Vgl. dazu auch den anregenden Ansatz von Gina Schilber und Christoph Morgenthaler, »Gott und die Wut«, in: *WzM* 52, 2000, S. 78–94; vgl. auch den Buchbeitrag von G. Schilber, *Kreativ-emanzipierende Seelsorge. Konzepte der intermedialen Kunsttherapien und der feministischen Hermeneutik als Herausforderung für die kirchliche Praxis*, Stuttgart 1999), die eine Kurzzeitberatung mit Einschluss von systemischen, kunsttherapeutischen und feministischen Orientierungen eine Perspektive des Umschreibens und Umerzählens im Seelsorgeprozess beschreibt, die die Wut der Ratsuchenden nicht ausklammert, sondern in den Prozess mit hinein nimmt.

42 H. Streib, *Heilsames Erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge*, in: *WzM* 48, 1996, S. 30–44. URL: <http://www.tgkn.uni-bielefeld.de/hstreib/literatur/Erzähl.htm>.

individuiert oder dialogisch), der für die Ratsuchenden lebensgeschichtlich *up-to-date* ist.

Entsprechendes ist im Blick auf die Interpretation fundamentalistischer und neureligiöser Präferenzen als Regression zu sagen: Sowenig es darum gehen kann, die Wut und Aggression auf die eigene Regression zu verstärken (wie im *exit counseling*), kann es auch darum nicht gehen, die meist mit Scham und Wut erinnerte Regression vergessen zu machen oder herunterzuspielen. Vielmehr geht es darum, gemeinsam jene Lebensthemen auszugraben und zu erinnern, die hinter den regressiven Bedürfnissen stehen und – selbst nach jahrelangem ›Ausleben‹ in der ›passenden‹ Gruppe – immer noch auf Bearbeitung warten.

Die potenzielle Heilsamkeit und die Entwicklungschancen der neureligiös-fundamentalistischen Regression, von der oben die Rede war, ist nun auch im Blick auf Therapie, Beratung und Seelsorge wichtig, um die für die rat- und hilfeschuchenden (Ex-) Mitglieder bereits greifbaren oder realisierten progressiven Entwicklungsmöglichkeiten nicht zu verkennen, sondern diese zu verstärken. Denn es gehört zur Praxis der helfenden Beziehung, Prozesse der Regression und ihrer Bearbeitung zu begleiten – sei es als Begleitung des Wiederaufsuchens von psychohistorisch früheren Erfahrungen im seelsorglichen Gespräch<sup>43</sup> oder als therapeutische oder psychoanalytische Beziehung, in der Regression zur Arbeitsweise gehört und, wenn wir Balint folgen, darauf zu achten ist, dass maligne Formen ausgeschlossen und gutartige Formen gesichert und entwickelt werden. Hoffnung und Ziel von Seelsorge an Ex-Mitgliedern fundamentalistisch-neureligiöser Gruppen wäre es, dass nach allem mühevollen und schmerzhaften Erinnern und Durcharbeiten von Regression und *Revival* sich Menschen aus der seelsorgerischen Beziehung verabschieden können, die neue Ich-Stärke, neue Ich-Integrität und eine neue retrospektive Interpretation gefunden haben, die die benignen Dimensionen der fundamentalistisch-neureligiösen Regression verstärkt und, jedenfalls in Ansätzen, diese als ›Regression im Dienste des Ich‹ versteht bzw. ›um-erzählt‹.

#### 4.3 Ausblick: typenspezifische Selbstheilungskräfte?

Der Fall ›Thomas‹ ist für das generelle Bild von neureligiös-fundamentalistischer Mitgliedschaft, aber auch für eine zeitgemäße Konzeption von Seelsorge und Beratung im neureligiös-fundamentalistischen Umfeld darum von Bedeutung, weil – zur Verblüffung oder Enttäuschung antikultistischer Erwartung – in seinem Lebensweg durch verschiedene neureligiöse, fundamentalistische und Psycho-Szenen ein Charakteristikum der ›Sektenmitgliedschaft‹ gänzlich fehlt: Thomas erleidet keine psychischen Beschädigungen, sondern hat sich »überall ein Pünktchen

43 Vgl. dazu auch die Empfehlung Fowlers a.a.O. (Anm. 28), frühere Stufen »wieder zu besuchen«, um in der Glaubensentwicklung weiterzuschreiten, was er besonders am Fall ›Mary‹ expliziert.

rausgezogen« und ist dabei gewachsen, ausgeglichener und lebenszufriedener geworden.

Der akkumulative Häretiker hat dabei offenkundig seine Lebensthematik schrittweise bearbeiten können. Daraus könnte man im Kontrast zu den oben ausgebreiteten Überlegungen zur Seelsorge vermuten, dass Thomas eigentlich nichts ›fehlt‹ und er an keiner Stelle Bedarf an therapeutischer, psychosozialer oder seelsorglicher Intervention hatte – und *exit counseling* gänzlich deplaziert gewesen wäre. Doch geht aus der sorgfältigen Rekonstruktion seines neureligiösen Globetrotts auch dies hervor: Thomas nimmt seine Lebensthemen von einem Gruppen-Aufenthalt in den nächsten mit. Daher kann man mutmaßen, dass an einigen Wendepunkten seines Biografieverlaufs ihm in einer seelsorglichen oder therapeutischen Intervention möglicherweise weitere Wiederholungen erspart geblieben wären. Thomas hatte das Glück oder die Disposition, akkumulativ-häretisch und zugleich produktiv und transformatorisch damit umzugehen und eine für ihn tragbare Lösung zu finden.

Die selbsttätigen Transformationsprozesse bei Thomas können als Hinweis darauf genommen werden, dass es biografische Entwicklungschancen gibt, die in der Seelsorge nicht übersehen werden dürfen, weil an diese angeknüpft werden kann. Es ist mit Selbstheilungskräften zu rechnen, die gelegentlich eine therapeutische, beraterische oder seelsorgliche Intervention wenn auch nicht überflüssig erscheinen lassen – und das wäre nicht die schlechteste Variante! –, so doch andere Vorzeichen setzen. Wenn dies auch längst nicht auf alle Fälle zutrifft, sondern eher für die *social experimenters*, die akkumulativen Häretiker, so sollte sich eine Seelsorge, die der religiösen Lage in einem neuen Jahrtausend gerecht werden will, auch auf diesen neuen Typ im Ensemble neureligiös-fundamentalistischer Biografieverläufe einstellen.