

Massimo Introvigne

Schluß mit den Sekten!

**Die Kontroverse über »Sekten« und
neue religiöse Bewegungen in Europa**

**Herausgegeben und eingeleitet
von Hubert Seiwert**



diagonal-Verlag Marburg 1998

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Introvigne, Massimo:
Schluß mit den Sekten! : die Kontroverse über "Sekten"
und neue religiöse Bewegungen in Europa / Massimo
Introvigne. Hrsg. und eingeleitet von Hubert Seiwert. -
Marburg: Diagonal-Verl., 1998
ISBN 3-927165-50-6

© für deutschsprachige Ausgaben 1998 by diagonal-Verlag,
Alte Kasseler Str. 43, D-35039 Marburg.
Deutsche Übersetzung der Aufsätze von Massimo Introvigne durch
CESNUR International.
Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck oder sonstige Vervielfältigung,
auch auszugsweise, einschließlich Eingabe in elektronische Daten-
verarbeitungssysteme, nur mit Genehmigung des Verlages.

Satz: diagonal-Verlag Marburg
Druck: Difo-Druck Bamberg

ISBN 3-927165-50-6

Inhalt

Vorwort	7
Hubert Seiwert	
<i>Einleitung: Das »Sektenproblem«</i> Öffentliche Meinung, Wissenschaftler und der Staat	9
Massimo Introvigne	
<i>Sekten und Verfolgungsrecht: Hintergründe eines Disputs</i>	39
Massimo Introvigne	
<i>Das Phantom der Freiheit</i>	98

Vorwort

Das Thema »Sekten« taucht seit vielen Jahren mit einer gewissen Regelmäßigkeit in den Schlagzeilen der Zeitungen auf. Dies ist keine spezifisch deutsche Erscheinung, sondern betrifft nahezu alle europäischen Länder. Die Beunruhigung der Bevölkerung über die von »Sekten« vermeintlich oder tatsächlich ausgehenden Gefahren hat dazu geführt, daß in einer Reihe von Staaten sich die Parlamente im Rahmen von Enquête-Kommissionen mit diesem Problem befaßt haben oder noch befragen. Dies macht deutlich, daß neben der Beunruhigung über die Aktivitäten von »Sekten« ein hohes Maß an Unsicherheit und Unkenntnis ein gemeinsamer Zug der Sektendiskussion in Europa ist. Dabei ist es jedoch keineswegs so, daß keine oder nur wenige wissenschaftliche Erkenntnisse über umgangssprachlich als »Sekten« bezeichnete neue Religionen und religiöse Minderheiten vorlägen. Es gibt eine umfangreiche wissenschaftliche Literatur, die freilich in der öffentlichen Diskussion nur selten zur Kenntnis genommen wird. Deutschland allerdings ist hinsichtlich der wissenschaftlichen Erforschung von neuen religiösen Bewegungen ein Entwicklungsland. Während vor allem in Nordamerika und Großbritannien seit Jahrzehnten intensive Forschung auf diesem Gebiet betrieben wird, scheint in Deutschland bisher nur geringes Interesse an wissenschaftlichen Untersuchungen zu bestehen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wird das Thema von Religionswissenschaftlern und Soziologen allenfalls am Rande behandelt, und diejenigen Wissenschaftler, die sich damit befassen, müssen erleben, daß ihre Arbeiten von der Öffentlichkeit und staatlichen Stellen entweder ignoriert oder angegriffen werden, weil die Ergebnisse vielfach nicht dem in der Öffentlichkeit gepflegten Bild entsprechen.

Bei einem Thema wie diesem, das in starkem Maße die Gemüter erregt und selbst Parlamente beschäftigt, ist es wichtig, daß die öffentliche Diskussion und politischen Entscheidungsprozesse auch die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung berücksichtigen. In vielen Ländern, darunter Deutschland und Frankreich, stützt sich die öffentliche und politische Meinungsbildung nahezu ausschließlich auf die Informationen und Interpretationen von Experten, die auch nach

ihrem eigenen Selbstverständnis nicht um wissenschaftliche Objektivität bemühte Forschung betreiben, sondern sich der Auseinandersetzung mit und teilweise auch der Bekämpfung von Sekten widmen. Das Recht zu einer solchen Opposition zu neuen religiösen Bewegungen kann niemandem bestritten werden. Gleichwohl muß eingeräumt werden, daß die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit besteht, wenn die Öffentlichkeit und Politik sich in erster Linie an der Sichtweise erklärter Sektengegner orientieren.

Zu welch gravierenden Fehleinschätzungen es dabei kommen kann, wird an dem Sektenbericht der französischen Enquête-Kommission über Sekten in Frankreich deutlich, der Anfang 1996 veröffentlicht wurde. Die wissenschaftliche Kritik an diesem Bericht war der Anlaß für die Herausgabe dieses Buches. Da die Kontroverse über Sekten und neue Religionen in den meisten europäischen Ländern strukturell ähnlich ist, ist es auch für deutsche Beobachter nützlich, die Kritik an dem französischen Sektenbericht zu kennen. In diesem Band wird deshalb in deutscher Übersetzung eine leicht aktualisierte Version eines in Französisch veröffentlichten Beitrages von Massimo Introvigne abgedruckt. In einem weiteren kurzen Beitrag von Prof. Introvigne werden einige methodische und erkenntnistheoretische Probleme im Zusammenhang mit der Analyse des »Sektenproblems« dargelegt. Es soll damit ein Eindruck von der Schwierigkeit vermittelt werden, rational und methodisch reflektiert mit einem Gegenstand umzugehen, der in der öffentlichen Diskussion zu meist holzschnittartig auf scheinbar eindeutige Strukturen reduziert wird.

In dem einleitenden Beitrag des Herausgebers wird versucht, einige gesellschaftliche Voraussetzungen der gegenwärtigen Sekten-debatte aufzuzeigen. Dabei geht es auch um die Rolle von Wissenschaftlern in diesem Konflikt und schließlich um die Frage, wie der Staat mit dem »Sektenproblem« umgehen kann.

Hubert Seiwert

Hubert Seiwert

Einleitung: Das »Sektenproblem«

Öffentliche Meinung, Wissenschaftler und der Staat

Am 10. Januar 1996 veröffentlichte die französische Nationalversammlung den Bericht einer Enquête-Kommission über Sekten in Frankreich.¹ Es war dies nicht der erste Bericht eines Parlaments zum Phänomen neuer Religionen und religiöser Bewegungen in Europa. Bereits 1984 war dem niederländischen Parlament ein Bericht zum gleichen Thema vorgelegt worden, der allerdings kaum internationale Beachtung fand.² Im Unterschied zu ihren holländischen Kollegen, die zu dem Schluß gekommen waren, daß das Auftreten von »Sekten« keinen Anlaß zur Beunruhigung der Öffentlichkeit darstelle und deshalb auch keine staatlichen Maßnahmen gegen »Sekten« erforderlich seien, kamen die französischen Parlamentarier zu dem alarmierenden Befund, daß es sich bei den »Sekten« grundsätzlich um ein bedrohliches Phänomen handle, das sowohl für Individuen als auch für die Gesellschaft insgesamt eine Gefahr darstelle. Die öffentliche Reaktion auf den französischen Bericht war beträchtlich, nicht nur in Frankreich.³ Es meldeten sich unter anderem verschiedene Wissenschaftler zu Wort – Soziologen, Juristen, Religionswissenschaftler –, die den Bericht scharf kritisierten und ihm schwere methodische und sachliche Fehler vorwarfen. Im Juni 1996 erschien ein von Massimo Introvigne und Gordon Melton herausgegebener Band mit Beiträgen international renommierter Fachwissenschaftler, die sich kritisch mit dem französischen Parlamentsbericht aus-

1) *Les sectes en France* (Assemblée Nationale, *Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes*. Präsident: Alain Gest, Berichterstatter: Jacques Guyard, Paris 1996).

2) *Onderzoek betreffende sekten*. Tweede Kamer der Staten-Generaal, Vergadejaar 1983-1984, 16635, nr. 4.

3) Vgl. Hubert Seiwert, »Wie weit reicht die Religionsfreiheit? Der Guyard-Bericht und die Sekten-Debatte in Frankreich«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. September 1996, Nr. 211, 13.

einandersetzen.⁴ Die Wissenschaftler warfen dem Bericht gravierende methodische Mängel und sachliche Fehler vor. Es werde einseitig und unreflektiert die Sicht bestimmter privater Interessengruppen von engagierten Sektengegnern übernommen, während die reichhaltige wissenschaftliche Literatur mit ihren differenzierenden Analysen völlig ignoriert werde.

Mit dieser gemeinsamen Aktion schalteten sich zum ersten Mal führende europäische und nordamerikanische Religionsforscher, von denen sich einige seit Jahrzehnten mit der Erforschung von Sekten und neuen Religionen befassen, massiv in eine politische Diskussion ein. Wenngleich der unmittelbare Anlaß für diese Stellungnahme der französische Sektenbericht war, geht ihre Bedeutung weit über Frankreich hinaus. Denn die öffentliche Diskussion über Sekten und die Forderung nach staatlichen Maßnahmen gegen Sekten sind nicht auf Frankreich beschränkt, sondern ein internationales Phänomen. Inzwischen hat das belgische Parlament einen wesentlich umfangreicheren und politisch weitergehenden Bericht über Sekten vorgelegt.⁵ In Rußland hat die Duma im Juni 1997 ein Religionsgesetz verabschiedet, das die Rechte neuer Religionen deutlich einschränkt. In Deutschland hat der Bundestag 1996 eine Enquête-Kommission über »sogenannte Sekten und Psychogruppen« eingesetzt, und auch das europäische Parlament befaßt sich mit dem »Sektenproblem«. Gemeinsam ist diesen politischen Maßnahmen, daß sich in ihnen Ängste und Befürchtungen widerspiegeln, die in der Öffentlichkeit weit verbreitet und – wie bei Ängsten nicht anders zu erwarten – nicht frei von irrationalen Zügen sind. Dies bedeutet indes nicht, daß die Ängste jeder rationalen Grundlage entbehrten. Kein ernsthafter

4) Massimo Introvigne; Gordon Melton (Hg.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris 1996.

5) Chambre des Représentants de Belgique – 313 / 7 – 95 / 96, Session ordinaire 1996-1997, 28. Avril 1997, *Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger qu'elles représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge*. Rapport fait au nom de la commission d'enquête par MM. Duquesne et Willem, 2 Bde., Bruxelles 1997. – Neben dem o. g. niederländischen Parlamentsbericht aus dem Jahre 1984 liegt auch ein Bericht der spanischen Cortes aus dem Jahre 1989 vor (*Boletín Oficial de las Cortes Generales, Congreso de los Diputados*, III Legislatura, Serie E, Num. 174). In der Schweiz wurde durch den Kanton Genf ebenfalls ein offizieller Sektenbericht herausgegeben (*Audit sur les dérives sectaires. Rapport du groupe d'experts genevois*, Genève 1997).

Beobachter wird verkennen, daß im Zusammenhang mit den als »Sekten« apostrophierten neuen religiösen Bewegungen in Einzelfällen beunruhigende, mitunter sogar kriminelle Erscheinungen zu beobachten sind. Andererseits ist aber auch unverkennbar, daß mit dem abwertenden Begriff »Sekte« in der öffentlichen Diskussion alle möglichen Formen von Religion diskriminiert werden, die außerhalb oder am Rande des konventionellen Christentums der großen Kirchen stehen. Dies fördert die Tendenz, möglicherweise berechnete Kritik an einzelnen neuen Religionen oder ihren Vertretern undifferenziert auf die Gesamtheit nicht konventioneller Religionen zu übertragen und in diesen Religionen generell eine Gefahr zu sehen. Es ist diese Tendenz, ohne genaue Prüfung des Einzelfalls neue Religionen pauschal als schädlich für die Gesellschaft wie für den einzelnen anzusehen, die die Kritiker dem französischen Sektenbericht vorwerfen.

Der vorliegende, die beiden Artikel von Massimo Introvigne einleitende Beitrag gibt einige Erläuterungen zur gesellschaftlichen Kontroverse um »Sekten«, die sich auch auf die Situation in Deutschland beziehen. Dabei geht es um die gesellschaftliche Wahrnehmung von »Sekten«, um die Rolle von Wissenschaftlern bei der gesellschaftlichen Auseinandersetzung und schließlich um die Frage, was der Staat zur Lösung des »Sektenproblems« tun kann.

Sektenkontroversen

Es erübrigt sich hier, etymologische oder wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen zum Wort *Sekte* anzustellen. Der alltagssprachliche Gebrauch des Wortes kümmert sich nicht um die Etymologie oder um wissenschaftliche Definitionsversuche. Unzweifelhaft ist, daß »Sekte« in der Alltagssprache ein Begriff mit negativem Beigeschmack ist,⁶ unzweifelhaft auch, daß damit in erster Linie religiöse Gemeinschaften bezeichnet werden. Es ist auch offensichtlich, daß sich keine Religionsgemeinschaft selbst als »Sekte« bezeichnet. »Sekten« sind immer

6) Der französische Sektenbericht belegt dies in ungewöhnlicher Deutlichkeit, indem der Begriff *secte* ausschließlich durch (moralisch) negative Attribute definiert wird (*Les sectes en France...*, 12 f.).

nur andere.⁷ Dem Begriff haftet somit nicht nur etwas Negatives an, sondern auch etwas Ausgrenzendes. Als »Sekten« – so kann man den umgangssprachlichen Gebrauch bestimmen – werden religiöse Gemeinschaften bezeichnet, von denen man sich abgrenzt, die ausgegrenzt werden. Das Moment der Grenzziehung, der Abgrenzung ist also durchaus nicht nur bei den »Sekten« selbst zu beobachten, von denen sich einige scharf gegen ihre gesellschaftliche und insbesondere religiöse Umwelt abgrenzen, sondern ebenso auch auf seiten der Gesellschaft⁸, die bestimmte religiöse oder weltanschauliche Minderheiten als »Sekten« bezeichnet und damit ausgrenzt.

Der Mechanismus der Ausgrenzung mittels des Etiketts »Sekte« läßt sich beispielhaft anhand der bundesdeutschen Sektendiskussion illustrieren. Pfarrer Friedrich-Wilhelm Haack, der Anfang der 70er Jahre zum ersten Mal eine breitere Öffentlichkeit auf das Phänomen neuer religiöser Bewegungen aufmerksam gemacht hat, wählte zur Bezeichnung dieser Bewegungen den Sammelbegriff »neue Jugendreligionen«.⁹ In der öffentlichen Diskussion wurde diese Terminologie jedoch bald verändert. Statt von »Jugendreligionen« wurde von »Jugendsekten« geredet und schließlich einfach von »Sekten«, nachdem bemerkt worden war, daß es sich bei den Mitgliedern keineswegs überwiegend um Jugendliche handelt. Wäre man konsequent Haacks Terminologie gefolgt, dann wären aus den »neuen Jugendreligionen« einfach »neue Religionen« geworden, und dies ist auch der wissenschaftliche Sprachgebrauch.¹⁰ Dieser wertfreie Begriff »neue Religionen« wird freilich von engagierten Sektenkritikern vermieden, wenn nicht abgelehnt, ganz offensichtlich, weil er nicht wie »Sekten«

7) Das war nicht immer so. Im Altertum und im Mittelalter wurde *secta* wertneutral im Sinne von »Gefolgschaft« oder »Glaubensgemeinschaft« gebraucht, so daß auch das (katholische) Christentum als *secta christiana* bezeichnet werden konnte. Vgl. Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zu Reformation*, Göttingen 1986.

8) Korrekterweise müßte man statt von »Gesellschaft« von der »sozialen Umwelt« der religiösen Minderheiten sprechen, die ja Teil der Gesellschaft (im soziologischen Sinn) sind. Da die soziale Umwelt durch den Gebrauch des Begriffs *Sekte* diese Gemeinschaften jedoch ausgrenzt, wird alltagssprachlich ein Gegensatz von »Sekten« und »Gesellschaft« konstituiert. In diesem alltagssprachlichen Sinn wird »Gesellschaft« hier und im folgenden gebraucht.

9) Friedrich-Wilhelm Haack, *Die neuen Jugendreligionen*, München 1974.

10) Neben »neue Religionen« hat sich vor allem in der Soziologie auch der Terminus »neue religiöse Bewegungen« eingebürgert.

bereits begrifflich eine Abwertung und Ausgrenzung zum Ausdruck bringt.

Haacks Publikationen gaben den Anstoß dazu, daß das Auftreten von neuen religiösen Bewegungen in der Öffentlichkeit überhaupt wahrgenommen und schließlich als Problem definiert wurde. Die Kritik und Warnungen betrafen zunächst nur eine sehr begrenzte Zahl neuer Religionen, die sämtlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg, oft erst Ende der sechziger Jahre entstanden oder nach Deutschland gebracht worden waren. Einige, wie Scientology oder die Vereinigungskirche, sind auch heute noch häufig Gegenstand öffentlicher Beunruhigung; andere, wie die Divine Light Mission oder die Kinder Gottes, sind inzwischen in Deutschland fast völlig von der Bildfläche verschwunden – wenngleich letztere auch in der deutschen Anti-Sekten-Literatur als Phantom weiterexistieren. Es ist im historischen Rückblick bemerkenswert, daß die Mehrzahl der religiösen Minderheiten, die bereits in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in Deutschland bestanden und als »klassische Sekten« angesehen werden können – etwa die Zeugen Jehovas, die Neupostolische Kirche und die Mormonen –, bis zum Beginn der 90er Jahre kaum Gegenstand öffentlicher Kritik war. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen erfolgte allenfalls im Rahmen kirchlicher Apologetik und wurde von den Medien nicht aufgegriffen. Erst in den letzten Jahren sind insbesondere die Zeugen Jehovas und die Neupostolische Kirche, gelegentlich auch die Mormonen und einige Freikirchen in der öffentlichen Diskussion wieder als »Sekten« wahrgenommen und mit entsprechend negativen Assoziationen versehen worden. Vor allem einige Freikirchen beobachten diese Entwicklung mit Beunruhigung, weil sie aufgrund eigener historischer Erfahrung die mit dem Sektenbegriff verbundenen Ausgrenzungstendenzen nur zu genau kennen.¹¹

Religionsgemeinschaften wie die Methodisten, Baptisten oder die Heilsarmee, die heute in Deutschland als Freikirchen einen zumindest respektierten Status genießen, waren im 19. Jahrhundert als »Sekten« häufig Angriffen ausgesetzt, insbesondere von protestantischen Apologeten. Tatsächlich treffen auf diese Gemeinschaften viele

11) Siehe z. B. »Empörung über eine Bundestags-Enquete-Kommission: Freikirchen: In der Sekten-Ecke«, in: *IDEA-Spektrum*, Nr. 18/1997.

der Merkmale zu, die als »typisch« für Sekten dargestellt werden: die Überzeugung, daß die eigene Religion Konsequenzen für das alltägliche Leben haben müsse und daß diese Konsequenzen in den tradierten Volkskirchen nicht hinlänglich verwirklicht würden. Damit im Zusammenhang stand zumindest im letzten Jahrhundert eine aktive Mission mit dem Ziel, anderen Menschen den Weg zum – nach eigenem Verständnis – rechten christlichen Leben aufzuzeigen. Andere Merkmale, wie etwa ein intensives Gemeindeleben und enge Gruppenbindung, ließen sich hinzufügen. Zu den Gemeinsamkeiten mit heutigen »Sekten« gehört aber auch, daß sie in der Anfangszeit auf starke Ablehnung ihrer Umwelt stießen und gesellschaftlich ausgegrenzt wurden. Erich Geldbach hat die gegen Methodisten und Baptisten im 19. Jahrhundert vorgebrachten Polemiken in einer gut dokumentierten Studie untersucht.¹² Dabei fällt auf, daß die Argumente teilweise bis ins Detail jenen gleichen, die heute gegen neue religiöse Bewegungen vorgebracht werden. Die heutige Sektendiskussion steht also in einer historischen Kontinuität, auch wenn das Auftreten neuer, vormals unbekannter Religionen den Eindruck erweckt, hier sei eine durch den weltanschaulichen Pluralismus der Postmoderne bedingte neue Problemkonstellation entstanden.

In der Tat können die Kritik und die Bekämpfung abweichender Formen von Religiosität weniger als eine postmoderne denn als eine vormoderne gesellschaftliche Reaktion angesehen werden. Religiöse und damit weltanschauliche Homogenität war das Ideal, wenn auch nicht unbedingt die Realität, der mittelalterlichen und neuzeitlichen europäischen Gesellschaften. Selbst nach der Reformation behielt dieses Ideal weitgehend seine Gültigkeit. Nicht wenige neue religiöse Bewegungen, christliche »Sekten«, konnten sich dem religiösen Konformitätsdruck nur durch Auswanderung entziehen. Daß die Wahrnehmung aller Bürgerrechte unabhängig vom religiösen Bekenntnis des einzelnen möglich sein sollte, ist ein Rechtsgrundsatz, der erstmals in der amerikanischen Verfassung festgeschrieben wurde.

12) Erich Geldbach, »Religiöse Polemiken gegen »neue Religionen« im Deutschland des 19. Jahrhunderts«, in: Johannes Neumann; Michael W. Fischer (Hg.), *Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M.; New York 1987, 170-197.

Das gesellschaftliche Bedürfnis nach religiöser Homogenität ist in vormodernen Gesellschaften des europäischen Typs leicht erklärbar. Soziologische Theoretiker von Durkheim über Parsons bis Luhmann haben darauf verwiesen, daß in traditionellen Gesellschaften in erster Linie der Religion die Aufgabe zukomme, die grundlegenden Werte und Normen der Gesellschaft zu bestimmen und zu legitimieren. Religiöse Abweichung bedeutet unter diesen Umständen immer auch eine Distanzierung von für alle verbindlichen gesellschaftlichen Normen und gefährdet so die Integration der Gesellschaft. Dies erklärt die geringe Toleranz gegen religiöse Dissidenten. In modernen Gesellschaften dagegen verliere Religion weitgehend ihre Funktion als Medium der Legitimation und sozialen Integration. Legitimität werde durch die rechtliche Ordnung der Staatsverfassung, Integration durch die funktionale Interdependenz der sozialen Teilsysteme gewährleistet. Religiöser Glaube werde unter diesen Bedingungen zunehmend zu einer Privatsache, so daß in modernen Gesellschaften weite Spielräume der individuellen religiösen Orientierung bestünden. Religiöse Abweichung werde so gewissermaßen zur Regel, sei aber für die Gesellschaft unproblematisch.¹³

Selbst wenn man – wie ich – dieser Interpretation der Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften nicht in allen Punkten zustimmt, muß man einräumen, daß die Intensität, mit der gegenwärtig in Europa neue Religionen als gesellschaftliches Problem wahrgenommen werden, erstaunlich ist. Die meisten europäischen Staaten gelten als in hohem Maße säkularisiert, und das öffentliche Interesse an Religionen hält sich üblicherweise in Grenzen. Gleichwohl befassen sich Parlamente in zahlreichen Staaten mit »Sekten«, d. h. mit religiösen Minderheiten. Und anders, als man es mit Blick auf die modernen Verfassungstraditionen und historischen Erfahrungen erwarten müßte, geht es dabei nicht etwa um die Frage, wie die Rechte dieser Minderheiten geschützt werden können, sondern darum, wie den von diesen Minderheiten ausgehenden Gefahren begegnet werden könne. Es ist dies eine Konstellation, die in vormodernen Gesellschaften nicht verwundern würde, im Falle moderner Gesellschaften aber schwer zu erklären ist.

13) Vgl. dazu Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (1979), Freiburg 1992.

Es liegt nahe, eine Erklärung gewissermaßen hermeneutisch zu versuchen, indem auf das Selbstverständnis der Akteure verwiesen wird. Ein Großteil der Sektenkritiker würde zweifellos darauf insistieren, daß es bei dem »Sektenproblem« gar nicht um abweichende religiöse oder weltanschauliche Überzeugungen gehe, sondern um bestimmte verwerfliche oder unmoralische Handlungen der als »Sekten« gekennzeichneten religiösen Gruppierungen.

Gelegentlich wird auch auf Fälle vermuteter oder nachgewiesener krimineller Handlungen einzelner Organisationen oder Mitglieder verwiesen. Jedenfalls sei keinesfalls intendiert, religiöse Überzeugungen als solche zu diskriminieren, sondern allenfalls die aus diesen Überzeugungen resultierenden anstößigen Praktiken. Die durch die französische Enquête-Kommission zusammengestellten Merkmale von »Sekten« enthalten entsprechend keinen einzigen Verweis auf spezifische religiöse Überzeugungen.¹⁴ Im weiteren Verlauf des Berichtes wird freilich durchaus auch auf die religiösen und weltanschaulichen Inhalte einiger Bewegungen eingegangen.

Eine andere Form der Kritik an »Sekten« richtet sich explizit gegen die von diesen Gruppierungen vertretenen religiösen Überzeugungen. Sofern diese Kritik theologisch begründet ist, wie in manchen Publikationen und Äußerungen von Vertretern der großen Kirchen, spielt sie freilich in der öffentlichen Diskussion kaum eine Rolle. Häufig werden die religiösen Vorstellungen und Praktiken der »Sekten« jedoch nicht vom Standpunkt des »orthodoxen« Christentums aus beurteilt, sondern aus der Sicht eines aufgeklärten wissenschaftlichen Weltbildes. Vor diesem Hintergrund erscheint die Propagierung von religiösen Lehren, die im eklatanten Gegensatz zum wissenschaftlich begründeten Weltbild stehen, als bedenklicher Rückfall in vormoderne Denkformen religiöser Irrationalität.

Weltanschauliche und religiöse Konflikte sind in pluralistischen Gesellschaften nicht ungewöhnlich. Sie sind eine Folge der Konkurrenz um gesellschaftliche Anerkennung, wirtschaftliche Ressourcen und ideologischen Einfluß. Konkurrenz, nicht nur ökonomische Konkurrenz, ist ein wesentliches Element moderner Gesellschaften mit freiheitlicher Verfassung. Es ist auch normal, daß die verschiedenen

14) *Les sectes en France...*, 13.

Akteure bei der Verfolgung ihrer Interessen versuchen, Koalitionen mit anderen Interessengruppen einzugehen und nach Möglichkeit die politischen Entscheidungsträger im Sinne der eigenen Interessen zu beeinflussen. Deshalb ist es nicht verwunderlich und jedenfalls legitim, daß auch Gruppen, die – aus welchen Gründen auch immer – die Bekämpfung von »Sekten« zu ihren Zielen zählen, versuchen, sich staatliche Unterstützung bei der Verfolgung dieses Interesses zu verschaffen. Der Erfolg dieses Versuchs hängt wesentlich davon ab, ob es gelingt, die eigenen Interessen als gesamtgesellschaftliches Interesse darzustellen. Im Falle der Kritik an und der Bekämpfung von Sekten bedeutet dies deutlich zu machen, daß es dabei keineswegs nur um private Konflikte oder weltanschauliche Divergenzen gehe, sondern um eine Herausforderung für die gesamte Gesellschaft oder gar den Staat. Der Erfolg dieser Strategie läßt sich anschaulich in der Einsetzung von Enquête-Kommissionen der verschiedenen Parlamente erkennen, da ja Parlamente sich *per definitionem* nicht mit privaten, sondern öffentlichen Interessen befassen.

Ein ideologiekritisch gesonnener Betrachter könnte hier einwenden, daß die Wahrnehmung des »Sektenproblems« als eine Gefahr für die Gesellschaft ein typischer Fall von falschem Bewußtsein sei, weil ja in Wirklichkeit von den meisten religiösen Minderheiten, die als »Sekten« bezeichnet werden, keine Gefahr ausgehe – jedenfalls keine größere Gefahr als etwa von übertriebenem Fernsehkonsum oder zerrütteten Familien. Beides werde von der Gesellschaft toleriert, ohne daß Parlamentskommissionen sich mit dem Problem beschäftigten. Eine solche Betrachtungsweise verkennt jedoch, daß die Definition dessen, was als gesellschaftliches Problem anzusehen ist, nicht nach objektivierbaren Kriterien erfolgt, sondern durch gesellschaftliche Kommunikationsprozesse. Was als ein Problem anzusehen ist, wird gesellschaftlich ausgehandelt, und dabei kommen selbstverständlich auch die Interessen der Akteure zum Tragen. Politischer Einfluß hängt nicht zuletzt davon ab, ob es gelingt, durch Kommunikation die eigene Problemsicht gesellschaftlich zu vermitteln, also gesellschaftliche Probleme zu definieren.¹⁵

15) Auf den Konstruktcharakter gesellschaftlicher Problemdefinitionen im Zusammenhang mit »Jugendsekten« hat Siegert hingewiesen; Michael T. Siegert, »Neo-religiöse

Die Tatsache, daß »Sekten« ein Problem darstellen, ist eine soziale Realität, ein *fait social* im Sinne Durkheims. Diese Tatsache, nämlich die soziale Definition religiöser Minderheiten als Problem, ist für den soziologischen Betrachter wesentlich augenfälliger als etwa die Aktivitäten der religiösen Minderheiten selbst. Letztere sind bekanntlich nur mit erheblichem Aufwand überhaupt empirisch faßbar, während das Sektenproblem als Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit uns beinahe täglich in den Medien begegnet. Es ist deshalb erstaunlich, daß sich zumindest in Deutschland die sozialwissenschaftliche Forschung bislang kaum mit der Untersuchung dieses sozialen Phänomens befaßt hat.¹⁶ Immerhin ist es durchaus erklärungsbedürftig, daß in modernen und weitgehend säkularisierten Gesellschaften marginale Religionen zum Gegenstand gesellschaftlicher Kontroversen werden.

Soziologisch und sozialgeschichtlich ist es jedenfalls bemerkenswert, daß gegenwärtig in einer Reihe europäischer Staaten das Auftreten religiöser Minderheiten als ein wichtiges soziales Problem gilt, so wichtig, daß beträchtliche personale und finanzielle Ressourcen dafür bereitgestellt werden, dieses Problem zu behandeln. Bemerkenswert ist dies deshalb, weil man die von religiösen Minderheiten ausgehenden Gefahren sowohl unter quantitativen als auch unter qualitativen Gesichtspunkten als relativ unbedeutend bezeichnen müßte, würde man die gleichen Maßstäbe anlegen, mit der die Gefahrenträchtigkeit anderer sozialer Erscheinungen bewertet wird. Um ein Beispiel zu nennen: Die gesundheitlichen Risiken, die mit Hochleistungssport verbunden sind, sind ohne Zweifel deutlich besser dokumentierbar als etwa die gesundheitlichen Risiken von Meditation.

Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbildes?«, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 27 (1981), 403-419, hier: 405-407.

16) Zu den wenigen deutschsprachigen Arbeiten zählen die oben genannte Arbeit von Siegert sowie einige religionswissenschaftliche Dissertationen (z. B. Frank Usarski, *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln 1988; Albert Cornelius Scheffler, *»Jugendsekten« in Deutschland. Öffentliche Meinung und Wirklichkeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Frankfurt a. M. 1989.) Von der reichhaltigen angelsächsischen Literatur seien hier nur erwähnt J. Beckford: *Cult controversies: The societal response to new religious movements*, London 1985 und ders., »States, governments, and the management of controversial new religious movements«, in: *Secularization, rationalism and sectarianism. Essays in honour of Bryan R. Wilson*, ed. by Eileen Barker, James A. Beckford and Karel Dobbelaere, Oxford 1993, 125-144.

Gleichwohl geben die von Meditationspraktiken möglicherweise ausgehenden Risiken Anlaß, selbst in amtlichen Stellungnahmen vor diesen Praktiken zu warnen, während gleiches beim Leistungssport nicht der Fall ist. Die gesellschaftliche Sicht eines Problems ist nicht unmittelbar aus objektivierbaren Kriterien ableitbar.

Ich muß es hier bei dem Hinweis belassen, daß die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen es verdient, soziologisch genauer analysiert zu werden, und zwar nicht nur empirisch, sondern vor allem auch unter theoretischen Gesichtspunkten. Denn es steht zu vermuten, daß diese Kontroverse in mancher Hinsicht symptomatisch ist für latente religiöse und weltanschauliche Spannungen, die auf Verunsicherungen angesichts kaum noch steuerbarer ökonomischer und sozialer Wandlungsprozesse verweisen. Ohne Zweifel ist das Auftreten neuer Religionen Teil der neuen Unübersichtlichkeit und möglicherweise fühlen sich dadurch in besonderer Weise solche Zeitgenossen provoziert, deren Gewißheiten durch die gesellschaftlichen Veränderungen massiv in Frage gestellt wurden. Ich will diese Hypothese, die sich auf sehr subjektive Beobachtungen gründet, hier jedoch nicht weiter ausführen.¹⁷

Ich möchte im folgenden die Fragestellung etwas modifizieren und statt des gesellschaftlichen Konfliktes um neue religiöse Bewegungen die wissenschaftlichen Beobachter dieses Konfliktes ins Blickfeld nehmen. Der französische Sektenbericht bietet nämlich Anlaß zu einer Reflexion über die Rolle von Wissenschaftlern bei der gesellschaftlichen Behandlung des Sektenthemas. Denn es waren Wissenschaftler, die sich durch ihre Kritik an diesem Bericht selbst in die politische Auseinandersetzung einschalteten.

17) In diesem Kontext ist eine Bemerkung von Hans Maier erwähnenswert: »Überblickt man die Entwicklung der letzten Jahre, so ist es schon befremdlich, daß der Sektenvorwurf, vor allem der des Fanatismus, besonders häufig von sogenannten »linken« und fortschrittlichen Gruppierungen an neue geistliche Gemeinschaften gerichtet wird. Fehlt es da nicht manchmal am Verständnis für christliche Leidenschaft und Bereitschaft zu vollem Einsatz?« (Hans Maier, »Sekten in der Kirche? Es muß Platz sein für unterschiedliche Wege«, in: *Klerusblatt* 9/96, Nachdruck in *VISION 2000*, Nr. 1/97. Zitiert nach einem Ausdruck aus dem Internet.)

Wissenschaftler als Beobachter und Teilnehmer der Sektenkontroverse

Die von Introvigne und Melton herausgegebene Kritik des französischen Parlamentsberichtes dokumentiert eine Entwicklung der internationalen Sektendebatte, die sich seit langem abzeichnet: Wissenschaftler, deren Geschäft die Erforschung von neuen religiösen Bewegungen und zeitgenössischen Religionen ist, geraten aus der Rolle des außenstehenden Beobachters gesellschaftlicher Prozesse in die des Teilnehmers. Sie werden selbst zu Akteuren in gesellschaftlichen Prozessen, die Gegenstand ihrer Forschung sind. Natürlich ist damit nur eine Konstellation mit besonderer Deutlichkeit erkennbar, die in der sozialwissenschaftlichen Methodologie hinreichend bekannt ist, daß nämlich der Beobachter gleichzeitig Teil der beobachteten gesellschaftlichen Wirklichkeit ist.¹⁸ Der vorliegende Fall ist jedoch ein besonderer, weil der Grad der Involvierung von Wissenschaftlern in den Konflikt um Sekten ungewöhnlich ist. Nicht alle sind dabei so engagiert wie Massimo Introvigne in den hier abgedruckten Beiträgen. Aber selbst diejenigen, die keineswegs die politische Auseinandersetzung suchen, können sich ihr kaum entziehen. Es ist nämlich so, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit »Sekten« selbst schon eine politische Bedeutung besitzt. Wer neue religiöse Bewegungen wissenschaftlich untersucht, schaltet sich damit in einen politischen Prozeß ein, ob er es will oder nicht.

Dieser Zusammenhang wird verständlich, wenn wir uns erinnern, daß das Sektenproblem sozial definiert wird. Es ist das Ergebnis einer gesellschaftlichen Verständigung über die Wirklichkeit. Die Faktoren, die auf die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit einwirken,¹⁹ sind andere als die, die die *wissenschaftliche* Konstruktion

tion von Wirklichkeit bestimmen. In den Wissenschaften gelten methodische Regeln, die andere und erheblich höhere Ansprüche an die Begründung von Urteilen stellen als die alltägliche Kommunikation. Insbesondere wird von wissenschaftlichen Aussagen verlangt, daß sie einer empirischen Überprüfung standhalten. Bei der alltäglichen Verständigung über die Wirklichkeit genügt es dagegen, daß ein Konsens unter den Kommunikationsteilnehmern erzielt wird.

Die Wahrnehmung von »Sekten« oder religiösen Minderheiten ist ein Musterbeispiel dafür, daß wissenschaftliche und alltagsweltliche Wirklichkeitsauffassungen erheblich kollidieren können. So besteht im öffentlichen Diskurs ein weitgehender Konsens darin, daß »Sekten« typischerweise Methoden der »mentalen Destabilisation«²⁰ oder »Psychotechniken«²¹ anwenden, um Mitglieder an sich zu binden. Es gilt als gesichert, daß vor allem psychisch labile Menschen, etwa solche, die sich in Lebenskrisen befinden, Opfer der Anwerbungsversuche von »Sekten« werden. Solche Auffassungen lassen sich mit wissenschaftlichen Methoden jedoch nicht belegen. Wissenschaftler verweisen darauf, daß es eine Fehlannahme sei, daß es bestimmte »Psychotechniken« gebe, die es erlaubten, Menschen gegen ihren Willen von sich abhängig zu machen. Die Prozesse seien sehr vielschichtig, die Mitglieder seien keineswegs rein passive Opfer von »Manipulationen«, sondern aktive Teilnehmer an einer Interaktion.²² Wissenschaftlich läßt sich auch die Meinung, die Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen übe einen negativen Einfluß auf die psychische Gesundheit aus, nicht bestätigen.²³

20) »Déstabilisation mentale« wird im französischen Sektenbericht als erstes und wichtigstes Merkmal von »Sekten« genannt (*Les sectes en France...*, 13).

21) Dies ist die Terminologie der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages. Vgl. Deutscher Bundestag. Drucksache 13/8170 vom 7. Juli 1997, *Zwischenbericht der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«*, 28.

22) Dies wurde auch von den wissenschaftlichen Sachverständigen in der öffentlichen Anhörung zum Thema »Psychotechniken« der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages betont (*Zwischenbericht der Enquete-Kommission...*, 28 f.).

23) Empirische Untersuchungen haben gezeigt, daß die Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen durchaus positive Aspekte auf die psychische Gesundheit haben kann. Siehe z. B. Marc Galanter, »Psychological consequences of charismatic religious experience and meditation«, in: David Bromley; James T. Richardson (Hg.), *The brainwashing/deprogramming controversy: sociological, psychological, legal and historical perspectives*, New York; Toronto 1983, 194-199. Ein umfassender Überblick über die psychologischen Implikationen von Mitgliedschaften in neuen reli-

18) Zu dem Problem der Involvierung von Wissenschaftlern in gesellschaftliche Prozesse, insbesondere im Zusammenhang mit neuen religiösen Bewegungen, vgl. Liliane Voyé, »Le sociologue est aussi un acteur social«, in: *Religiologiques* 13 (printemps 96) *Questions d'éthiques en sciences des religions*; Françoise Champion; Martine Cohen, »Les sociologues et le problème des dites sectes. A propos du Colloque de l'Association Française de Sociologie Religieuse (5 et 6 février 1996) »Nouveaux Mouvements Religieux et logique sectaires«, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 96 (1996), octobre-décembre, 5-15.

19) Siehe dazu das inzwischen klassische Werk von Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1980.

Es besteht also eine deutliche Divergenz zwischen alltagssprachlichem Verständnis von »Sekten« einerseits und wissenschaftlich gesichertem Wissen andererseits. Diese Spannung zwischen wissenschaftlich fundierten Erkenntnissen und alltäglichen Gewißheiten wird zu einem Politikum, wenn, wie im vorliegenden Fall, der Gegenstand stark mit normativen und auch emotionalen Elementen besetzt ist. Allein dadurch, daß Wissenschaftler ihre vom Alltagsverständnis aus methodischen Gründen notwendigerweise abweichende Sichtweise öffentlich artikulieren, werden sie zu Teilnehmern an einem gesellschaftlichen Konflikt. Denn sie stellen damit die selbstverständliche Geltung von Wirklichkeitsinterpretationen in Frage, an deren Aufrechterhaltung andere gesellschaftliche Gruppen ein erhebliches Interesse haben. Interessenvereinigungen, wie in Frankreich die *Associations pour la défense de la famille et de l'individu (ADFI)*, also organisierte Sektengegner, müssen Wissenschaftler als Gegner empfinden, wenn diese feststellen, das von den Sektengegnern in der Öffentlichkeit vermittelte Bild lasse sich wissenschaftlich nicht bestätigen oder sei sogar in vielen Punkten falsch. Unter diesen Umständen wird ein Anspruch, wie er von Massimo Introvigne formuliert wird, daß nämlich bei der gesellschaftlichen Befassung mit neuen religiösen Bewegungen auch die Ergebnisse und Gesichtspunkte der relevanten Wissenschaften zu berücksichtigen seien, zu einer eminent politischen Forderung.

Die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung zu sog. Sekten haben eine politische Bedeutung allein schon dadurch, daß sie alltägliche Gewißheiten in Frage stellen, die ihrerseits durch politische Prozesse der öffentlichen Meinungsbildung zustande gekommen sind. Gewißheiten, wie die, daß »Sekten« eine Gefahr für die Gesellschaft darstellten, werden in Frage gestellt, wenn verlangt wird, daß ein solches Urteil nach den Regeln wissenschaftlicher Methode zu begrün-

giösen Bewegungen wurde von Galanter im Auftrag der American Psychiatric Association herausgegeben: Marc Galanter (Hg.), *Cults and new religious movements. A report of the American Psychiatric Association*, Washington D. C. 1989. Zu den in Deutschland als »gefährlich« angesehenen Meditationspraktiken liegen zahlreiche empirische Studien vor, die einen positiven Effekt belegen. Vgl. zuletzt Tipawadee Emavardhana; Christopher D. Tori, »Changes in self-concept, ego defense mechanisms, and religiosity following seven-day vipassana meditation retreats«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997), 194-206.

den sei. Die Forderung nach wissenschaftlicher Begründung und Überprüfbarkeit von Aussagen muß auf den Widerstand derjenigen Interessengruppen stoßen, deren Positionen nach anderen als wissenschaftlichen Kriterien begründet sind und deshalb einer wissenschaftlichen Überprüfung möglicherweise nicht standhalten.

Ich will nur zwei Auslöser für derartige methodische Konflikte anführen. Der erste betrifft das Problem der Bewertung empirischer Daten und die Frage der Generalisierbarkeit. Im alltagssprachlichen Diskurs läßt sich die These, »Sekten« stellen eine Gefahr dar, dadurch hinreichend plausibel machen, daß auf die Fälle verwiesen wird, in denen Mitglieder religiöser Minderheiten Selbstmord begangen haben, sei es kollektiv, sei es einzeln. Wissenschaftler müßten jedoch darauf hinweisen, daß derartige Fälle, so tragisch sie auch sein mögen, keinesfalls ausreichen, um daraus allgemeine Schlußfolgerungen über den Zusammenhang von Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen und Suizidhäufigkeit zu ziehen. Denn um einen solchen Zusammenhang zu belegen, genügt nicht der Verweis auf einzelne Fälle, sondern es wären statistische Analysen der Häufigkeit von Selbstmorden bei Sektenmitgliedern und in der Normalpopulation notwendig. Diese ergäben, daß bei jährlich fast 13.000 Selbstmordfällen in Deutschland, einer Gesamtpopulation von rund 80 Millionen und schätzungsweise 800.000 Mitgliedern religiöser Minderheiten jährlich rund 130 Suizide von Mitgliedern solcher religiöser Gemeinschaften zu erwarten sind. Erst wenn diese Zahl signifikant überschritten würde, könnte man eine Relation zwischen Sektenmitgliedschaft und Suizidhäufigkeit vermuten. Es liegt auf der Hand, daß derartige methodische Überlegungen dem aufgrund spektakulärer Einzelfälle so plausibel erscheinenden Selbstmordargument unter Umständen den Boden entziehen können und diejenigen, die darauf hinweisen, leicht als Verharmloser oder gar Sympathisanten »gefährlicher Sekten« diskreditiert werden.

Eng verbunden mit dem gegen Wissenschaftler gerichteten Vorwurf der Verharmlosung ist der der Relativierung. Damit bin ich bei der zweiten methodischen Konfliktlinie. Relativierung, d. h. das Herstellen von Beziehungen, von Relationen, ist in der Tat ein Element wissenschaftlicher Betrachtungsweise.

Der oben als Beispiel genannte Vergleich der Suizidhäufigkeit in

religiösen Minoritätengruppen mit der der Gesamtbevölkerung oder anderer Bevölkerungsgruppen ist eine solche Relativierung. Eine ähnliche Form der Relativierung liegt dann vor, wenn darauf verwiesen wird, daß bestimmte, scheinbar für »Sekten« typische soziale Strukturen, wie etwa hierarchische Machtverteilung, soziale Kontrolle oder ideologische Beeinflussung, durchaus auch in anderen gesellschaftlichen Kontexten vorkommen und dort gesellschaftlich nicht nur toleriert, sondern mitunter sogar positiv bewertet werden. Dies gilt nicht nur für viele traditionelle religiöse Orden oder das Militär, sondern auch für manche Wirtschaftsunternehmen und politische Parteien. Indem solche Ähnlichkeiten aufgezeigt werden, wird relativiert, freilich ohne daß damit notwendigerweise Werturteile verbunden wären. Im Kontext der öffentlichen Diskussion wird eine solche Relativierung jedoch in der Regel als Verharmlosung interpretiert, weil damit wichtige Argumente, mit denen die Gefährlichkeit oder Schädlichkeit von Sekten alltagssprachlich begründet werden, ihre Schlagkraft verlieren. Wissenschaftler, die sich zu Sekten äußern, werden, ob sie es wollen oder nicht, zu Teilnehmern an einem gesellschaftlichen Konflikt, in dem Neutralität nicht geduldet wird.

Vor diesem Hintergrund werden Äußerungen von Wissenschaftlern, die das in der öffentlichen Diskussion vorherrschende Bild von »Sekten« relativieren und damit in Frage stellen, als Parteinahme für »Sekten« gedeutet. Es dürfte kaum einen mit dem Gegenstand befaßten Kollegen geben, der nicht die Erfahrung gemacht hätte, als Sympathisant von »Sekten« verdächtigt worden zu sein. In Deutschland wurden gelegentlich Religionswissenschaftler kollektiv in dieser Weise diskreditiert.²⁴ Die Kritik des französischen Sektenberichts durch Soziologen und Religionswissenschaftler stellt allerdings ein Novum dar, weil hier zum ersten Mal führende Fachwissenschaftler gemeinsam und mit voller Absicht in eine politische Diskussion eingegriffen haben.

24) So wurden in der *Wochenpost* (12. Januar 1995, 33) »Leute aus der Professorenszene und Religionswissenschaftler« beschuldigt »solchen Gruppen einen Weltanschauungscharakter [zu] bescheinigen und sie damit hoffähig [zu] machen«. Siehe auch Hansjörg Hemminger, *Was ist eine Sekte? Erkennen – Verstehen – Kritik*, Stuttgart 1995, 81-85. Polemiken gegen Religionswissenschaftler finden sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit in der von Pfarrer Thomas Gandow herausgegebenen Zeitschrift *Berliner Monolog*.

Man kann hier fragen, ob eine solche politische Stellungnahme von Wissenschaftlern, die bei ihrer Arbeit dem Ideal der Werturteilsfreiheit verpflichtet sind, legitim sei. Sind Religionswissenschaftler dazu berufen, sich in die Politik einzumischen? Eine Antwort auf diese Frage fällt leichter, wenn wir sie umkehren. Wäre es zu rechtfertigen, wenn Wissenschaftler zu gesellschaftlichen Entwicklungen schweigen, obwohl sie aufgrund ihrer Fachkenntnis diese Entwicklungen für gefährlich halten? Offensichtlich handelt es sich bei dieser Frage nicht vorrangig um ein wissenschaftstheoretisches Problem, sondern um ein ethisches und politisches. Gleichwohl gibt es auch wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte. Wissenschaftler sind sich darüber im klaren, daß ihre Erkenntnisse, auch wenn sie methodisch gesichert sind, keinen Anspruch auf Wahrheit erheben können. Indem sie selbst den Geltungsanspruch wissenschaftlicher Aussagen relativieren, müssen sie sich fragen, ob wissenschaftliche Erkenntnis gegenüber dem alltagsweltlichen Wirklichkeitsverständnis Vorrang beanspruchen kann. Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten ist die Antwort vermutlich »nein«, wissenssoziologisch wird man sie dagegen bejahen müssen. Denn es ist offensichtlich, daß in modernen Gesellschaften den Wissenschaften die Kompetenz dafür zugewiesen wird, in Zweifelsfällen Fragen zur empirischen Wirklichkeit zu beantworten. Die Wissenschaft ist dasjenige soziale Subsystem, dessen Funktion es ist, gesellschaftlich anerkanntes Wissen zu tradieren und zu produzieren und bei Bedarf den übrigen sozialen Teilsystemen, wie Wirtschaft, Politik und Recht, zur Verfügung zu stellen.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es ein Teil der gesellschaftlichen Verantwortung von Wissenschaftlern – und jetzt komme ich zu der ethischen Dimension der Frage –, ihr Wissen in die öffentliche Meinungsbildung einzubringen. Dies gilt gerade dann, wenn sich im öffentlichen Bewußtsein Vorstellungen über die Wirklichkeit verfestigen, die nach wissenschaftlichen Erkenntnissen falsch sind. Die Gesellschaft kann erwarten, daß die von ihr alimentierten Wissenschaftler sie davor bewahren, sich ein falsches Bild von der Wirklichkeit zu machen. Freilich geht es nicht allein um das Problem richtiger oder falscher Erkenntnis der Wirklichkeit. Noch wichtiger ist, daß Wissen über die Wirklichkeit die Voraussetzung für rationales Handeln ist. Ein falsches Bild der Wirklichkeit muß notwendig den

Erfolg der auf dieses irrtümliche Wissen gegründeten Handlungen beeinträchtigen. Es besteht deshalb ein gesamtgesellschaftliches Interesse daran, daß sich politisches Handeln auf wissenschaftlich begründetes Wissen stützt, das bei allen Mängeln ungleich gesicherter ist als ein Wissen, das allein durch Prozesse der öffentlichen Meinungsbildung oder gar durch die von partikularen Interessen geleitete Wirklichkeitsinterpretation politischer Akteure begründet ist.

Im Zusammenhang der gesellschaftlichen Behandlung des sog. Sektenproblems müssen wir jedoch noch einen Schritt weiter gehen. Wissenschaftler tragen nicht nur eine Verantwortung als Lieferanten von methodisch gesichertem Wissen, sondern auch als Staatsbürger. Insofern ist es ihr Recht, vielleicht sogar ihre Pflicht, zu politischen Entwicklungen Stellung zu nehmen, deren Konsequenzen sie aus persönlicher Überzeugung für gefährlich halten. Für Betrachter, die sowohl historische als auch internationale Zusammenhänge berücksichtigen, werden Gefahren deutlich, für die historisch weniger bewußten Zeitgenossen möglicherweise die Phantasie fehlt. Selbstverständlich lassen sich historische Entwicklungen grundsätzlich nicht prognostizieren, und vor Gefahren zu warnen bedeutet nicht, Entwicklungen sicher vorherzusehen. Gleichwohl ist es legitim und notwendig, auf mögliche Konsequenzen hinzuweisen, die sich – wenn auch unbeabsichtigt – aus den gegenwärtigen Tendenzen ergeben können, staatlicherseits in weltanschaulichen und religiösen Konflikten Partei zu ergreifen. Den französischen Sektenbericht wird man als eine solche Parteinahme zugunsten bestimmter weltanschaulicher Interessengruppen werten müssen, und ähnliche Tendenzen lassen sich auch in anderen europäischen Staaten beobachten.

Ich will hier nur drei Aspekte benennen, unter denen staatliche Parteinahme gegen religiöse Minderheiten als politisch gefährlich erscheinen kann. Der erste ergibt sich unmittelbar aus den bisherigen Betrachtungen und betrifft den Mangel an Rationalität im Umgang mit diesem sozialen Konflikt. Es ist für jeden unbefangenen Betrachter offensichtlich, daß die öffentliche und politische Bedeutung, die der vermeintlichen Bedrohung durch »Sekten« beigemessen wird, in keinem vernünftigen Verhältnis zu der quantitativen und qualitativen Dimension des Problems steht. Der französische Sektenbericht stellt fest, daß es in Frankreich schätzungsweise 160.000 Sekten-

mitglieder gebe.²⁵ Davon sind allein 130.000 Zeugen Jehovas, also Mitglieder einer Religionsgemeinschaft, die seit Jahrzehnten in Frankreich existiert, ohne daß Staat und Gesellschaft davon erkennbar Schaden genommen hätten. Hier kann man wohl fragen, ob es sich bei den übrigen 30.000 wirklich um eine so militante, fanatische oder kriminelle Minderheit handelt, daß davon eine ernstzunehmende Gefahr für die Gesellschaft ausgehe. Die Antwort kann nur negativ ausfallen. Die mit einigen religiösen Minderheiten verbundenen Probleme für einzelne, Familien oder auch die Gesellschaft sind ein relativ marginales Element in einer fast unüberschaubaren Fülle sozialer Probleme und Konflikte in modernen Gesellschaften. Wenn diese Einzelprobleme durch die Einsetzung einer Enquête-Kommission des Parlaments in den Rang eines wichtigen politischen Problems erhoben werden, läßt sich dies möglicherweise als Indiz für den Verlust rationaler Bewertungsmaßstäbe deuten. Die historische Erfahrung lehrt, daß es mitunter schwer ist, die Emotionen zu kontrollieren, die durch religiöse oder ideologische Konflikte geweckt werden. Wo Emotionen aufwallen, werden leicht Kräfte freigesetzt, deren Eigendynamik sich jeder rationalen Kontrolle entzieht. Umso wichtiger ist es, daß die staatliche Politik sich von diesen Emotionen freihält. Andernfalls beraubt sich die Politik selbst der Möglichkeit einer rationalen Problemlösung. Dies kann denen nicht gleichgültig sein, die davon überzeugt sind, daß der Verzicht auf rationale Politik eine größere Gefahr für einen freiheitlichen Rechtsstaat darstellt als einige Zehntausend Bürger, deren religiöse Überzeugungen der Mehrheit unverständlich und absurd erscheinen.

Der zweite Aspekt, unter dem staatliche Parteinahme gegen religiöse und weltanschauliche Minderheiten problematisch erscheinen kann, betrifft die Spannung von individueller Freiheit und staatlicher Kontrolle. In modernen Verfassungsstaaten besitzt die Freiheit des einzelnen einen hohen Wert. Die Wahrnehmung von Freiheitsrechten bedeutet aber Verantwortung, insbesondere auch Verantwortung für sich selbst. Wollte ein Staat dem einzelnen diese Verantwortung abnehmen, könnte dies nur auf Kosten der Freiheit geschehen. Freiheit und Selbstverantwortung haben ihren Preis im Risiko des

25) *Les sectes en France...*, 21.

Scheiterns. Dies gilt für alle Lebensbereiche, beim wirtschaftlichen Unternehmertum ebenso wie bei der Berufswahl und der persönlichen Lebensplanung. Ein freiheitlicher Staat, der seinen Bürgern Lebensrisiken abnehmen will, begibt sich auf die schwierige Gratwanderung zwischen sozialer Fürsorge und Bevormundung. Das Risiko, sich einer religiösen oder weltanschaulichen Minderheit anzuschließen und dabei Schaden zu nehmen, ist ohne Zweifel gegeben. Allerdings steht diesem Risiko die Chance gegenüber, einen religiösen oder spirituellen Weg zu finden, der den eigenen Bedürfnissen und Wertvorstellungen entspricht. Wir können – bis zum Beweis des Gegenteils – annehmen, daß die meisten Mitglieder religiöser Minderheiten ihre Mitgliedschaft positiv bewerten. Außenstehende mögen gute Gründe haben, dies anders zu sehen und darauf hinweisen, daß *ihre* Werte, etwa individuelle Autonomie oder materieller Reichtum, sich in dieser Gemeinschaft nicht verwirklichen lassen. Natürlich steht es jedem frei, seine eigenen Werte öffentlich zu vertreten und andere Werte zu kritisieren. Wenn aber der Staat sich in diese Auseinandersetzung einschaltet, überschreitet er seine Kompetenz, jedenfalls dann, wenn er sich als freiheitlich bestimmt. Es gibt keine verfassungsmäßigen Verfahren, die es ermöglichen zu entscheiden, ob es besser ist, nach persönlichem Besitz zu streben oder auf Privateigentum zu verzichten. Fragen dieser Art kann nur jeder für sich beantworten. Ob die freiwillige Anerkennung einer religiösen Autorität, sei es der Papst oder ein indischer Guru, »entwürdigend« ist,²⁶ kann gleichfalls nicht der Staat entscheiden. Dabei geht es nur vordergründig um das Problem der Religionsfreiheit. Es geht um die Freiheit jedes einzelnen, sein Leben nach selbstgewählten Werten zu gestalten, auch wenn diese Werte von der Mehrheit für falsch gehalten werden. Diese Freiheit schließt, das wurde gesagt, das Risiko des Scheiterns ein. Die Ausschaltung dieses Risikos birgt jedoch die Gefahr einer Aushöhlung der Freiheit.

Der dritte Aspekt, unter dem staatliche Parteinahme gegen religiöse Minderheiten als politisch gefährlich oder zumindest kurzfristig erscheinen kann, betrifft die Innovationsfähigkeit der Gesell-

26) Diese Frage wird im Zwischenbericht der deutschen Enquête-Kommission aufgeworfen (*Zwischenbericht der Enquete-Kommission...*, 71).

schaft. Indem der Staat sich einer Sichtweise anschließt, die religiöse und weltanschauliche Abweichung und damit im Zusammenhang auch abweichende Lebensformen als soziales Problem definiert und zu unterbinden sucht, fördert er kulturelle Konformität. Zugleich schränkt er jedoch die im Pluralismus der Ideen und Lebensformen begründete Fähigkeit einer modernen Gesellschaft ein, sich zu verändern. Für die Gesellschaft insgesamt gilt, was Hans Maier mit Blick auf die religiöse Vielfalt der katholischen Kirche formuliert hat: »Es muß in der Kirche Platz sein für ganz unterschiedliche Wege, für alte und bewährte, aber auch für neue und unerkannte. Dabei sind die Grenzen oft fließend; manches, was neu erscheinen mag, ist in Wirklichkeit nur Wiedergewinnung von Verlorenem und Vergessenem; anderes scheint bloße Rückkehr zum Überholten und erschließt vielleicht gerade darin neue Perspektiven.«²⁷ Diese Forderung nach einer Bereitschaft zum wirklichen Pluralismus ist – auf die Gesellschaft insgesamt angewandt – mehr als nur ein Aufruf zur Toleranz. Sie ist ein Hinweis darauf, daß gerade die Vielheit unterschiedlicher Wege eine Voraussetzung dafür ist, auf neue Problemstellungen in einer sich rapide und unvorhersehbar wandelnden Welt reagieren zu können.

Daß in modernen Gesellschaften, nicht zuletzt auch den europäischen, ein hoher Bedarf an Innovationen besteht, ist ein Gemeinplatz. Allerdings verbinden Politiker und die Öffentlichkeit mit diesem Stichwort in erster Linie technologische und wirtschaftliche Innovation. Notwendig ist aber auch eine kulturelle Innovation, d. h. eine Anpassung der Kultur an die sich ändernden Bedingungen der Umwelt, der ökonomischen und sozialen Strukturen und individuellen Lebensbedingungen. »Kulturelle Innovation« bedeutet vor allem eine Veränderung von Werten und Lebensstilen. Dabei ist die Kultur keineswegs nur der Überbau einer allein ihrer Eigenlogik folgenden Entwicklung der Produktivkräfte.²⁸ Es geht nicht nur um eine reaktive Anpassung an die veränderte Umwelt, sondern auch darum,

27) Hans Maier, »Sekten in der Kirche?...«.

28) Die aktive Funktion der Kultur im Prozeß sozialer Evolution wurde selbst im inzwischen alt gewordenen Neomarxismus eingeräumt. Vgl. Jürgen Habermas, »Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus«, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, 144-199, bes. 162 ff.

angesichts des Verlustes vieler Gewißheiten sich der Ziele und des Sinns menschlicher Existenz neu zu vergewissern. Das Aufkeimen neuer Religionen, Weltdeutungen und Lebensstile ist ein Symptom für einen kulturellen Suchprozeß nach neuen Wegen, wo sich die alten erkennbar in einer Krise befinden. Viele, vielleicht alle, der gegenwärtigen Versuche, neue Wege zu finden, mögen sich im historischen Rückblick als Holzwege erweisen. Doch die Dialektik von Versuch und Irrtum ist eine Voraussetzung erfolgreicher Innovation. Die Innovationsfähigkeit einer Gesellschaft nimmt in dem Maße zu, in dem für Minderheiten Spielräume bestehen, mit Alternativen zu experimentieren, von denen einige sich vielleicht bewähren. Der Erfolg von Innovationen ist nicht prognostizierbar, sondern erweist sich allein in der Praxis.

Neue religiöse und spirituelle Bewegungen müssen deshalb im Kontext des zeitgenössischen gesellschaftlichen Wandels gesehen werden. Sie sind Teil eines umfassenderen kulturellen Suchprozesses, in dem Religion und Spiritualität gegenwärtig eine allenfalls marginale Rolle spielen. Sinnfragen scheinen für die meisten Menschen nicht zu den zentralen Problemen zu gehören. Gleichwohl wird durch religiöse Bewegungen gewissermaßen eine Option zumindest offengehalten, deren kulturelle Innovationskraft nicht unterschätzt werden darf. Denn die historische Erfahrung lehrt, daß die kulturelle Gestaltungskraft von Religionen einzigartig ist. Die universalhistorisch großen Kulturen sind undenkbar ohne die Impulse, die von Religionen ausgingen: Europa ohne Christentum, der vordere Orient ohne Islam, Ostasien ohne Konfuzianismus und Buddhismus. Jede dieser Religionen hat als Minderheit, als »Sekte«, begonnen, und bei keiner war vorhersehbar, daß sie einmal den Gang der Menschheitsgeschichte beeinflussen würde. Vielleicht vermögen allein Religionen die Energien freizusetzen, die notwendig sind, epochale kulturelle Innovationen in Gang zu bringen.

Es ist deshalb historisch kurzsichtig, religiöse und weltanschauliche Devianz als Störfaktoren der gesellschaftlichen Entwicklung bekämpfen²⁹ zu wollen. Gewiß, neue religiöse Bewegungen können

29) Der französische Parlamentsbericht spricht ausdrücklich davon, daß es darum gehe, die Entwicklung von Sekten zu »bekämpfen« (*la lutte contre le développement des sectes*); vgl. *Les sectes en France...*, 107.

störend sein, weil sie die selbstverständliche Geltung des gesellschaftlichen Konsenses in Frage stellen. Doch dies ist der Preis der kulturellen Innovationsfähigkeit. Das Auftreten von »Sekten« ist nicht dysfunktional, sondern produktiv. Darüber sollte man sich auch bei der Bewertung des »Sektenproblems« im klaren sein. Um noch einmal Hans Maier zu zitieren: »Die Ambivalenz der gängigen Merkmalskataloge (klare Lehre, Erwählungsbewußtsein, überdurchschnittliches Engagement bis hin zum Fanatismus, etc.) wird deutlich, wenn man in ihnen nicht nur heutige Gruppierungen und Bewegungen mißt, sondern sie auf die verschiedenen Erneuerungsbewegungen in der Kirchengeschichte anwendet. Haben sich nicht alle große Ordensgründer und -gründerinnen durch ein besonderes Bewußtsein ihrer Sendung ausgezeichnet? Sind sie und ihre Mitstreiter dieser Sendung dann nicht oft mit einer Konsequenz gefolgt, die man »von außen« gut auch als Fanatismus bezeichnen könnte?«³⁰

Natürlich kann nicht erwartet werden, daß bei der Behandlung des »Sektenproblems« in den Medien und in der öffentlichen Auseinandersetzung ein hohes Reflexionsniveau erreicht wird. Weder das Defizit an Rationalität bei der Problemanalyse noch die möglichen Implikationen für das prekäre Verhältnis von staatlicher Kontrolle und individueller Freiheit lassen sich in Talkshows oder Illustrierten der Öffentlichkeit vermitteln. Dies gilt erst recht für den Zusammenhang von kultureller Devianz und Innovationsfähigkeit. Weil dies so ist, stehen Wissenschaftler, deren Aufgabe es ist, gesellschaftliche Prozesse unabhängig vom tagespolitischen Meinungsstreit zu analysieren, in der Verantwortung, ihre Problemsicht auch öffentlich zu artikulieren und in politische Entscheidungsprozesse einzubringen.

Was kann der Staat tun?

Auch von parlamentarischen Enquête-Kommissionen kann man erwarten, daß sie bei ihrer Problemanalyse mehr leisten, als die öffentliche Diskussion in den Medien erlaubt. Der französische Parlamentsbericht enttäuscht in diesem Punkt freilich manche Erwartungen. Introvigne weist in seiner Kritik darauf hin, daß sich

30) Hans Maier, »Sekten in der Kirche?...«.

die Parlamentarier fast ausschließlich auf die Informationen erklärter Gegner von »Sekten« gestützt haben, während Wissenschaftler nicht gehört wurden. Dies erklärt vielleicht manche der sachlichen Fehler sowie eine gewisse Oberflächlichkeit und ein Mangel an systematischer Reflexion bei der Analyse des sog. Sektenproblems. Umso bemerkenswerter ist es, daß die Kommission sich nicht den Forderungen derjenigen angeschlossen hat, die die Einführung neuer Gesetze zur Bekämpfung der von Sekten ausgehenden Gefahren fordern.

Die Frage, was der Staat tun könne angesichts eines Phänomens, das die Öffentlichkeit beunruhigt, kann nicht damit abgetan werden, daß die Beunruhigung in keinem vernünftigen Verhältnis zu den tatsächlichen Gefahren stehe. Denn, um es zu wiederholen, öffentliches Problembewußtsein bemißt sich nicht nach objektiven Kriterien, sondern ist das Ergebnis eines gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesses. Die Wahrnehmung des Problems ist eine soziale Tatsache, auf die die staatliche Politik reagieren muß. Hinzu kommt ein weiteres: Auch wenn die Probleme bei nüchterner Betrachtung keineswegs so gravierend erscheinen, wie sie öffentlich zuweilen dargestellt werden, so darf doch nicht übersehen werden, daß es mitunter Probleme im Zusammenhang mit neuen religiösen Bewegungen gibt. Der Staat ist durchaus berechtigt, sich mit diesen Problemen zu befassen, wie er sich auch mit anderen Problemen befaßt, etwa den Gefahren des Straßenverkehrs.

Was also kann der Staat tun? Wie lassen sich die mit »Sekten« verbundenen gesellschaftlichen Probleme lösen? Eine entscheidende Voraussetzung ist ohne Zweifel die, daß zunächst bestimmt wird, worin genau denn das Problem oder die Probleme bestehen. Hier herrscht gegenwärtig noch beträchtliche Konfusion, nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland. In Deutschland wird die Sektendebatte der letzten Jahre weitgehend vom Thema Scientology bestimmt. Materielle Ausbeutung der Mitglieder, Gehirnwäsche, Unterwanderung der Wirtschaft, ja Beseitigung der verfassungsmäßigen Ordnung des Staates sind die zentralen Vorwürfe, die gegen die Scientology Kirche erhoben werden. Ob diese Vorwürfe berechtigt sind oder nicht, steht hier nicht zur Diskussion. Aber auch und gerade wenn sie zutreffen sollten, offenbart sich hier die Konfusion der

gegenwärtigen Debatte in Deutschland. Denn es ist absurd, wenn eine Organisation, deren religiöser Charakter von ihren Gegnern aufs heftigste in Abrede gestellt wird, als Paradigma für die von Sekten, also religiösen Minderheiten, ausgehenden Gefahren ins Feld geführt wird. Offensichtlich unterscheiden sich die Lehren und Praktiken etwa der Krishna-Bewegung (ISKCON) oder der Mormonen grundlegend von denen der Scientology Kirche. Wenn gleichwohl die verschiedensten religiösen und nichtreligiösen Gruppierungen – von den Adventisten über das Opus Dei bis zum ZEGG – mit dem gleichen Etikett »Sekte« versehen werden, wird ein gesellschaftliches Problem definiert, das allein schon deshalb unlösbar ist, weil nicht bestimmt ist, worin es eigentlich besteht. Ehe nicht geklärt ist, welche Probleme eigentlich gelöst werden sollen, wird eine Lösung auch nicht möglich sein.

Es gibt freilich einen Bereich, der so klar definiert ist, daß die Lösung leicht fällt: Verstöße gegen geltendes Recht. Die für alle geltenden Gesetze, insbesondere die Strafgesetze, schließen auch Religionsgemeinschaften und ihre Mitglieder nicht aus, gleichgültig wie groß sie sind. Sexueller Mißbrauch oder Betrug, Freiheitsberaubung oder Steuerhinterziehung und was auch immer gelegentlich Sekten an Straftaten zur Last gelegt wird, sind Vergehen, die nach geltendem Recht geahndet werden. Hier bedarf es also keiner neuen Gesetze, und dem Staat bleibt nichts weiter zu tun, als für eine funktionierende Strafverfolgung und Rechtsprechung zu sorgen.

Man kann hier einwenden, daß es nicht kriminelle Handlungen im Sinne des Strafgesetzes seien, die Sekten gefährlich machten, sondern die psychische Abhängigkeit, in die Menschen durch sie gebracht würden. Es würden Menschen gegen ihren Willen psychisch manipuliert, Familien zerstört und Lebensläufe ruiniert. Es sei deshalb die Pflicht des Staates, auf diese Gefahren hinzuweisen und sie von den Bürgern abzuwehren. Ich will hier nicht nochmals auf das Problem der Tatsachenermittlung und Verallgemeinerbarkeit von Einzelfällen eingehen. Wir wollen annehmen, daß diese Vorwürfe in genügend großer Zahl belegt werden können, um als gesellschaftliches Problem zu gelten. Um das Problem lösen zu können, müssen wir es jedoch genauer bestimmen.

Dabei wird deutlich, daß das gesellschaftliche Problem nicht in

erster Linie darin besteht, daß Menschen in psychische oder soziale Abhängigkeit geraten, daß Familien zerstört werden oder Lebensläufe ruiniert. Denn all diese bedauerlichen und gesellschaftlich mißbilligten Erscheinungen sind keineswegs das unglückliche Privileg mancher Mitglieder religiöser Gemeinschaften. Ruinierte Lebensläufe und zerstörte Familien sind alltägliche Erscheinungen, und gleiches gilt, wenn auch weniger augenscheinlich, für soziale oder psychische Abhängigkeit. Offensichtlich gewinnen diese Erscheinungen jedoch in der öffentlichen Wahrnehmung eine andere Qualität, wenn sie im Zusammenhang mit religiösen Minderheiten vorkommen. Was im alltäglichen Normalfall als bedauerliches und durch unglückliche Umstände erwirktes Einzelschicksal wahrgenommen wird und allenfalls im unmittelbaren sozialen Umfeld der Betroffenen zu Interventionsversuchen führt, erscheint als gesellschaftliches Problem, wenn als Ursache die Mitgliedschaft in einer Sekte vermutet wird. Nicht zerrüttete Familien oder psychische Abhängigkeit sind als ein gesellschaftliches Problem definiert, das politisches Handeln erheischt, sondern die Aktivitäten von Sekten.

Die gleichen Überlegungen lassen sich auch auf nahezu alle anderen Probleme anwenden, die im Zusammenhang mit Sekten genannt werden. Ob es sich um die vermutete Umgehung der Sozialversicherungspflicht oder untertarifliche Bezahlung von Mitarbeitern, um möglicherweise ungerechtfertigte Bereicherung oder Betrug handelt, all dies läßt sich auch unabhängig von Sekten beklagen. Politischer Handlungsbedarf wird jedoch nicht wegen derartiger Gesetzesverstöße angemahnt, sonst gäbe es Enquête-Kommissionen zu Wirtschaftsvergehen. Was die Öffentlichkeit beunruhigt, sind nicht diese gewissermaßen alltäglichen Vergehen, sondern der Zusammenhang mit Sekten.

Offensichtlich sind also nicht bestimmte Regelverstöße das, was von der Gesellschaft als Problem definiert wird, sondern das gesellschaftliche Problem sind die Sekten selbst. Und sie sind nicht deshalb ein Problem, weil es sich bei religiösen Minderheiten um ein Segment der Gesellschaft handelt, in dem Regelverstöße vorkommen, denn gleiches gilt ohne Zweifel auch für andere Segmente der Gesellschaft. Es würde als absurd angesehen, wenn jemand Familien als soziales Problem und Gefahrenpotential bezeichnen würde; dabei ist

hinlänglich bekannt, daß in Familien – oft massive – Regelverstöße vorkommen: entwürdigende Demütigungen, Anwendung körperlicher und psychischer Gewalt, sexueller Mißbrauch, um nur einige spektakuläre Formen zu nennen. Gleiche oder ähnliche Vergehen werden jedoch gesellschaftlich ganz anders wahrgenommen, wenn sie im Zusammenhang mit religiösen Minderheiten vorkommen. Sie gelten dann als Beleg für die von Sekten ausgehenden Gefahren.

Die Analyse zeigt also, daß das von der Öffentlichkeit wahrgenommene Sektenproblem sich keineswegs auf die den »Sekten« unterstellten Verstöße gegen Gesetze oder Moral reduzieren läßt. Wäre es anders, dann ließe sich dieses Problem auf die gleiche Art lösen wie andere Regelverstöße, nämlich durch die Anwendung der geltenden Gesetze. Die französische Sektenkommission scheint diese Position zu beziehen, wenn sie die Notwendigkeit neuer Gesetze verneint und stattdessen auf die bestehenden Gesetze verweist. Gleichzeitig beklagt sie jedoch, daß es bisher nur selten zu Verurteilungen gekommen sei³¹ und fordert die Staatsanwaltschaften auf, dem Sektenphänomen verstärkte Aufmerksamkeit zu schenken. Ginge es um die Bekämpfung von Gesetzesverstößen, müßte man fordern, daß die Strafverfolgung unnachsichtig dagegen vorgehe, unabhängig davon, wer sie begangen hat. Es gäbe dann keinen nachvollziehbaren Grund, weshalb die Staatsanwaltschaften etwa bei Betrug oder Kindesentziehung nur dann besonders aufmerksam sein sollten, wenn eine Beziehung zu Sekten vermutet wird. Die Empfehlung illustriert also sehr deutlich, daß die Kommission nicht bestimmte Regelverstöße als das zu lösende Problem ansieht, sondern das zu bekämpfende »Sektenphänomen« (*phénomène sectaire*). Es geht nicht um die Bekämpfung der von Sekten möglicherweise ausgehenden Gefahren, sondern um die Bekämpfung der Sekten selbst, »*la lutte contre le développement des sectes*«³²

Die zu lösenden Probleme lauten demnach nicht: psychische Abhängigkeit, Steuerhinterziehung oder Freiheitsberaubung, sondern das zu lösende Problem besteht in den Aktivitäten von Sekten, und zwar unabhängig davon, ob dabei Regelverstöße vorkommen. Um

31) In 27 abgeschlossenen Verfahren zwischen 1990 und 1995 sei es nur in drei Fällen zu einer Verurteilung gekommen. *Les sectes en France...*, 111.

32) *Les sectes en France...*, 107.

dies zu verdeutlichen, kann auf den Zwischenbericht der deutschen Enquête-Kommission verwiesen werden. Dort wird mit deutlich problematisierendem Unterton darauf hingewiesen, daß viele »Gruppierungen« beträchtliche wirtschaftliche Aktivitäten entfalteten, daß sie über internationale Verbindungen verfügten und versuchten, Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung zu gewinnen.³³ Es ist nicht zu vermuten, daß die Kommission wirtschaftliche Aktivitäten, internationale Verbindungen und Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung an sich für ein Problem oder verwerflich hält. Zum Problem werden sie erst, weil es sich dabei um Aktivitäten von Sekten handelt.

Wenn aber von der Gesellschaft die Aktivitäten von Sekten grundsätzlich als ein Problem definiert werden, der Kern des »Sektenproblems« also darin besteht, daß religiöse Minderheiten existieren und Aktivitäten entfalten, dann müßte der Versuch einer Problemlösung hier ansetzen. Was kann der Staat tun, um die Aktivitäten von religiösen und weltanschaulichen Minderheiten einzuschränken oder vielleicht ganz zu unterbinden? Offensichtlich sehr wenig! Jedenfalls dann, wenn es sich um einen freiheitlichen Rechtsstaat handelt. Die Aktivitäten religiöser Minderheiten zu unterbinden hieße, diese Minderheiten zu unterdrücken, in letzter Konsequenz sogar, sie zu eliminieren. Auch der Versuch, ihre Aktivitäten einzuschränken, stößt sehr schnell an rechtsstaatliche Schranken, denn er hätte zur Folge, daß die freie Religionsausübung beschränkt werden müßte. Das Problem der *Existenz* des »Sektenphänomens«, um die Terminologie des französischen Berichts aufzugreifen, ist rechtsstaatlich nicht lösbar. Wie läßt sich diese Aporie auflösen?

Der einzige Weg, so scheint mir, besteht darin, sich an den Konstruktcharakter jeder gesellschaftlichen Problemdefinition, und damit auch dieser, zu erinnern. Das »Sektenproblem« ist das Ergebnis eines Kommunikationsprozesses, in dem sich gesellschaftliche Akteure über eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit verständigt haben. In diesem Sinne ist es zwar real, aber keineswegs unabhängig von fortlaufenden gesellschaftlichen Prozessen. Die Existenz des »Sektenphänomens« als Problem anzusehen, spiegelt einen bestimmten Stand der gesellschaftlichen Problemdefinition. Wenn das Problem in dieser

Form definiert wird, ist es freilich rechtsstaatlich nicht lösbar. Indem diese Erkenntnis in den Diskussionsprozeß eingebracht wird, wird angeregt, das Problem in veränderter Form zu definieren, in einer Form, die die erwähnte Aporie vermeidet.

Denn es ist ja durchaus nicht so, daß im Zusammenhang mit religiösen Minderheiten überhaupt keine gesellschaftlichen Probleme bestünden. Wenn Menschen ausgebeutet, betrogen oder manipuliert werden, dann kann und muß man dies als ein Problem ansehen, das auch der Staat nicht ignorieren sollte. Gleiches kann man mit guten Gründen auch von zerrütteten Familien, abgebrochenen Ausbildungen oder Steuerhinterziehung sagen. Allerdings werden diese bedauerlichen oder verwerflichen Erscheinungen nicht weniger bedauerlich oder weniger verwerflich, wenn sie in Zusammenhängen vorkommen, die *nichts* mit Sekten zu tun haben. Umgekehrt werden sie auch nicht erst dann zu einem Problem, wenn ein solcher Zusammenhang mit dem »Sektenphänomen« zu vermuten ist. Wenn Ausbeutung oder psychische Manipulation von der Gesellschaft als gravierende Probleme angesehen werden, die politische Gegenmaßnahmen erfordern, dann muß versucht werden, geeignete Maßnahmen gegen Ausbeutung und Manipulation zu finden. Wenn jedoch nur Maßnahmen gegen Ausbeutung und Manipulation durch »Sekten« gefordert werden, dann handelt es sich entweder um eine ideologische Selbsttäuschung oder bewußte Irreführung, weil es offensichtlich nicht um die Bekämpfung von Ausbeutung und Manipulation, sondern um die Bekämpfung bestimmter religiöser Minderheiten geht.

Die hier vorgeschlagene Veränderung der Problemdefinition entspricht sicher nicht dem Problembewußtsein der Autoren des französischen Sektenberichts. Sie bietet jedoch den Vorteil, Probleme zu bestimmen, die nicht vom Grundsatz her unlösbar sind. Wer das »Sektenphänomen« allgemein als ein Problem betrachtet, kann es nur lösen, indem er es beseitigt, und dies ist unmöglich.

Es ist nicht nur unmöglich, weil dabei rechtsstaatliche Schranken zu beachten sind, sondern auch, weil es unmöglich ist zu verhindern, daß Menschen religiös sind. Auch wenn in hochgradig säkularisierten Gesellschaften wie Deutschland oder Frankreich die Mehrzahl der Menschen wenig religiöse Bedürfnisse verspüren mag, so gibt es doch immer auch andere, die sich in ihrem Suchen nach religiöser Orien-

33) *Zwischenbericht der Enquete-Kommission...*, 80.

tierung und Spiritualität einer radikalen Verweltlichung entziehen. Wer dies beseitigen wollte, müßte diese Menschen ausrotten. Wenn aber religiöse Bedürfnisse grundsätzlich als gegeben angesehen müssen, dann muß auch eingeräumt werden, daß Menschen nach Möglichkeiten suchen, diese Bedürfnisse zu erfüllen. Für viele religiöse Menschen ist das Angebot, das die traditionellen Volkskirchen machen, sicher zufriedenstellend. Doch je stärker sich diese mit der Mehrheitsgesellschaft eng verbundenen Kirchen an säkularisierte Lebensformen anpassen, desto weniger können sie den religiösen Bedürfnissen derjenigen entsprechen, die in Religion mehr suchen als kulturelle Tradition und bürokratische Institutionen, zeitgemäße Theologie und kirchliche Sozialarbeit.³⁴ Es ist unvermeidbar, daß die Nachfrage nach Religion, die anderer Art ist als die der Volkskirchen, Angebote wahrnimmt, die dieser Nachfrage entsprechen.³⁵ Daß es sich dabei um religiöse Minderheiten handelt, liegt in der Natur der Sache. Wenn der Staat sich darauf einläßt, religiöse Minderheiten als »Sektenproblem« zu definieren, gerät er leicht auf die Bahn derjenigen, die Religion überhaupt als ein Problem ansehen, wenn sie nicht in der domestizierten Form rationalisierter und staatstragender Kirchenbürokratien vorkommt.

34) Die Spannung zwischen den bürokratischen Strukturen der großkirchlichen Institutionen und den religiösen Bedürfnissen vieler Menschen und die daraus resultierenden Probleme hat prägnant Gerhard Besier zusammengefaßt (*Konzern Kirche. Das Evangelium und die Macht des Geldes*, Neuhausen-Stuttgart, 1997, bes. 209-222).

35) Zur Beziehung von religiösem Angebot und religiöser Nachfrage siehe Rodney Stark, »German and German American religiousness. Approximating a crucial experiment«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997), 182-193.

Massimo Introvigne

Sekten und Verfolgungsrecht: Hintergründe eines Disputs*

I. Geschichte eines Disputs

Während meines Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten und Kanada erhielt ich nach dem 10. Januar 1996 zu meiner Überraschung immer beunruhigendere Faxe und Briefe von amerikanischen und kanadischen Kollegen, die sich als Soziologen, Historiker oder Juristen mit den neuen religiösen Bewegungen befassen und von mir wissen wollten, was sich in Frankreich abspiele. Da ich in diesem Land öfters zu Gast war und es sehr gut kenne, dachten meine Kollegen aus Übersee, ich könnte ihnen neue Informationen liefern. In der Tat berichtete die Presse, daß eine Untersuchungskommission der Nationalversammlung am 10. Januar einen Bericht veröffentlicht hatte – mit einer vor allem im Fernsehen breit gestreuten Publizität –, der »Sekten« mehr oder weniger mit kriminellen Vereinigungen verglich und eine lange Liste von gefährlichen »Sekten« mit Dutzenden von Namen und Abkürzungen anführte. Übrigens war diese Liste schon vor der Publikation des Berichts durch Zeitungen veröffentlicht worden. Am 25. Januar gelang es mir endlich, dank der Hilfe amerikanischer und kanadischer Kollegen, den Bericht zu lesen, der nach dem Namen des Berichterstatters und Abgeordneten »Guyard-Bericht« genannt wird.¹ Diese Lektüre löste in mir ein Gefühl des Unbehagens, ja der Empörung aus. Schon in der ersten Zeile des Berichts

*) Übersetzung von: »Introduction: Sectes et droit de persécution: les raisons d'une controverse«, in: Massimo Introvigne; Gordon Melton (Hg.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris 1996, 15-55.

1) *Les sectes en France* (Assemblée Nationale, *Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes* [document no. 2468]. Präsident: Alain Gest, Berichterstatter: Jacques Guyard, Abgeordneter. Informationsunterlagen der Nationalversammlung, Paris 1996. Die in diesem Artikel folgenden Zitate in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe des Berichts.