

bbRf

bayreuther
beiträge zur
Religionsforschung

Eine Schriftenreihe der Facheinheit Religion
an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth
Herausgegeben von
Christoph Bochinger, Erich Nestler und Wolfgang Schoberth

In Verbindung mit
Ulrich Berner, Robert Ebner, Reinhard Feldmeier,
Joachim Kügler und Werner H. Ritter

Heft 4

Daniel Kraus

Zur Psychodynamik der Bindung an
neureligiöse Bewegungen

Bayreuth

November 2001

1. Neue Religiöse Bewegungen

Der Begriff „Neue Religiöse Bewegungen“ wurde von Wissenschaftlern geprägt, die sich einer objektiven und vorurteilsfreien Beschäftigung mit den bezeichneten Gruppierungen verpflichtet fühlen. Mit der Bezeichnung war zunächst eine Reihe von religiösen Gruppierungen gemeint, die in den 60er Jahren aus der Hippie-Bewegung hervorgegangen waren. Der Öffentlichkeit sind die Gruppen eher unter den Namen „Jugendreligionen“ und „Jugendsekten“ bekannt. Diese Begriffe spiegeln eine ablehnende Haltung neureligiöser Bewegungen gegenüber wider, die häufig einen kirchlichen Hintergrund hat oder auf einer persönlichen Betroffenheit basiert. Die Bezeichnung „Jugendsekten“ wurde hauptsächlich von den Medien geprägt. Der Begriff „Jugendreligionen“ wurde erstmals von dem kirchlichen „Sektenexperten“ Haack gebraucht. 1979 faßte Haack unter dieser Bezeichnung acht Gruppierungen zusammen, die man in gewisser Hinsicht als „klassische“ neureligiöse Bewegungen bezeichnen kann: Die Vereinigungskirche („Moonies“), Scientology, Kinder Gottes (heute: Die Familie), die Divine Light Mission, die Hare-Krischna-Bewegung, die Transzendente Meditation (TM), die Bewegung um Bhagwan (heute: Osho) und der Weg der Glückseligkeit (Ananda Marga). Inzwischen sind eine Reihe weiterer Gruppierungen entstanden, die man zu den neureligiösen Bewegungen rechnen muß, beispielsweise die Sri Chinmoy-Bewegung und das Universelle Leben.

2. „Alle in einen Topf?“

Im Hinblick auf eine tiefenpsychologische Analyse der Bindung an neureligiöse Bewegungen stellen sich zunächst zwei Fragen: 1. Sind sich die Gruppierungen so ähnlich, daß eine gemeinsame Abhandlung zulässig ist? 2. Unterscheiden sich die Gruppierungen so sehr von etablierteren Religionsgemeinschaften, daß eine gesonderte Abhandlung zulässig ist?

Haack (1979) rechtfertigte die Sammelbezeichnung „Jugendreligionen“ damit, daß alle Gruppierungen einen heiligen Meister sowie ein rettendes

Rezept zu kennen meinten und sich als gerettete Familie verstünden. Tatsächlich vertreten die meisten neureligiösen Bewegungen die Überzeugung, allein Kenntnis der Antworten auf existentielle Fragen und Wege zu religiösem Heil zu haben.

Im Hinblick auf ihre Glaubensinhalte unterscheiden sich einzelne neureligiöse Bewegungen allerdings deutlich. Die Spannbreite reicht von christlich geprägten Vorstellungen eines persönlichen Gottes, dem es zu dienen, verehren und gehorchen gilt, bis zu der Überzeugung, die Erlösung liege in einer Rückverbindung mit einer transzendentalen Alleinheit, aus der Individualität und Unterschiedlichkeit erst sekundär entspringe. Auch im Hinblick auf die Gruppenstrukturen finden sich wesentliche Unterschiede (vgl. Berger und Hexel 1981). Einige Gruppierungen wie Scientology und die (heutige) Bewegung um Bhagwan erinnern in gewisser Hinsicht weniger an Religionsgemeinschaften als an Dienstleistungsunternehmen. Ihr Angebot besteht hauptsächlich in der Anwendung psychotherapieähnlicher Methoden. Die Bewegung um Bhagwan läßt sich zum Teil kaum noch vom sog. „Psychomarkt“ abgrenzen. Im Gegensatz zu fast allen anderen Gruppierungen wird in ihr zudem die Mitgliederwerbung kaum forciert, Glaubensüberzeugungen werden eher undogmatisch vertreten.

Die Frage, inwieweit sich neureligiöse Bewegungen von etablierten Religionsgemeinschaften abgrenzen lassen, ist heftig umstritten. Die meisten Gegner neureligiöser Bewegungen gehen von grundlegenden Unterschieden aus. Qualitative Abweichungen neureligiöser Bewegungen von etablierten Religionsgemeinschaften werden in zwei Bereichen gesehen, die häufig vermischt werden: Erstens wird häufig argumentiert, daß neureligiöse Bewegungen absolutistische, intolerante und häufig apokalyptische Glaubenssätze verträten, sich als Elite betrachteten, einen Führerkult betrieben sowie sich gegen die Außenwelt abschotteten. Ob in solchen Merkmalen eine grundlegende Abweichung von etablierten Religionen gesehen werden kann, bleibt allerdings fragwürdig. Alle der genannten Eigenschaften lassen sich auch in den großen Kirchen finden, wenngleich in einem geringeren Ausmaß. Zweitens wird häufig behauptet, Mitglieder neureligiöser Bewegungen

würden in aller Regel manipuliert, ihres freien Willens beraubt, materiell abhängig gemacht, zu Unterwerfung und fanatischem Gehorsam gezwungen und schließlich ausgebeutet. Aus diesem Grund stellen sie eine ernsthafte Gefahr insbesondere für alle jungen Menschen dar (z.B. Hassan 1994, Singer und Lalich 1995). Aus wissenschaftlicher Sicht sind diese Annahmen nicht haltbar (z. B. Richardson 1985, 1995). Bisher konnte nicht nachgewiesen werden, daß sich der psychische Druck, der in vielen neureligiösen Bewegungen sicherlich ausgeübt wird, von dem unterscheidet, der auch in anderen Bereichen menschlichen Zusammenlebens (z.B. in der Familie) eine bedeutsame Rolle spielen kann.

3. Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“

In Deutschland dürfte mit dem kürzlich vom Deutschen Bundestag verabschiedeten Abschlußbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Deutscher Bundestag 1998) eine Versachlichung der Diskussion eintreten. In dem Bericht wird betont, daß sich der Begriff „Sekte“ aufgrund seiner stigmatisierenden Wirkung nicht zur Bezeichnung neureligiöser Bewegungen eigne. Von den in Deutschland verbreiteten religiösen Gruppierungen gehe keine ernsthafte Gefahr für die Gesellschaft aus. Gleichwohl kommt die Kommission zu dem Schluß, daß Konversionen zu neureligiösen Bewegungen wie auch der Ausstieg aus diesen Gruppen in bestimmten Fällen zu erheblichen psychischen und sozialen Problemen führen kann – für die unmittelbar Betroffenen und ihr soziales Umfeld. Sie empfiehlt dem Staat daher unter anderem, die Erforschung der religiösen Gegenwartskultur mehr zu fördern, die Bevölkerung besser zu informieren und problemspezifische Beratungsangebote zu finanzieren.

Ein Erfolg beraterischer und – gegebenenfalls – psychotherapeutischer Maßnahmen dürfte allerdings nur auf der Grundlage eines Verständnisses der tieferen Beweggründe für neureligiöse Bindungen möglich sein. Aus

diesem Grund wird in diesem Beitrag untersucht, welche psychodynamischen Funktionen neureligiöse Bindungen erfüllen können.

Der Begriff „Psychodynamik“ bezieht sich auf die Wirkungen unbewußter psychischer Inhalte, auf Erleben, Verhalten, Bindungsmuster und Charakterbildung sowie die Entwicklung psychischer Störungen. Mit unbewußten psychischen Inhalten sind in erster Linie unbewußte Wünsche, Triebimpulse und Normen angesprochen. Weiter sind bestimmte Aspekte innerer Phantasien und Bilder der eigenen Person und anderer gemeint, die, soweit sie konflikthaft sind, ebenfalls vom Bewußtsein ferngehalten werden können.

4. Fragestellungen

Im einzelnen behandelt dieser Beitrag drei eng verknüpfte Fragestellungen:

- 1) Gibt es eine psychische Disposition für eine Bindung an neureligiöse Bewegungen?
- 2) Welche psychischen Prozesse gehen mit der Konversion zu einer neuen Religion einher?
- 3) Wie wirkt sich die Zugehörigkeit zu einer neureligiösen Bewegung langfristig auf die psychische Stabilität aus?

Um zu einer Einschätzung dieser Fragestellungen aus tiefenpsychologischer Perspektive zu gelangen, werden zunächst Grundzüge psychoanalytischer Sichtweisen der Religion skizziert. Ausführlich werden danach unterschiedliche Ansätze zur Psychoanalyse neureligiöser Bindungen und ausgewählte Forschungsergebnisse dargestellt. Auf den Versuch einer integrierten Darstellung der verschiedenen Ansätze wird an dieser Stelle verzichtet, um die Unterschiedlichkeit der möglichen Zugangsweisen zum Thema deutlich werden zu lassen. Abschließend werden die referierten Arbeiten diskutiert;

es werden Gemeinsamkeiten herausgearbeitet und weiterführende Überlegungen mitgeteilt.

5. Grundzüge psychoanalytischer Sichtweisen der Religion

Psychoanalytische Überlegungen gehen übereinstimmend davon aus, daß religiöse Gefühle in einem Zusammenhang mit frühen kindlichen Wünschen und Sehnsüchten stehen. Ganz unterschiedlich fallen dagegen die Bewertungen der Religiosität hinsichtlich ihres Einflusses auf die psychische Entwicklung, Stabilität und Gesundheit aus. Freud (z.B. 1921, 1927, 1930) hat zwar ganz unterschiedliche Aspekte religiöser Bindungen beschrieben und sich in diesem Zusammenhang auch mit den ersten hinduistischen Missionierungsversuchen im Westen auseinandergesetzt (vgl. Kraus 1999a); als eine Grundlinie seiner religionskritischen Schriften läßt sich gleichwohl die Auffassung erkennen, die Zuwendung zur Religion ermögliche in gewisser Hinsicht eine Erfüllung früher kindlicher Wünsche, die – in der Regel unbewußt – bis in das Erwachsenenalter fortbestehen könnten. Hierdurch gelinge es der Religion zwar, „vielen Menschen die individuelle Neurose zu ersparen“ (1930, S. 444), der Preis, die „gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus und Einbeziehung in einen Massenwahn“ (1930, S. 444) sei dagegen jedoch viel zu hoch. Religiöse Menschen fallen nach Freud gewissermaßen auf frühe Phasen der kindlichen Entwicklung zurück und verlieren so die Fähigkeit, sich in angemessener und reifer Form mit den Anforderungen der Realität auseinanderzusetzen.

Eine hinsichtlich der Bewertung religiöser Gefühle ganz andere Sichtweise als Freud vertrat beispielsweise der Psychoanalytiker Erikson. In seiner Theorie des Lebenszyklus (Erikson 1968) beschreibt er das erste Lebensjahr als Zeitraum, in dem die wichtigste Entwicklungsaufgabe des Menschen darin bestehe, Urvertrauen zu entwickeln. Dies werde dadurch ermöglicht, daß „die Mutter in dem Kinde dieses Vertrauensgefühl durch eine Pflege

erweckt, die ihrer Qualität nach mit der empfindlichen Befriedigung der individuellen Bedürfnisse des Kindes zugleich auch ein starkes Gefühl von persönlicher Zuverlässigkeit innerhalb des wohlgeprobten Rahmens des Lebensstils in der betreffenden Kultur vermittelt“ (Erikson 1968, S. 243). Da jedoch keine Mutter eine perfekt funktionierende Versorgung bieten könne, führe das erste Lebensjahr immer „eine allumfassende Sehnsucht nach einem verlorenen Paradies in das Seelenleben“ (Erikson 1968, S. 244) ein. Der Religion komme in diesem Zusammenhang die Funktion zu, das Urvertrauen des Menschen zu stärken, und zwar indem sie „die undeutlichen Bilder der ersten Versorger jedes Einzelnen zu kollektiven Urbildern übermenschlicher Beschützer“ (Erikson 1970, S. 82) zusammensetzt. Durch die Religiosität könne so ein basales Sicherheitserleben gefördert werden, das sich günstig auf das psychosoziale Funktionsniveau auswirke: „... aber müssen wir es Regression nennen, wenn der Mensch so in seinem Streben nach einer erhofften, ewigen Zukunft die vertrauensvollen Begegnungen seiner frühesten Vergangenheit wiedersucht? Oder haben nicht vielmehr die Religionen an des Menschen Fähigkeit teil, sich gerade durch das Zurückgreifen auf frühere Stufen schöpferisch neu zu beleben?“ (Erikson 1958, S. 292).

6. Psychoanalytische Sichtweisen neureligiöser Bewegungen

6.1. Gascard: Neureligiöse Bindung als süchtiger Teufelskreis

1984 veröffentlichte der Berliner Psychoanalytiker Gascard ein Buch mit dem Titel „Neue Jugendreligionen – zwischen Sehnsucht und Sucht“. Er beschreibt neureligiöse Bindungen darin in enger Anlehnung an die Theorien Freuds als „Rückfälle“ (Regressionen) auf unterschiedliche kindliche Entwicklungsstufen. Grundlegend ist in diesem Zusammenhang seine Unterscheidung zwischen Mitgliedern neureligiöser Bewegungen, die in ihrer Gemeinschaft in erster Linie eine „überzeugende Botschaft, für die sich der

Einsatz lohnt“ (S. 48 f.), suchten, und denen, die sich nach „unmittelbarer Erfahrung des eigenen Selbst“ (S. 49) sehnten.

Gascard nimmt an, daß Mitglieder neureligiöser Bewegungen mit dem Leben in „mehr an westlichen Werten orientierten, mehr das Intellektuell-logische, das Theologische betonenden neuen Jugendreligionen“ (S. 51) auf die sog. „anale“ Entwicklungsphase zurückfallen, die nach Freud in etwa das 2. und 3. Lebensjahr umfaßt. Dieser Lebensabschnitt sei bei ihnen durch eine „elementare Mangelbeziehung zum Vater“ (S. 63) geprägt gewesen. Jene Mitglieder neureligiöser Bewegungen, die sich nach „unmittelbarer Erfahrung des eigenen Selbst“ (S. 49) sehnten, wiesen im Vergleich noch früher in der Lebensgeschichte entstandene und somit schwerwiegendere Störungen auf. Sie fielen mit dem Leben in den „symbiotisch-monistischen Jugendreligionen östlicher Herkunft“ (S. 54) auf den sogenannten „primären Narzißmus“ zurück, eine Entwicklungsphase, die nach der (inzwischen durch psychologische Säuglingsforschung widerlegten) Auffassung Freuds durch die Unfähigkeit des Kleinkinds gekennzeichnet ist, sich auf seine Umwelt zu beziehen. Die Betroffenen hätten eine „unzureichend abgenabelte symbiotische Verwöhnbeziehung“ (S. 63) zu einer „dominierend starken, penetrant allgegenwärtigen und ihr Kind in mitunter sektenähnlich anmutender Ausschließlichkeit an sich bindenden Mutter“ (S. 63). Die Regressionsneigung werde in beiden Fällen durch eine von Gascard nicht näher erläuterte „Vitalschwäche“ verstärkt.

Besonders in den „symbiotisch-monistischen Jugendreligionen östlicher Herkunft“ (S. 54) bestehe von Beginn der Mitgliedschaft an eine starke Abhängigkeit der Konvertiten vom neureligiösen Führer. Durch Teilhabe an dessen Macht und Glanz erführen die Mitglieder zunächst eine psychische Stabilisierung. Doch auch die Führer dieser Gruppen seien narzißtisch bedürftig. Es handele sich bei ihnen um „grandios-narzißtische Persönlichkeiten“ (S. 86), die ihrerseits von der Verehrung ihrer Anhänger abhängig seien. Um sich diese Verehrung zu sichern, übertrieben die neureligiösen Führer die Bedürftigkeit ihrer Anhänger. Hierdurch werde ein *Circulus Vitiosus* aufrechterhalten: Der Anhänger einer neureligiösen Bewegung „proji-

ziert das Beste, was er hat, auf Gott und gibt sich darüber selbst der Armut preis ... Je mehr er Gott preist, desto leerer wird er. Je leerer er wird, desto sündiger fühlt er sich. Und je sündiger er sich fühlt, desto mehr preist er Gott – und desto weniger ist er imstande, zu sich selbst zurückzufinden“ (Fromm, 1966, zitiert nach Gascard, S. 88f.).

Durch Angst vor dem Verlust der durch den Einsatz für den religiösen Führer gewonnenen Vitalität und die Notwendigkeit, aufkommende, unerschwellige Zweifel an der Richtigkeit des eingeschlagenen Weges und Haßgefühle auf den Führer vom Bewußtsein fernzuhalten, werde dieser Kreislauf noch verstärkt. Letztendlich könnten die immer stärker werdenden Haßgefühle und die in den Gruppen tabuisierten erotisch-sexuellen Bedürfnisse nur noch durch Wendung gegen die eigene Person abgewehrt werden. Dadurch bekomme die Unterwerfung einen sado-masochistischen Charakter, in dem „als einzige zulässige Befriedigung die passive Selbstquälsucht fanatischer Selbstaufopferung für die ‚gute Sache‘ verbleibt, wobei diese Selbstquälsucht ihrerseits wiederum als Kompensation nach der im Grunde sadistischen aktiven Quälsucht fanatischen Missionierungseifers verlangt“ (S. 92).

Insbesondere Mitglieder neureligiöser Bewegungen mit starker Sehnsucht nach Verschmelzungserlebnissen konnten nach Gascard kaum „Ich-Stärke“ entwickeln: ihnen fehle eine hinreichend gute Fähigkeit zur Anpassung an die Realität und sie könnten psychische Probleme nicht hinreichend gut bewältigen. Die Ursache hierfür habe in der Weigerung ihrer Mütter gelegen, sie aus der symbiotischen Bindung der ersten Lebensmonate zu entlassen. Der resultierende „narzißtische Substanzmangel“ (S. 95) sei nachträglich nicht mehr auszufüllen. Das Mißlingen des Versuchs, dieses Vakuum durch neureligiöse Praktiken zu kompensieren, führe zu immer mehr „Heißhunger nach Erfüllung“ (S. 96) und „psychischer Existenzangst“ (S. 96). „Damit kommt aber ein unseliger *Circulus Vitiosus* oraler Süchtigkeit in Gang, der über Gewöhnung, Dosissteigerung und abnehmender Wirkung letztlich nur zur Dekompensation des psychischen Selbst führen kann“ (S.

96). Die Dosissteigerung gehe einher mit einer sich immer weiter steigernden Vergötterung des jeweiligen, selbst verschmelzungssüchtigen religiösen Führers, der sich auf Dauer „als Droge mißbraucht, überfordert, ausgelaugt und erschöpft“ (S. 101) fühlen müsse und dadurch wiederum noch abhängiger von der Verehrung seiner Anhänger werde.

In solch einer „oral-narzißtischen Symbiose auf Leben und Tod, in der letztendlich nur ein gemeinsames Leben und ein gemeinsamer Tod denkbar sind“ (S. 101), würden die Rollen des „Guru als Urmutter und seiner Anhänger als unmündige Kinder schließlich austauschbar“ (S. 100f.).

6.2. Moeller: Neureligiöse Bindung als Abwehr existentieller Angst

Moeller (1979) sieht die Eigenart der Bindung an neureligiöse Bewegungen in der relativen Ausschließlichkeit der Bindung an ein Objekt – sei dies ein religiöser Führer oder ein geschlossenes System von Glaubenssätzen. Die enge und unflexible subjektive Wirklichkeitsauffassung, die Mitglieder neureligiöser Bewegungen im Zuge der Konversion annähmen, ähnele in ihrer Rigidität der „Wirklichkeitsstruktur“ (S. 5ff.) von Menschen mit psychischen Störungen. Die Entwicklung eines inneren Abbildes der Realität sei grundsätzlich Voraussetzung jedes Selbst- bzw. Existenzgefühls. Die Ausschließlichkeit der Bindung an ein bestimmtes Glaubenssystem sei entsprechend als Abwehr der tiefsten möglichen Angst zu verstehen, der Angst vor Verlust der eigenen (psychischen) Existenz.

Eine spezifische psychische Disposition für die Bindung an neureligiöse Bewegungen nimmt Moeller trotz dieser Überlegungen nicht an. Vielmehr argumentiert er an der Schnittstelle von Psyche und Gesellschaft: die Angst vor Identitätsverlust könne für Menschen in den westlichen Zivilisationen als charakteristisch gelten. Weiter betont Moeller, daß eine gewisse „Sektenhaftigkeit“ (S. 8) zur Natur des Menschen gehöre. Mit Ausnahme besonderer Momente, in denen der Mensch die Bedingtheit seiner subjektiven Wirk-

lichkeitsauffassung erkennen könne, nehme er sich normalerweise spontan als Zentrum seines Erlebens wahr. Seine Position als Zentrum der Welt, die ihn vor einer „existentiellen Verunsicherung“ (S. 11) schütze, sichere er durch die Projektion der eigenen „Sektenhaftigkeit“ auf äußere Objekte. Moellers Vermutungen implizieren, daß die zum Teil massive Ablehnung von neureligiösen Bewegungen in der Öffentlichkeit durch kollektive projektive Prozesse erklärt werden kann, in denen die eigene Realitätsauffassung durch die Bekämpfung religiös Andersdenkender abgesichert wird.

Die Pathologisierung der Bindung an neureligiöse Bewegungen bei gleichzeitiger Ignoranz gegenüber der eigenen „Sektenhaftigkeit“ ist nach Moeller bei genauerem Hinsehen ferner auch aus den folgenden Gründen ein Irrtum: „Sektenhaftigkeit“ sei nur in Ausnahmefällen völlig ausschließliche. Häufig sei sie vorübergehend und in bestimmten Lebensphasen wie der Jugend als normaler Prozeß zu werten, welcher der Identitätsfindung diene. Besonders betont Moeller, daß die Bindung an neureligiöse Bewegungen in erster Linie ein interaktionelles Symptom sei. Kern jeder neureligiösen Bewegung sei die Zweierbeziehung zwischen dem religiösen Führer und seinem Anhänger, die durch die gemeinsame Wirklichkeitsauffassung geschützt werde (als Gruppe seien neureligiöse Bewegungen im Grunde genommen nicht mehr als eine Aneinanderreihung solcher Zweierbeziehungen). Wie beim Verliebtsein würden durch die Idealisierung des religiösen Führers Gefühle der Sinnerfüllung und Seligkeit möglich. Solches Erleben werde allerdings durch die weitgehende Unmöglichkeit einer psychischen Weiterentwicklung erkaufte, weil psychische Entwicklung immer eine Veränderung und Weiterentwicklung der Wirklichkeitsauffassung beinhalte.

Am Ende seines Beitrags versucht Moeller eine triebtheoretische Deutung der polarisierten Beziehung zwischen dem neureligiösen Führer und seinem Anhänger. Dieser Beziehung liege eine möglicherweise phylogenetisch fixierte „Urphantasie“ (S. 31) einer sexuellen Beziehung zugrunde, die durch eine ausschließliche Bindung und völlige Unterwerfung bzw. Kontrolle gekennzeichnet sei: „Meines Erachtens ist diese Grundphantasie aus Abwehr-

gründen denunziert, als Abartigkeit isoliert und fixiert in der sexuellen Hörigkeit. Es scheint vieles dafür zu sprechen, daß diese Hörigkeit der Sektenbindung hochgradig ähnelt, sofern man die starke Bearbeitung, die Verstellung, d. h. meist die Unterdrückung der Sexualität in Sekten beachtet. In dieser Sicht wäre also die Sektenbeziehung zwischen Führer und Anhänger der sie begründenden ursprünglichen Sinnlichkeit beraubt. Sie wird verdrängt durch strenge Gebote und geradezu ruhelose Askeseübungen, wobei die Heftigkeit dieser Maßnahmen die Stärke der bekämpften sexuellen Aufladungen zeigen dürfte“ (S. 32).

6.3. Fauteux: Neureligiöse Bindung als Sicherung der „Gut/Böse-Spaltung“

Ein Autor, der versucht, die Psychodynamik der Bindung an neureligiöse Bewegungen unter Bezugnahme auf Erikson und die psychoanalytische „Objektbeziehungstheorie“ zu erklären, ist der amerikanische Psychoanalytiker Kevin Fauteux (1981, vgl. auch 1987). Die Objektbeziehungstheorie untersucht die Bedeutung der frühkindlichen Beziehungserfahrungen auf die inneren Vorstellungen und (unbewußten) Phantasien von sich und anderen. Sie geht davon aus, daß solche inneren Bilder in entscheidender Weise die psychische Entwicklung bedingen.

Ähnlich wie Erikson beschreibt auch Fauteux, daß Kleinkinder in den ersten Lebensmonaten durch bis zur Geburt unbekanntes Bedürfnis nach Nahrung und Wärme ein Gefühl von Verlust und ständig drohender Trennung von der als Lebensspenderin empfundenen Mutter erleben. Wenn die Bedürfnisse des Kleinkindes von der Mutter nicht befriedigt würden, fühle dieses sich um die ihm zustehende Versorgung betrogen. Die daraus resultierenden aggressiven Impulse gegen die Mutter bedeuteten für das völlig abhängige Kleinkind die Gefahr, seine Ernährerin zu zerstören.

Aus dieser verzweifelten Situation rette sich das Kind, indem es die Mutter in eine „gute Mutter“ als Personifikation aller angenehmen und eine

„schlechte Mutter“ als Personifikation aller unangenehmen Gefühle spaltet. Dadurch könne es sich die Illusion einer perfekten Versorgerin erhalten. Aggressive Impulse könnten auf die „böse Mutter“ gerichtet werden, so daß ein Verlust der „guten Mutter“ nicht mehr riskiert werden müsse.

Dieses entwicklungspsychologisch notwendige Stadium wird nach objektbeziehungpsychologischen Annahmen überwunden, wenn das Kind genügend „Urvertrauen“ entwickelt hat, um die „gute“ und die „schlechte“ Mutter in einem realistischen Bild verschmelzen zu lassen und widersprüchliche (ambivalente) Gefühle ihr gegenüber aushalten zu können.

Mitglieder neureligiöser Bewegungen sind nach Fauteux häufig Menschen, die diesen Entwicklungsschritt nicht vollziehen konnten. Ihre seit der Kindheit bestehenden tiefsitzenden Ängste würden weiterhin durch eine Spaltung abgewehrt, die „gute“ und die „schlechte“ Mutter allerdings durch andere Objekte ersetzt. Die Phantasie der „guten“ Mutter setze sich in der Idealisierung eines Gurus, Messias oder Propheten fort. Aus der „schlechten“ Mutter würden satanische Mächte, die auch Ungläubige in sich trügen.

Obwohl die Mitglieder neureligiöser Bewegungen durch die Konversion für einen gewissen Zeitraum eine psychische Stabilisierung erreichen könnten, gelinge ihr Versuch der Wiederherstellung einer „angstfreien Alleinheit“ (Fauteux 1987, S. 224, übersetzt vom Verfasser) nicht. Es könne nie die ganze Aggressivität auf die Gegner der idealisierten Figur gerichtet werden. Ein Rest würde verinnerlicht, schlage sich in einem negativen Selbstbild nieder und verstärke hierdurch wiederum Abhängigkeit und Unterwerfung. Die Betroffenen könnten weiterhin unter einer starken Angst vor einem plötzlichen Durchbruch aggressiver Impulse leiden.

6.4. Battegay: Destruktive Entwicklungen neureligiöser Bindungen als Folge von Identitätsverlust

Ähnlich wie Fauteux geht Battegay (1997) davon aus, daß Mitglieder neureligiöser Bewegungen zu ihrem religiösen Führer – und in der Folge auch untereinander – sog. „narzißtisch-fusionäre“ (S. 87) Beziehungen pflegen. Solche Beziehungen ließen sich als Rückfall auf die pränatale und früheste postnatale Entwicklungsphase auffassen und ähnelten in ihrer Struktur daher der frühen symbiotischen Beziehung des Säuglings zur Mutter. Sie gingen mit der Erwartung einer Gleichheit anderer mit der eigenen Person im Denken und Fühlen einher. Eine Folge solcher Beziehungsstrukturen sei eine starke Gruppenkohäsion und ein intensiv empfundenes Gefühl zwischenmenschlicher Nähe. Der hierdurch bedingten Gefahr eines Identitätsverlusts werde in neureligiösen Bewegungen durch die Bekämpfung Andersdenkender begegnet. Es komme so zu einer Spaltung zwischen der als um den idealisierten religiösen Führer und die Gruppe erweitert erlebten eigenen Person und den bekämpften Ungläubigen. Bei destruktiven Entwicklungen in religiösen Gruppen fühle sich in der Regel der religiöse Führer in seiner Position so sehr bedroht, daß er seine phantasierte Macht und Grandiosität durch eine Vernichtung der als verfolgend erlebten Andersdenkenden oder durch einen Gruppensuizid zu retten versuche. Die Anhänger des religiösen Führers folgten dessen Aufforderung zu fremd- oder autoaggressiven Handlungen, weil sie ihn „symbolisch gesehen als Haupt eines gemeinsamen Körpers“ (S. 87) erlebten und durch den weitgehenden Verlust der Fähigkeit, zwischen sich und anderen Gruppenmitgliedern zu unterscheiden, kein Verantwortungsgefühl und keinen eigenen Willen mehr hätten. Bei Gruppensuiziden komme als ursächlicher Faktor noch die „Ewigkeitsillusion“ (S. 90) hinzu, ein fehlendes Bewußtsein für die eigene Sterblichkeit. Battegay betont weiterhin, daß destruktive politische Diktaturen wie beispielsweise die Hitlers, Stalins und Khomenis sich wie neureligiöse Bewegungen nur auf der Grundlage „narzißtisch-fusionärer“ Beziehungsstrukturen entwickeln könnten.

7. Empirische Untersuchungen

7.1. Berger und Hexel: Neureligiöse Bindung als Versuch der Realisierung ideeller Werte („Wiener Studie“)

Die erste staatlich geförderte Studie zu neureligiösen Bewegungen führten Berger und Hexel (1981, vgl. Kraus, 1999c) in Wien durch. Sie untersuchten insgesamt 36 Mitglieder von vier verschiedenen neureligiösen Bewegungen (Vereinigungskirche, Ananda Marga, Divine Light Mission und Scientology), deren Eltern (26) und frühere Freunde (12) sowie 34 ehemalige Mitglieder der gleichen Gruppierungen. Berger und Hexel sahen ihre Studie als eine erste explorative Untersuchung an, deren Ziel es nicht habe sein können, zu generalisierbaren Ergebnissen zu gelangen. Vielmehr sei es in einem ersten Schritt notwendig gewesen, zu ersten wissenschaftlich begründeten Vermutungen über psychosoziale Hintergründe neureligiöser Bindungen zu gelangen. Aus diesem Grund legten die Autoren den größten Wert auf umfangreiche „Tiefeninterviews“ mit allen Studienteilnehmern. Darüber hinaus führten sie psychologische Persönlichkeitstests durch und gaben den Studienteilnehmern einen psychologischen Persönlichkeitsfragebogen vor.

Nach Berger und Hexel ließen sich bei der Mehrzahl der von ihnen untersuchten gegenwärtigen und ehemaligen Mitglieder neureligiöser Bewegungen vor der Konversion bestimmte psychische und soziale Besonderheiten ausmachen, die bei Nichtmitgliedern in der Regel nicht vorlagen. Das Erleben der Konvertiten sei vor der Konversion in der Regel durch eine starke Diskrepanz zwischen hohen ideellen Werten und Möglichkeiten ihrer Realisierung geprägt gewesen. In besonderer Weise sei den (späteren) Mitgliedern neureligiöser Bewegungen dieses Problem in der Adoleszenz bewußt geworden und hätte in dieser Entwicklungsphase zu einer gewissen Orientierungslosigkeit geführt, verbunden mit einer Suche nach alternativen Lebensstilen. Weder die Einbindung in Gruppen Gleichaltriger noch die Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Institutionen habe eine hinreichend gute Umsetzung ideeller Werte ermöglichen können. Außerdem hätten viele

Konvertiten „Kommunikations- und Beziehungsprobleme, die teilweise in einem Zusammenhang mit vielen Brüchen in den sozialen Beziehungen ... während der Kindheit und Jugend stehen“ (S. 369).

Im Hinblick auf das Selbsterleben nach der Konversion zu einer neureligiösen Bewegung betonen Berger und Hexel, daß alle Mitglieder neureligiöser Bewegungen dies als positiv verändert empfänden. Die aktuellen Mitglieder hätten „ihrer Ansicht nach an Orientierung, Selbstsicherheit, Beziehungsfähigkeit, Ausgeglichenheit etc. gewonnen ... Auch die Ehemaligen erwähnten diese Aspekte immer wieder und sahen in der Zeit ihrer Mitgliedschaft meist eine konstruktive Phase ihres Lebens, über die sie jetzt aber hinausgewachsen sind“ (S. 369).

Eine wichtige Bedeutung messen Berger und Hexel den Selbstdarstellungen der von ihnen untersuchten aktuellen Mitglieder neureligiöser Bewegungen in einem Persönlichkeitsfragebogen zu. Im Hinblick auf ihre emotionale Grundbefindlichkeit schilderten diese eine vergleichsweise gehobene Stimmungslage. Ausgehend von der Annahme, daß die Grundstimmung der Mitglieder neureligiöser Bewegungen vor ihrer Konversion ungefähr der ihrer früheren Freunde glich, vermuten die Autoren ferner, daß neureligiöse Bindungen eine „Hochstimmung“, (Berger und Hexel, S. 190) bewirkten.

7.2. Kuner: Neureligiöse Bindung als Versuch der Loslösung von den Eltern

Eine besonders große Stichprobe von Mitgliedern neureligiöser Bewegungen erhob Kuner (1981, 1983). Er untersuchte insgesamt 517 Mitglieder der Vereinigungskirche, Kinder Gottes (heute: „Die Familie“) und Ananda Marga mit Fragebögen zur Erfassung von Merkmalen der Sozialisation, der Vorbeitritts-Phase und Persönlichkeit. Aus seinen Ergebnissen schließt Kuner, daß den Mitgliedern neureligiöser Bewegungen vor der Konversion eine Reihe von unbefriedigten Bedürfnissen gemein seien, und zwar nach „star-

ker Bindung, Autorität, Fremdbestimmung ... Partnerbeziehung, Ablösung von den Eltern, gleichwohl Elternbeziehung ... sinnvoller, befriedigender, nicht-entfremdeter Tätigkeit, Selbstbewußtsein und Zufriedenheit mit sich selbst ...“ (Kuner 1983, S. 369). Die durch diese Merkmale gekennzeichnete „defizitär sozialisierte Persönlichkeit“ (S. 438) versuche, durch neureligiöse Bindungen „Entpersönlichung und Entfremdung aufzuheben“ (S. 438). Der Beitritt zu einer neureligiösen Bewegung erfolge nach dem ersten Kontakt umso schneller, je unbefriedigender die Lebenssituation im vorausgehenden Jahr gewesen sei. Verstehen ließen sich neureligiöse Bindungen allerdings nur vor dem Hintergrund der gesamten Lebensgeschichte.

Kuner betont, daß neureligiöse Bindungen als „neue Heimat“ (Kuner 1983, S. 438) letztlich ein „mit religiösem Gewand versehenes Remake der Herkunftsfamilie“ (S. 438) seien. Der Konvertit könne in ihm „eine doppelte Mission erfüllen: einmal als Agent seiner Eltern die ihm implantierten und aufgetragenen Ansprüche und Ziele verfolgen, zum anderen subjektiv dem Allgemeinwohl, einem Höheren Ganzen dienen, wengleich letzteres möglicherweise auch nur die Funktion einer ideologisch-rationalisierten Legitimation zur Ermöglichung dieser bestimmten Lebensweise erfüllt“ (S. 438).

Im Hinblick auf die Frage nach den psychischen Effekten neureligiöser Bindungen betont Kuner an anderer Stelle (Kuner 1981), daß allenfalls eine Minderheit der Mitglieder klinisch auffalle. In der Regel habe in solchen Fällen bereits vor der neureligiösen Bindung eine psychische Störung vorgelegen. Ganz anders als häufig angenommen seien therapeutische Effekte neureligiöser Bewegungen denkbar. So könnten Mitglieder mit besonders starken narzißtischen Zügen eine „nicht abgeschlossene Mutter-Kind-Dyade“ (S. 60) aufarbeiten, indem zunächst „der Zustand symbiotischer Einheit wiederhergestellt wird“ (Kuner 1981, S. 60). Die Substitution der Beziehung zu den Eltern durch die neureligiöse Bindung ermögliche eine Loslösung von den Eltern, ohne daß ein psychostruktureller Wandel erfolgen müsse. In der Folge entstehe ein Wohlbehagen, auf dessen Grundlage die Mitglieder ihrer neureligiösen Bindung entwachsen und sich (auch) von ihrer Religionsgemeinschaft lösen könnten.

Im Hinblick auf die gesellschaftlichen Implikationen des Phänomens neureligiöser Bewegungen betont Kuner (1983), daß in diesen Gruppen mit Disziplin, Treue und Pflichtbewußtsein Werte zu realisieren versucht würden, die für unsere Gesellschaft typisch seien. Die gesellschaftliche Ablehnung neureligiöser Bewegungen beziehe sich in erster Linie auf den Rahmen bzw. die Art, wie dies geschehe. Zu berücksichtigen sei in diesem Zusammenhang zudem, daß das öffentliche Bild neureligiöser Bewegungen durch bestimmte Selektionsprozesse verzerrt werde: „... den Medien wurden von den narzißtischsten, folglich militantesten Eltern, die narzißtischsten, folglich gestörtesten Kinder präsentiert“ (Kuner, 1981, S. 60).

7.3. Klosinski: Neureligiöse Bindungen als Idealisierungen

Klosinski (1985, 1986, vgl. Kraus, 1999c) untersuchte 60 Mitglieder neureligiöser Bewegungen, von denen jeweils 30 der Bewegung um Bhagwan bzw. Osho („Sannyasins“) und der Transzendentalen Meditation (TM) angehörten oder angehört hatten (beide Untergruppen enthielten 5 ehemalige Mitglieder). Er ging von der Fragestellung aus, ob bestimmte Merkmale der Persönlichkeit oder bestimmte zwischenmenschliche Probleme für die Konversion zu einer neureligiösen Bewegung disponieren. Weiter untersuchte Klosinski die Frage, ob und wie solche Dispositionen mit „psychologischen Angeboten“ neureligiöser Bewegungen sowie Konversionsprozessen zusammenhängen.

Wie bei Berger und Hexel standen auch bei Klosinski umfangreiche „Tiefeninterviews“ im Mittelpunkt der Untersuchungen. Auf der Grundlage dieser Interviews schätzte Klosinski die körperlichen und psychischen Beeinträchtigungen sowie die zwischenmenschlichen Probleme der Untersuchungsteilnehmer auf der Grundlage eines standardisierten Beurteilungsverfahrens ein, woraus sich ein „Gesamt-Neuroscore“, (Klosinski 1985, S. 40) errechnen ließ. Bei den psychisch auffälligen Probanden nahm Klosinski eine Einschätzung der im Vordergrund stehenden „Neurosenstruktur“ vor. Wei-

terhin legte Klosinski den von ihm untersuchten Personen Fragebögen vor, die sich auf die Persönlichkeit sowie soziodemographische und emotionale Merkmale vor und während der Konversion bezogen.

Auf der Grundlage der Tiefeninterviews schätzte Klosinski etwa zwei Drittel der Probanden in beiden Untersuchungsgruppen als psychisch auffällig ein. Die Hälfte der psychisch auffälligen Probanden in beiden Gruppierungen fiel nach Klosinski durch eine euphorische Stimmungslage auf, hinter der sich eine depressive Persönlichkeitsstruktur verborgen habe. Bei einem Vergleich der anderen psychisch auffälligen „Sannyasins“ und TM-Mitglieder fand Klosinski unterschiedliche Häufungen von Probanden mit „hysterischen“ (7 bzw. 2) und „zwanghaften“ (0 bzw. 7) Zügen.

In einem psychologischen Persönlichkeitsfragebogen schätzten sich die Mitglieder beider Gruppierungen als vergleichsweise dominant, wenig kontrolliert, durchlässig und sozial potent ein.

Bedeutsame Ergebnisse ergab auch der Vergleich einer retrospektiven und aktuellen Selbstdarstellung aktiver „Sannyasins“ in einem psychologischen Persönlichkeitsfragebogen. Die retrospektive Selbsteinschätzung bezog sich auf die Zeit vor der Konversion. Nach den Ergebnissen der Vergleiche habe die Konversion zur Bewegung um Bhagwan bei den Befragten zu einem „Zuwachs an ‚sozialer Potenz‘, ‚sozialer Resonanz‘ ... mehr Offenheit und zum Abbau depressiven Verhaltens, bzw. zum Aufbau eines Hochgefühls“ (Klosinski 1986, S. 209) geführt.

Im Hinblick auf die Fragen, ob sich verschiedene Formen von Konversionsprozessen unterscheiden lassen, führten die Ergebnisse der Interviews Klosinski zu einer innovativen Modellvorstellung. Nach diesem Modell sind Konversionsprozesse der „Sannyasins“ wesentlich durch verschiedene Formen der Idealisierung bestimmt, die sich im Hinblick auf die Art des idealisierten Objekts und eine spezifische psychische Disposition unterscheiden lassen, die der Idealisierung zugrundeliegt. Mitglieder mit einer Selbstwertproblematik hätten sich im Rahmen der (phantasierten) Beziehung zu

Bhagwan selbst idealisiert und in ihrem grandiosen Selbstgefühl durch ihren Guru bestätigt gefühlt. Hätten die Sannyasins neben einer Selbstwertproblematik unter einem starken Gewissensdruck gelitten, sei Bhagwan als übermächtiger und gütiger Vater erlebt worden, wodurch es zu Absolutionserlebnissen gekommen sei. Probanden mit „hysterischen“ oder homoerotischen Tendenzen hätten Bhagwan häufig als idealen Liebhaber phantasiert. Depressive Probanden hätten häufig eine „Therapeutin“ der Bewegung um Bhagwan als ideale Mutter erlebt, die das Verlangen nach Trost und Zuneigung stillen kann. „Sannyasins“, die vor der Konversion unter psychosomatischen Beschwerden oder Kontaktschwierigkeiten gelitten hätten, hätten am ehesten Wünsche nach Versorgung und Verschmelzung auf die idealisierte Gemeinschaft als Ganzes gerichtet. Während dieser letzte Konversionstyp vermutlich häufig bei Mitgliedern aller neureligiösen Gruppierungen anzutreffen sei, seien die anderen Konversionsmodi vermutlich von spezifischen „psychologischen Angeboten“ abhängig, die jeweils nur von bestimmten Gruppierungen gemacht würden (Klosinski 1996).

Zusammenfassend betont Klosinski, daß die Bindung an die Bewegung um Bhagwan in der Regel eine psychische Stabilisierung bewirke, gleichzeitig aber mit einem gewissen Rückfall auf vergleichsweise unreife Formen des Erlebens zurückgehe (Regression). Bei psychisch labilen Menschen bestehe allerdings die Gefahr, daß durch die Anwendung gefühlsaktivierender Psychotechniken psychische Störungen wachgerufen werden.

7.4. Ross: Neureligiöse Bindungen als Prozesse mit Höhen und Tiefen

Ross (1983) untersuchte alle Mitglieder eines australischen Zentrums der Hare-Krischna-Bewegung (42) mit mehreren psychologischen Fragebögen. Aus den Ergebnissen eines Vergleiches von Probanden mit unterschiedlich langer Zugehörigkeit zur Hare-Krischna-Bewegung leitet Ross die Vermutung ab, daß die emotionale Befindlichkeit der Hare Krischnas während der Mitgliedschaft einen U-förmigen Verlauf nimmt: Nach anfänglicher Hoch-

stimmung würden die Hare Krischnas nach ca. 1,5 Jahren der Mitgliedschaft einen Tiefpunkt erreichen. Blieben sie in der Bewegung, verlaufe die weitere Entwicklung wieder in Richtung einer befriedigenden emotionalen Befindlichkeit.

7.5. Weiss et al.: Neureligiöse Disziplin als Versuch, Zuneigung und Bestätigung zu sichern

Eine der umfangreichsten Untersuchungen von Mitgliedern einer neureligiösen Bewegung mit psychologischen Persönlichkeitsfragebögen führte Weiss im Rahmen einer psychologischen Doktorarbeit (Weiss 1987, Weiss and Comrey 1987a,b,c, Weiss und Mendoza 1990) an 226 Mitgliedern und Sympathisanten der Hare-Krischna-Bewegung in den USA durch. Neben einer Vielzahl von Persönlichkeitsmerkmalen erfragte er das Ausmaß der Religiosität und Integration in die Bewegung, und zwar unabhängig von der Zeitdauer der Mitgliedschaft. Aufgrund der Ergebnisse betonen Weiss und Comrey (1987), daß die Hare Krischnas sich als sehr angepaßte Menschen beschrieben hätten, die darauf bedacht seien, sich an Regeln zu halten und Anforderungen zu erfüllen. Viele Mitglieder der Hare-Krischna-Bewegung seien „sehr sorgfältige, zwanghafte Menschen, die äußerst organisiert, gewissenhaft, pünktlich, ordentlich und gepflegt sind. Sie fühlen sich innerlich getrieben, Aufgaben zu erfüllen, Fehler zu korrigieren und verfallen oft fixen Ideen“ (Comrey, 1980, zitiert nach Weiss und Comrey, 1987, S. 406, übersetzt vom Verfasser).

Dieses Verhalten hänge in vielen Fällen mit Erfahrungen in der Kindheit zusammen. „Viele dieser Menschen haben früh im Leben gelernt, daß Liebe und Anerkennung von angemessenem und andere bestätigendem Verhalten abhängig ist. Im Erwachsenenleben setzen sie die gleichen Verhaltensmuster fort, die in früheren Jahren Angst vor dem möglichen Verlust von Liebe und Anerkennung reduzieren konnten“ (Comrey, 1980, zitiert nach Weiss und Comrey, 1987, S. 406, übersetzt vom Verfasser).

Eine Entsprechung der starken Bereitschaft zur Anpassung der Hare Krischnas sehen Weiss und Comrey (1987) in strukturellen Merkmalen der Krishna-Religion, die durch strenge religiöse Ge- und Verbote und den Glauben gekennzeichnet ist, daß der exakten Ausführung bestimmter Rituale eine große Bedeutung zukommt.

Neben einer hohen Bereitschaft zur sozialen Anpassung hätten Mitglieder der Hare-Krischna-Bewegung zudem eine „Tendenz zu einer gewissen allgemein mißtrauisch-vorsichtigen Haltung der Gesellschaft gegenüber ...“ (Weiss und Comrey, 1987b, S 408, übersetzt vom Verfasser) und „scheinen Fehler am ehesten bei anderen zu sehen, versuchen, anderen nicht zu schnell zu vertrauen ...“ (Weiss und Comrey, 1987b, S. 408, übersetzt vom Verfasser).

Das Ausmaß der Religiosität und Integration in die Gruppe hatte nur bei den männlichen Hare Krischnas eine Auswirkung auf das Erleben. Besser integrierte und religiösere Männer beschrieben sich als vergleichsweise glücklicher.

7.6. Poling and Kenney: Neureligiöse Bindung als Selbstkontrolle

Poling und Kenney (1986) kommen in einer Untersuchung von 93 Mitgliedern der Hare-Krischna-Bewegung in den USA zu tendenziell ähnlichen Ergebnissen wie Weiss, wenngleich ihrer Untersuchung ein anderer theoretischer Blickwinkel zugrundelag. Neben teilnehmender Beobachtung und der Durchführung von „Tiefeninterviews“ legten die Autoren 93 Hare Krischnas einen psychologischen Fragebogen vor, der auf der Grundlage der Persönlichkeitspsychologie Jungs konstruiert wurde. Der Fragebogen ermöglicht Zuordnungen zu 16 Persönlichkeitstypen, die sich durch unterschiedliche Ausprägungen auf vier bipolaren Dimensionen unterscheiden: Wahrnehmung (Empfinden vs. Intuieren), Urteilen (Denken vs. Fühlen),

Einstellung (Extraversion vs. Introversion) und Lebensstil (strukturiert vs. unstrukturiert). Die letzte Dimension stellt eine Ergänzung von Jungs Persönlichkeitspsychologie dar.

Die weitaus meisten Hare Krischnas wurden aufgrund ihrer Selbstdarstellung dem Wahrnehmungsmodus „Empfinden“ (82%), dem Urteilsmodus „Denken“ (78%) sowie dem Lebensstilmodus „Strukturiert“ (90%) zugeordnet. Auf der Dimension „Einstellung“ waren die Ergebnisse unauffällig.

Die Hare Krischnas beschrieben sich nach Poling und Kenney als Menschen, die sich an objektiv wahrnehmbaren Gegebenheiten orientieren und ein übermäßiges Bedürfnis nach intensiven Sinneseindrücken aufweisen (Empfinden), Bewertungen von Wahrnehmungen auf dichotomen Kategorien wie „Gut“ und „Schlecht“ oder „Richtig“ und „Falsch“ vornehmen (Denken) und auf der Grundlage klar definierter Werte und Ziele vergleichsweise strukturiert leben. Poling und Kenny interpretieren die Ergebnisse in Zusammenschau mit ihren teilnehmenden Beobachtungen dahingehend, daß die Hare-Krischna-Bewegung eine hochselektierte Gruppe von einseitig auf Genuß ausgerichteten Menschen sei. Hierdurch lasse sich auch erklären, daß bei überdurchschnittlich vielen Hare Krischnas vor der Konversion übermäßiger Alkohol- und Drogenkonsum vorgekommen sei. Das Leben in der Hare-Krischna-Bewegung stütze die Hare Krischnas in dem Versuch, ihre „Empfindungssucht“ durch klar strukturierte Denk- und Lebensgewohnheiten zu kontrollieren.

7.7. Kraus und Eckert: Neureligiöse Bindung als Versuch der Regulation des Selbsterlebens und interpersonale Aspekte

In einer eigenen Studie (Kraus und Eckert 1997a, b, vgl. Kraus 1999b, 1999c) wurden 222 Mitglieder der Hare-Krischna-Bewegung mit zwei psy-

chologischen Fragebögen untersucht. Mit einem Fragebogen wurde das Selbsterleben, mit dem anderen zwischenmenschliche Probleme erfragt. Die Ergebnisse zum Selbsterleben (Kraus und Eckert 1997a) legen die Vermutung nahe, daß sich unter den Hare Krischnas vergleichsweise viele Menschen finden lassen, die unter einer Selbstwertproblematik leiden und insgesamt eher psychisch labil sind. Weiterhin läßt sich aufgrund der Ergebnisse vermuten, daß die Mitgliedschaft in der Hare-Krischna-Bewegung zu einer Steigerung des Selbstwertgefühls, mehr Sinnerfüllung und verstärkten Gefühlen emotionaler Sicherheit und Geborgenheit führen kann. Ein durch die Konversion ermöglichter psychischer Prozeß, der zu einer solchen Veränderung des Selbsterlebens führt, scheint die Idealisierung von Gurus der Hare-Krischna-Bewegung zu sein: durch die Zugehörigkeit zu dem als ideal erlebten Guru wird das Selbstwertgefühl gesteigert. Weiterhin scheinen die Hare Krischnas ihren religiösen Werten eine übermäßige Bedeutung beizumessen, um sich hierdurch Nichtmitgliedern überlegen zu fühlen und gleichzeitig aggressive Regungen auf diese richten zu können.

Im Hinblick auf interpersonale Probleme (Kraus und Eckert 1997b) stellten die Hare Krischnas sich als insgesamt unterdurchschnittlich belastet dar. Hinsichtlich der Art ihrer interpersonalen Probleme schätzten sie sich im Vergleich mit Nichtmitgliedern am ehesten als zu ausnutzbar und nachgiebig ein. Die Frauen in der Hare-Krischna-Bewegung sahen sich zudem als zu selbstunsicher und unterwürfig. Besonders wenig Probleme hatten die Hare Krischnas ihren Angaben nach damit, zu abweisend und kühl zu sein. Die Ergebnisse legen die Vermutung nahe, daß die interpersonale Struktur der Hare Krischnas in gewisser Weise für die Konversion zu einer neureligiösen Bewegung disponiert. Menschen, deren interpersonale Struktur nicht durch eine gewisse Ausnutzbarkeit und Nachgiebigkeit gekennzeichnet ist, dürften sich von neureligiösen Bewegungen abwenden, wenn sie mit überhöhten religiösen Idealen konfrontiert werden, insbesondere, wenn diese sich auf einen weitgehenden Verzicht auf Selbstbestimmung beziehen. Menschen, die sich eher ausnutzen lassen und nachgiebig sind, reagieren (bewußt) möglicherweise eher wenig ablehnend auf aggressive Werbemethoden und

psychischen Druck, der in neureligiösen Bewegungen ausgeübt werden kann. Zudem dürften sie aufgrund einer gewissen Leichtgläubigkeit eher auf religiöse Glaubenssätze ansprechen, nach denen ein intensives religiöses Engagement in einem Leben nach dem Tod reich belohnt wird.

7.8. Weitere Ergebnisse

Die Ergebnisse einer größeren Anzahl weiterer Studien, die meisten von ihnen aus den USA, hat Richardson (1985, 1995) zusammengefaßt. Hauptsächlich handelt es sich um Arbeiten, die eher wenig Bezüge zu psychodynamischen Aspekten der Bindung an neureligiöse Bewegungen haben. Bedeutsam ist hier gleichwohl das konsistente Ergebnis, daß Mitglieder neureligiöser Bewegungen sich bei Untersuchungen mit psychologischen Persönlichkeitsfragebögen in der Regel als seelisch gesund darstellen. Richardson (1995) hält die Debatte über mögliche psychische Gefährdungen durch die Mitgliedschaft in neureligiösen Bewegungen aus diesem Grund für überflüssig.

Eine übersichtliche Zusammenfassung des Forschungsstands zu einem großen Spektrum von psychologischen Fragestellungen im Zusammenhang mit neureligiösen Bewegungen findet sich bei Murken (1988).

8. Zusammenfassung

Bei der Durchsicht der referierten theoretischen und empirischen Arbeiten fällt auf, daß es schwer ist, die einzelnen Ansätze miteinander zu vergleichen bzw. aufeinander zu beziehen. Es spiegelt sich das bekannte Problem wider, daß psychoanalytisch geprägte Begriffe in unterschiedlichen theoretischen Bedeutungszusammenhängen verwendet werden. Zum Teil liegen den verschiedenen Erklärungsmodellen Theorien zugrunde, die heute als überholt gelten. Ein weiteres Problem ist, daß die in den theoretischen Arbeiten ge-

troffenen Annahmen mitunter so komplex und abstrakt sind, daß sie sich einer wissenschaftlichen Überprüfung weitgehend entziehen. Hinzu kommt, daß ihr Geltungsbereich in den meisten Fällen unklar bleibt bzw. zwischen einzelnen neureligiösen Bewegungen zu wenig unterschieden wird. Auch wird nicht genug in Betracht gezogen, daß neureligiöse Bindungen durch ganz unterschiedliche psychodynamische Funktionen geprägt sein können (Kraus 1999a). Weiterhin beziehen sich viele Autoren nicht nur auf psychodynamische Aspekte religiöser Bindungen, sondern auch auf den Wahrheitsgehalt von Religionen und schätzen hiermit in gewisser Hinsicht die Möglichkeiten und Grenzen der Psychologie falsch ein (vgl. Murken 1997). Im Hinblick auf die wissenschaftlichen Ergebnisse lassen sich methodisch bedingte Probleme ausmachen. Die psychodiagnostischen Einschätzungen von Mitgliedern neureligiöser Bewegungen durch Experten sind in der Regel unsystematisch. Es dürfte schwer sein, die Ergebnisse zu replizieren. Bei den einzigen Experteneinschätzungen auf der Grundlage standardisierter Beurteilungsverfahren (Klosinski) fehlt der Nachweis ihrer Zuverlässigkeit, z.B. durch die Übereinstimmung mehrerer Experten.

Untersuchungen von Mitgliedern neureligiöser Bewegungen mit psychologischen Fragebögen, wie sie in größerem Umfang Kuner, Weiss und Comrey sowie Kraus und Eckert durchgeführt haben, entsprechen eher wissenschaftlichen Anforderungen. Sie haben allerdings den entscheidenden Nachteil, daß mit Fragebögen nur Selbstdarstellungen erfaßt werden. Gerade wenn man psychodynamische Aspekte der Bindung an neureligiöse Bewegungen untersuchen will, interessieren aber in erster Linie unbewußte Wünsche und Phantasien. Auf solche Inhalte lassen Ergebnisse, die mit Fragebögen gewonnen wurden, nicht unbedingt Rückschlüsse zu. Zudem ist zu vermuten, daß insbesondere Mitglieder solcher neureligiöser Bewegungen, die im Kreuzfeuer öffentlicher Kritik stehen, in besonderer Weise zu sozial erwünschten bzw. Kritik entkräftenden Selbstdarstellungen neigen. Hinzu kommt weiterhin, daß ein offenes Antwortverhalten bei Mitgliedern neureligiöser Bewegungen eine vergleichsweise starke „kognitive Dissonanz“ erzeugen kann. Das Eingeständnis, psychische Probleme zu haben, steht in einem Widerspruch zu dem Glauben, durch einen neureligiösen Lebensstil

neben religiösen Zielen schnell Freiheit von psychischem Unwohlsein und innerseelischen Konflikten erreichen zu können.

Versucht man trotz der beschriebenen Probleme sowie der nur bedingten Vergleichbarkeit der Ergebnisse Gemeinsamkeiten zu finden, fällt folgendes auf: den referierten theoretischen Arbeiten zufolge drückt sich in starken religiösen Bindungen häufig eine Sehnsucht nach einer Rückkehr zu frühkindlichen Erlebensformen und Beziehungsmustern (Regression) und mit ihr der Wunsch nach einer Befreiung von den Ansprüchen der Realität aus. Die religiösen Wünsche gelten einer „angstfreien Alleinheit“ (Fauteux 1987, S. 224, übersetzt vom Verfasser). Ein etwas anderer Aspekt religiöser Bindungen ist der Wunsch nach Befreiung von Schuldgefühlen. Schuldfreiheit wird durch die gewissenhafte Einhaltung religiöser Gebote und einen an religiösen Werten ausgerichteten Lebensstil zu erreichen versucht. Meist gehen starke religiöse Bindungen mit Phantasien idealer religiöser Führer einher, die unbegrenztes Glück oder Freiheit von Schuldgefühlen garantieren können. In diesen Phantasien werden seit der frühen Kindheit persistierende Illusionen aktiviert, nach denen es allmächtige, gute Beschützer und Versorger gibt, die zudem unbedingt verfügbar sind. Unterschiede gibt es in der Bewertung regressiver Elemente der Religiosität, die nach den Annahmen der meisten Autoren eine psychische Weiterentwicklung weitgehend hemmen.

Die vorliegenden empirischen Ergebnisse mit Bezug zu psychodynamischen Aspekten der Bindung an neureligiöse Bewegungen legen folgende Annahmen nahe:

1. Mitglieder neureligiöser Bewegungen leiden vor der Konversion häufig unter depressiven Verstimmungen.
2. Mitglieder neureligiöser Bewegungen leiden vor der Konversion häufig an einer gewissen Orientierungslosigkeit.

3. Konversionen zu neureligiösen Bewegungen gehen häufig mit einer Stimmungsaufhellung einher.
4. Konversionen zu neureligiösen Bewegungen gehen in der Regel mit verschiedenen Formen der Idealisierung einher.
5. Mitglieder neureligiöser Bewegungen passen sich häufig stark an und sind darauf bedacht, Regeln zu erfüllen und Anforderungen gerecht zu werden.
6. Neureligiöse Bewegungen unterscheiden sich tendenziell im Hinblick auf die Persönlichkeitsstrukturen ihrer Mitglieder.

9. Weiterführende Überlegungen

Im folgenden werden einige weiterführende Überlegungen zu solchen Fragen mitgeteilt, die bisher noch nicht sicher beantwortet werden können. Dabei wird das Ziel verfolgt, psychodynamische Aspekte neureligiöser Bindungen möglichst differenziert darzustellen: Erstens soll verdeutlicht werden, daß Bindungen an neureligiöse Bewegungen vermutlich unterschiedliche psychische Beweggründe zugrunde liegen können und in ähnlicher Weise verschiedene Folgen haben. Zweitens wird die Frage zu beantworten versucht, warum neureligiöse Bewegungen zu psychischen Stabilisierungen führen können und drittens wird der Frage nachgegangen, unter welchen Voraussetzungen es zu einer langfristigen neureligiösen Bindung kommen kann. Bei allen Überlegungen handelt es sich allerdings um Vermutungen, für die empirische Belege noch ausstehen und die zudem – dies wird selten beachtet – unter Vorbehalten stehen. Zum einen ist die grundlegende Frage bis heute offen, ob Religiosität immer auf psychologische Faktoren reduziert werden kann, beispielsweise auf die primären Bedürfnisse nach Bindung, Selbstwert-, Sicherheits- und Sinnerleben (vgl. Deneke 1989), oder ob die Suche nach religiösen Erfahrungen ein spezifisches Grundbedürfnis des

Menschen ist. Zum anderen kann neben psychologischen auch soziologischen Faktoren bei der Bindung an neureligiöse Bewegungen eine wichtige Rolle zukommen (vgl. z. B. Barker 1986 und Shinn 1993).

Gleichwohl legen theoretische Überlegungen und wissenschaftliche Ergebnisse die Vermutung nahe, daß ein möglicherweise nicht geringer Teil der Mitglieder neureligiöser Bewegungen bereits vor der Konversion durch bestimmte psychische Probleme für eine neureligiöse Bindung prädisponiert war. Die Bindung an neureligiöse Bewegungen – insbesondere, wenn sie mit einem übertriebenen religiösen Eifer oder einer Einengung des Fühlens und Denkens einhergeht (vgl. Kraus 1996) – kann in diesem Zusammenhang als Versuch der Bewältigung psychischer Probleme verstanden werden. Dies zu berücksichtigen ist wichtig, und zwar im Hinblick auf 1) die Bewertung neureligiöser Bewegungen aus psychologischer Sicht und 2) professionelle Hilfestellungen bei der Bewältigung eines Ausstiegs aus einer neureligiösen Bewegung.

9.1. Ansprechbarkeit auf neureligiöse Angebote

Psychische Dispositionen für Bindungen an neureligiöse Bewegungen lassen sich idealtypisch in entwicklungsphasenspezifische Probleme und krisenbedingte Verstimmungen auf der einen Seite und tieferliegende, psychostrukturell begründete Probleme auf der anderen Seite unterscheiden.

Entwicklungsphasenspezifische Probleme können beispielsweise Identitätskrisen in der Adoleszenz sein. In diesem Lebensabschnitt verändert sich das Selbstbild des Heranwachsenden oft sehr schnell. In der Folge gelingt es den Eltern und anderen wichtigen Bezugspersonen oft nicht, ihre Einstellungen und ihr Verhalten gegenüber dem Adoleszenten ähnlich rasch anzupassen. Bei diesem kann es so zu einer starken Identitätsunsicherheit kommen („bin ich, wie ich mich erlebe oder wie andere mich sehen?“). Das sich verändernde Selbstbild ist noch zu fragil, um eine sichere Abgrenzung gegenüber den

elterlichen Vorstellungen zu ermöglichen. Die resultierende Orientierungslosigkeit kann in solchen Fällen durch die Verinnerlichung neureligiöser Werte aufgelöst werden. Mit tieferliegenden psychischen Störungen sind Identitätskrisen nicht zwangsläufig verbunden. Möglicherweise verlassen Menschen mit solchen Krisen neureligiöse Bewegungen überproportional häufig, und zwar dann, wenn der vorübergehende Rückzug aus dem vorherigen sozialen Kontext zu einem stabilen und von der neureligiösen Bindung unabhängigen Identitätsgefühl geführt hat. Als krisenbedingte Verstimmungen, die für neureligiöse Bindungen prädisponieren können, sind insbesondere reale Verluste wichtiger Bezugspersonen, beispielsweise durch eine Trennung oder im Zusammenhang mit einer geographischen Veränderung zu nennen. In solchen Fällen bieten neureligiöse Bewegungen gewissermaßen Ersatz, indem sie eine umfassende soziale Einbindung ermöglichen.

Im Hinblick auf die Frage, welche tieferliegenden psychischen Probleme oder Störungen für eine Konversion zu einer neureligiösen Bewegung disponieren können, ist bisher möglicherweise zu wenig bedacht worden, daß es sehr verschiedene „Sektentypen“ gibt, die sich vermutlich tendenziell in bestimmten Gruppen häufen. Nach eigenen Beobachtungen lassen sich idealtypisch Mitglieder neureligiöser Bewegungen unterscheiden, die 1) durch ein besonders aufopferungsvolles Verhalten auffallen („Altruisten“), die 2) durch einen besonders starken, häufig aggressiven Missionseifer imponieren („Fanatiker“), die 3) sich in besonderer Weise in philosophisch-religiöse Glaubenslehren vertiefen und dabei gefühlsarm wirken („Weltfremde“) und die 4) in übertriebener Weise die Schlechtheit der Welt anprangern („Schwarzmalerei“).

Aus klinischer Sicht weisen diese Verhaltensauffälligkeiten bzw. Wesensmerkmale von Mitgliedern neureligiöser Bewegungen eine große Nähe zu bestimmten Persönlichkeitsstrukturen auf, die je nach Ausprägungsgrad als Persönlichkeitsakzentuierungen oder Persönlichkeitsstörungen bezeichnet werden. Der „Altruist“ entspricht der zwanghaften, der „Fanatiker“ der narzißtischen, der „Weltfremde“ der schizoiden und der „Schwarzmalerei“ der paranoiden Persönlichkeit. Nach Rudolf (1993) entwickeln sich diese Per-

sönlichkeitsstrukturen als Bewältigungsversuche des sog. „depressiven Grundkonflikts“.

Der depressive Grundkonflikt beruht auf lebensgeschichtlich bedingten Verlustängsten (es lassen sich verschiedene Schweregrade unterscheiden, vgl. Blanck und Blanck 1974, 1979). Der Konflikt bedingt, daß psychische Nähe zu bedeutsamen anderen (im folgenden zur sprachlichen Vereinfachung „Objekte“ genannt) als bedrohlich erlebt wird: die Angst vor der Enttäuschung wird aktiviert. Gleichzeitig ist die Bindung an andere Menschen ein wesentliches Bedürfnis. Die Konfliktpole bestehen demnach in dem Verlangen nach Distanz und Schutz vor Enttäuschung und Verlust auf der einen und Sehnsucht nach Nähe und Bindung auf der anderen Seite.

Psychodynamisch lassen sich Persönlichkeitsakzentuierungen und Persönlichkeitsstörungen im Hinblick auf die ihnen inhärente Art und Weise unterscheiden, in der sie sich als einen Bewältigungsversuch des depressiven Grundkonflikts verstehen lassen. Der „Altruist“ (zwanghafte Persönlichkeit) sucht die Nähe zum Objekt und versucht Enttäuschungen zu vermeiden und Bindungen zu sichern, indem er sein Beziehungsverhalten an den Bedürfnissen des Objekts orientiert, und zwar unter weitgehender Zurückstellung eigener Wünsche. Aggressive Regungen richtet er gegen sich selbst, um bestehende Beziehungen nicht zu gefährden. Erlebensmäßig schlägt sich diese Dynamik in Schuldgefühlen nieder, die wiederum durch ein zwanghaftes Befolgen innerer Normen abgewehrt werden. Der „Weltfremde“ (die schizoide Persönlichkeit) versucht, eine Enttäuschung von Nähewünschen durch eine weitgehende Distanzierung von anderen Menschen und eine „Verschiebung von verdrängten inneren Objektbeziehungen auf den Bereich des Intellektuellen“ (Kernberg 1988b, S. 73) zu vermeiden. Der „Schwarzmalerei“ schützt sich durch die Phantasie, selbst (nur) gut zu sein und eine Bezugsperson finden zu können, die in ihm (nur) lustvolle Gefühle auslöst, indem er aggressive Regungen bestimmten anderen zuschreibt (projiziert) und bei diesen bekämpft. Beim „Fanatiker“ werden die angreifbaren „guten“ Selbst- und Objektvorstellungen nach Kernberg (1993) durch eine Selbstidealisation geschützt. Phantasien und Gefühle eigener Grandiosität könn-

ten zudem die Entwicklung besonderer Fähigkeiten und eines gewissen Charismas fördern, was Bestätigung durch andere sichert. Wichtige Bezugspersonen würden in dem Ausmaß idealisiert oder entwertet, in dem sie die Selbstidealisation stützen oder gefährden.

Gemeinsam ist der zwanghaften, narzißtischen, paranoiden und schizoiden wie anderen (vgl. Kernberg 1996) Formen der persönlichkeitsstrukturellen Verarbeitung des depressiven Grundkonflikts trotz aller Unterschiede, daß ihnen die Sehnsucht nach Nähe zu einem Objekt zugrundeliegt, um das sich in verschiedenem Ausmaß Phantasien seliger Verschmelzung und Versorgung ranken.

Das „psychologische Angebot“ neureligiöser Bewegungen könnte man in diesem Zusammenhang – auf einen gemeinsamen Nenner gebracht – wie folgt beschreiben: „Glaub an unsere Religion und setz dich für uns ein und du wirst vom religiösen Führer und der Gemeinschaft glücklich gemacht. Angst vor Verlusten und Enttäuschungen sind von nun an unbegründet, weil die Beziehungen innerhalb der Gruppe auf die Ewigkeit hin angelegt sind. Entscheidest du dich gegen uns, wirst du auf Dauer unzufrieden sein“. Einen (idealtypisch) seelisch gesunden Menschen mit guter Fähigkeit zur Nähe-Distanz-Regulation in Beziehungen wird dieses Angebot in der Regel nicht sonderlich reizen. Vorausgesetzt, sein Erleben wird nicht durch starke soziale Belastungen beeinträchtigt, empfindet er eine hinreichende Lebenszufriedenheit, die auf einem Gefühl des Einklangs mit sich selbst, befriedigenden wechselseitigen Beziehungen sowie zufriedenstellenden leistungsbezogenen Erfolgen basiert. Für eine grundsätzliche Änderung seiner Lebensgewohnheiten und Werte, die mit einer Hinwendung zu einer neureligiösen Bewegung in aller Regel verbunden ist, sieht er keinen Anlaß. Der von neureligiösen Bewegungen häufig geforderte Verzicht auf intime Beziehungen – aus der Sicht vieler dieser Gruppierungen unmoralische weltliche Bindungen – scheint ihm unbegründet, weil er solche Beziehungen insgesamt als befriedigend erlebt. Beziehungsschwierigkeiten, die häufig von neureligiösen Missionaren als Folge einer falschen Lebensführung pro-

blematisiert werden, führen ihn nicht unmittelbar zu einer Infragestellung von Beziehungen, sondern werden als Herausforderung erlebt.

Bei einer Person, die durch einen unzureichend gelösten depressiven Grundkonflikt für eine Konversion zu einer neureligiösen Bewegung disponiert ist, fällt das „neureligiöse Angebot“ auf einen fruchtbareren Boden. Die Versprechungen des Missionars können eine mehr oder weniger bewußtseinsnahe Sehnsucht aktivieren, die bisher als fortdauernde Hoffnung erfahrbar wurde, „daß es in dieser Welt irgendwo jemanden gibt, der alle Bedürfnisse vollständig befriedigen kann, wobei man selbst ganz passiv bleibt. Diese Phantasie wird für den Betreffenden so lebensnotwendig, daß eine Aufgabe dieser Hoffnung einer Zerstörung des Lebenssinns gleichkäme. Die endlose Suche nach diesem Jemand wird zu einem Leitmotiv des Lebens“ (Mertens 1992, S. 84). Nach den vielen Enttäuschungen und Frustrationen, die der potentielle Konvertit auf seiner (unbewußten) Suche nach einem idealen Objekt zwangsläufig erfahren haben muß, weckt das neureligiöse Angebot gerade deshalb die Sehnsucht nach einem idealen Objekt, weil es plötzlich Erklärungen für die bisherigen Enttäuschungen gibt: Das ideale Objekt wurde bisher unter Menschen gesucht, die Illusionen unterliegen oder sogar von satanischen Kräften beherrscht werden.

Besonders empfänglich sind Menschen mit einem ungelösten depressiven Grundkonflikt für neureligiöse Angebote vermutlich dann, wenn ihr (persönlichkeitsstrukturelles) Abwehrsystem geschwächt ist. Die vermißte Objektnähe wirkt sich bei einer solchen Schwächung der Abwehr negativ auf das Selbstwerterleben aus („ich bin es offensichtlich nicht wert, daß ich Zuwendung erfahre“) und wird zugleich bewußter erlebt.

9.2. Psychische Stabilisierung durch neureligiöse Bindung

Durch die Aktivierung einer mehr oder weniger unbewußten Sehnsucht nach Nähe zu einem idealen Objekt können sich Menschen mit einem unzu-

reichend bewältigten depressiven Grundkonflikt von neureligiösen Bewegungen angesprochen fühlen. Unbeantwortet ist die Frage, wie es zu einer psychischen Stabilisierung – genauer: einer Stabilisierung des Selbsterlebens – durch neureligiöse Bindungen kommt.

Die Gründe, aus denen es im Rahmen der Konversion zu einer neureligiösen Bewegung unmittelbar zu einer psychischen Stabilisierung kommen kann, liegen auf der Hand. Die Aufnahme in eine Gemeinschaft, deren Werte und Glaubensvorstellungen man teilen kann und in der man ein bis dahin häufig unbekanntes Ausmaß an Zuwendung erfährt, hat einen unmittelbaren Einfluß auf das Selbstwertgefühl. Zudem werden Konvertiten nicht selten frühzeitig verantwortungsvolle Aufgaben übertragen, was sich weiter positiv auf das Erleben von Kompetenz, Selbstwert und Lebenssinn auswirken kann. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang allerdings, daß die Zuwendung religiös Gleichgesinnter in der Regel mit zunehmender Zeitdauer der Mitgliedschaft nachläßt. Die Bewältigung wichtiger Aufgaben kann zur Routine werden. Die Gründe für eine längerfristige psychische Stabilisierung im Rahmen neureligiöser Bindungen dürften vor diesem Hintergrund subtiler und mehr in innerseelischen Prozessen zu finden sein.

Bilitza (1991) weist darauf hin, daß innerseelische Abwehrprozesse, die tief-sitzende Verlustängste vor dem Verlust wichtiger anderer oder sogar des eigenen Existenzgefühls vom Bewußtsein fernhalten, durch die Einbindung in soziale Institutionen gestärkt werden können. Er bezieht sich in erster Linie auf „Kliniken, Institute, Betriebe, Schulen, Universitäten usw.“ (Bilitza 1991, S. 27), seine Überlegungen lassen sich aber zum Teil auf neureligiöse Bewegungen übertragen. Eine Stärkung der Angstabwehr im Rahmen neureligiöser Bindungen kann in Anlehnung an Bilitza (1991) zum einen dadurch bewirkt werden, daß innerseelische Abwehrmechanismen gewissermaßen nach außen verlegt werden, wo sie in religiösen Glaubenssätzen eine Entsprechung finden und dadurch gestützt werden. Die Phantasien idealer Beziehungen, die zu Abwehrzwecken streng von unlustvollen Vorstellungen getrennt gehalten werden, können beispielsweise durch Ideologien abgesichert werden, in denen streng zwischen gottergebenen und gottlosen, von

satanischen Mächten beherrschten Menschen unterschieden wird. Zum anderen werden innerseelische Abwehrmechanismen in neureligiösen Bewegungen in gewisser Weise normiert und dadurch stabilisiert. Selbst stark übertriebene Idealisierungen gelten beispielsweise als realitätsangemessen sowie erwünscht und werden durch neureligiöse Glaubenssätze abgesichert. Die Stellung neureligiöser Führer als Guru, Prophet oder Messias wird beispielsweise auf bestimmte Aussagen religiöser Schriften gegründet, die als Offenbarung und somit unanfechtbar gelten.

9.3. Unterschiede und Zusammenhänge zwischen neureligiösen Bewegungen, ihren „psychologischen Angeboten“ und Persönlichkeitsmerkmalen ihrer Mitglieder

Eine Besonderheit neureligiöser Bewegungen als soziale Organisation ist, daß die Konversion zu ihnen ähnlich wie beispielsweise der Beitritt zu Sportvereinen nicht bzw. kaum auf soziokulturelle Zwänge zurückgeführt werden kann. Ein Mitglied einer neureligiösen Bewegung unterscheidet sich in dieser Hinsicht beispielsweise von einem Arbeitnehmer, der – mehr oder weniger – auf einen Arbeitsplatz in einem bestimmten Betrieb angewiesen ist. Während der Arbeitnehmer aufgrund äußerer Zwänge zu einer Anpassung seines individuellen Abwehrsystems an das soziale Abwehrsystem seines Betriebes ge-fordert ist (Bilitza 1991), verhalten sich die Bedingungen für solche Anpassungsvorgänge in neureligiösen Bewegungen anders.

Während die Sehnsucht nach Nähe zu einem idealen Objekt generell für eine neureligiöse Bindung prädisponiert, könnte das Interesse für eine bestimmte neureligiöse Bewegung auf einer Äquivalenz des individuellen und neureligiös-sozialen Abwehrsystems beruhen. Neureligiöse Bewegungen unterscheiden sich trotz vieler Gemeinsamkeiten in ihren Glaubensinhalten und Gruppenstrukturen, machen demzufolge (leicht) unterschiedliche „psychologische Angebote“ bzw. ermöglichen in unterschiedlicher Art und Weise eine Stärkung individueller Abwehrformen. Die Mitglieder verschiedener

neureligiöser Bewegungen könnten sich demnach tendenziell in ihrer Persönlichkeitsstruktur unterscheiden.

„Altruisten“ wird eine Stärkung ihres individuellen Abwehrsystems am ehesten in Gruppierungen ermöglicht, die strenge Vorschriften bezüglich der Lebensführung und der Ausführung religiöser Praktiken machen sowie zur Selbstlosigkeit anhalten. Die religiösen Gebote liefern somit einen Grund für die weitgehende Zurückstellung eigener Bedürfnisse, die sich somit in der subjektiven Sicht nicht mehr auf Verlustängsten gründet, sondern als religiöse Tugend erlebt werden kann. Die gewissenhafte Einhaltung religiöser Vorschriften kann weiterhin zu einer Entlastung von Schuldgefühlen führen. „Fanatiker“ schließen sich am ehesten Bewegungen mit elitärem Anspruch an, die grandiose Selbstgefühle im Sinne einer „Auserwähltheit“ stützen. „Weltfremde“ erfahren eine psychische Stabilisierung durch die Bindung an neureligiöse Bewegungen, die ein besonders rationalistisch-technisches Welt- und Menschenbild vertreten und in denen Gefühlen und zwischenmenschlichen Beziehungen eine untergeordnete Bedeutung beigemessen sowie ein eher wenig intensives Gemeindeleben gepflegt wird. Die paranoid-persönlichkeitsstrukturelle Abwehr des „Schwarzmalers“ kann am besten durch die Bindung an apokalyptische Gemeinschaften gestärkt werden, in denen das Weltgeschehen in besonders ausgeprägter Form als eine Art Kampf zwischen göttlichen und satanischen Kräften begriffen und die religiöse Bindung als Schutz gegen bedrohliche Kräfte verstanden wird. Die von Klosinski erwähnten „Hysteriker“, die sich vor einer nüchternen Wahrnehmung ihrer psychischen Verfassung durch eine wenig authentische Dramatisierung zur Schau gestellter Gefühle schützen, dürften sich vergleichsweise häufig in den sog. „Psychokulten“ finden lassen, die nur bedingt den neureligiösen Bewegungen zugerechnet werden können. In den „Psychokulten“ stehen nicht religiöse Praktiken und der Einsatz für ideelle religiöse Werte und Ziele im Vordergrund des Lebensstils. Vielmehr sollen gruppenpsychotherapieähnliche Verfahren zur Förderung der seelischen Gesundheit oder individuellen Leistungs- und Erfolgsmöglichkeit dienen.

9.4. Beispiel: Der „Fanatiker“

Im folgenden wird die Vermutung, daß die Bindung an eine neureligiöse Bewegung eine Stärkung bestimmter Persönlichkeitsstrukturen und mit ihr eine Stärkung des individuellen Abwehrsystems bewirken kann, am Beispiel der narzißtischen Persönlichkeit veranschaulicht (ein ausführliches Fallbeispiel findet sich bei Kraus 1999b):

Narzißtische Persönlichkeiten dürften in allen neureligiösen Bewegungen überzufällig oft anzutreffen sein. Besonders häufig fühlen sich narzißtische Persönlichkeiten vermutlich durch charismatische Gruppen angezogen, in denen die Beziehung zu einem idealisierten Führer oder die Zugehörigkeit zu einer idealisierten Gemeinschaft im Zentrum des Erlebens steht. Hervorstechendes Merkmal narzißtischer Persönlichkeiten ist ein grandioses Selbstkonzept, das häufig mit einem anziehend wirkenden Charisma und der Fähigkeit zu beharrlicher Arbeit und besonderen Erfolgen einhergeht (vgl. Akhtar 1996). Das grandiose Selbstkonzept dient nach Kernberg (1993) in erster Linie der Abwehr erheblicher Minderwertigkeitsgefühle und einer übermäßigen Kränkbarkeit. Es entsteht durch eine Verschmelzung realer und idealer Selbstvorstellungen sowie idealer Objektvorstellungen, die sich aus Sicht des Betroffenen wie folgt beschreiben ließen: „Ich brauche ja gar nicht zu fürchten, abgelehnt zu werden, weil ich meinem Idealbild nicht so entspreche, wie ich es müßte, um von der Idealperson, an deren Liebe mir liegt, überhaupt geliebt werden zu können. Nein, diese Idealperson und mein eigenes Ideal und mein wirkliches Selbst sind ein und dasselbe; ich bin selbst mein Ideal, und damit bin ich viel besser als diese Idealperson, die mich hätte lieben sollen, und brauche niemanden“ (Kernberg 1993, S. 266). Durch die Verschmelzung idealer Objektrepräsentanzen im grandiosen Selbstkonzept kommt es nach Kernberg (1993) zu einer weitgehenden Entleerung der inneren „Objektwelt“, was sich in der geringen Fähigkeit narzißtischer Persönlichkeiten zur Einfühlsamkeit widerspiegelt.

Narzißtische Persönlichkeiten könnten sich von neureligiösen Bewegungen angezogen fühlen, weil die Zugehörigkeit zu einer kleinen Gruppe von Menschen, die sich anderen moralisch und spirituell weit überlegen fühlen, das grandiose Selbst bestätigt und stärkt. Der Schutz gegen die eigenen Selbstzweifel wird durch die Zugehörigkeit zur neureligiösen Bewegung gewissermaßen institutionell verankert. Eine Bestätigung ihres grandiosen Selbst können narzißtische Persönlichkeiten zusätzlich durch den Aufstieg in der Hierarchie ihrer Religionsgemeinschaft sowie durch die erfolgreiche Missionierung neuer Mitglieder erleben. Die Kälte, mit der bestimmte, zunächst freundlich zugewandte neureligiöse Missionare auf ablehnende Reaktionen reagieren können, könnte durch den Verlust narzißtischer Bestätigung erklärt werden, auf den narzißtische Persönlichkeiten in einem hohen Ausmaß angewiesen sind. Durch die Entwertung des Objekts wird dessen ablehnende Reaktion bedeutungslos und ist für das Selbstwertgefühl weniger bedrohlich. Von um so größerer Bedeutung sind die Reaktionen der idealisierten religiösen Führer. Die Idealisierung des religiösen Führers ließe sich im Sinne Kernbergs (1993) auf eine Projektion überhöhter Selbstbilder zurückführen, durch die die Anerkennung durch das ideale Objekt besonders bedeutsam wird. Mit der erheblichen Bedeutung der Anerkennung durch idealisierte religiöse Führer für das Selbsterleben ließe sich auch der Arbeits- und Missionseifer einiger Mitglieder neureligiöser Bewegungen erklären. Ist der „narzißtische Missionar“ erfolgreich, könnte es zu einer positiven Wechselwirkung zwischen Erfolg, narzißtischer Gratifikation und zunehmender Euphorisierung kommen. Die in neureligiösen Bewegungen geforderte Konformität und Anpassung an strenge moralische Normen steht in keinem Widerspruch zum grandiosen Selbstkonzept narzißtischer Persönlichkeiten. Gerade eine größere Heterogenität von Standpunkten und Interessenlagen, die in neureligiösen Bewegungen vermieden wird, brächte mit stärkeren zwischenmenschlichen Konflikten auch eine größere Gefährdung narzißtischer Größenphantasien mit sich. Ihrem religiösen Führer ordnen sich Mitglieder neureligiöser Bewegungen mit narzißtischer Persönlichkeit gerne unter „wenn ihnen dafür Ruhm und Anerkennung winkt“ (Kernberg 1993, S. 267).

10. Schlußbemerkungen: „Nutzen“ und „Kosten“ neureligiöser Bindungen

Ausgehend von der Annahme, daß neureligiöse Bindungen die Abwehr bedrohlicher psychischer Inhalte ermöglichen oder zumindest stützen, hängt die Bedeutung, die eine neureligiöse Bindung im Einzelfall bekommt, wesentlich von der Funktionalität bzw. Dysfunktionalität der „neureligiösen Abwehrformen“ ab. Anders ausgedrückt: Das Verhältnis zwischen den (unbewußt) angestrebten Wirkungen und den unerwünschten Folgen neureligiöser Bindungen auf das seelische Gleichgewicht kann sehr unterschiedlich sein. Diese Relation zu bestimmen ist schwer und in der Regel wohl nur im Einzelfall möglich. Zu eng sind individual-, sozialpsychologische und soziologische Faktoren bei neureligiösen Bindungen verquickt. Persönlichkeitsmerkmale neureligiös Gebundener und ihrer Führer, Glaubens- und Gruppenstrukturen neureligiöser Bewegungen sowie gesellschaftliche Reaktionen auf neureligiöse Bewegungen stehen in ständiger Wechselwirkung und bestimmen die Folgen neureligiöser Bindungen im Einzelfall.

Im Idealfall ermöglichen neureligiöse Bindungen Identität, Sinnerfüllung und Selbstwertgefühl. Sie kommen hiermit den Bedürfnissen einer vermutlich wachsenden Anzahl von Menschen entgegen, deren frühe Lebensgeschichte zu Orientierungslosigkeit und einem Mangel an Selbstvertrauen geführt hat. Neureligiöse Bewegungen ermöglichen somit nicht nur Individuen, drohenden Krisen zu entgehen oder bestehende Probleme in gewisser Hinsicht zu bewältigen. Sie erfüllen darüber hinaus eine soziale Funktion, indem sie in einer Klarheit und Eindeutigkeit Werte vertreten, zu der unsere Gesellschaft längst nicht mehr in der Lage ist, aber auch nicht in der Lage sein will.

Nichtsdestoweniger können neureligiöse Bindungen seelisches Wachstum hemmen. Rigide religiöse Werte verbieten es neureligiös Gläubigen, sich und ihre Umwelt differenziert zu erleben. Zu groß ist die Gefahr, daß bestimmte Wünsche und Gefühle im Angesicht neureligiöser Gebote als

schlecht empfunden werden müssen. Neureligiöse Bindungen können so in bestimmten Fällen zu einer zunehmenden Verleugnung von Gefühlen führen, die bei einem freieren Umgang mit dem Selbsterleben dazu genutzt werden könnten, die eigene Person und ihre Umwelt besser zu verstehen. In Einzelfällen, in denen die Diskrepanz zwischen neureligiöser Überzeugung und gewissen Gefühlsregungen nicht aufgelöst werden kann, z.B. durch einen Austritt oder eine Umdeutung bestimmter Glaubenssätze im Rahmen des neureligiösen Glaubenssystems, kann es zu schweren psychischen Störungen kommen – eine Dynamik, die allerdings generell für die Entstehung vieler psychischer Störungen kennzeichnend ist und keinesfalls ein spezifisches Kennzeichen neureligiöser Bindungen ist. In Extremfällen haben dysfunktionale Abwehrprozesse im Rahmen neureligiöser Bindungen zu Massensuiziden oder Angriffen auf „Ungläubige“ geführt. In der Regel dürften solche Katastrophen in einem Zusammenhang mit einer narzißtischen Abwehr stehen, die zusammenzubrechen droht. Suizid oder die Vernichtung der entwerteten „Ungläubigen“ erscheint in solchen Fällen zumindest dem neureligiösen Führer als die letzte Möglichkeit, Gefühle der Grandiosität und Überlegenheit vor Selbstzweifeln zu schützen.

Katastrophale Entwicklungen in neureligiösen Bewegungen basieren vermutlich auf spezifischen Risikofaktoren, wie beispielsweise einer besonders geschlossenen Gruppenstruktur, schweren Persönlichkeitsstörungen neureligiöser Führer, bizarren Glaubensinhalten und schwerwiegenden Angriffen von Außenstehenden. In der Regel – dies läßt sich aufgrund der vorliegenden wissenschaftlichen Ergebnisse behaupten – scheinen allerdings die funktionalen Aspekte neureligiöser Bindungen zu überwiegen. Eine verallgemeinerte „Verteufelung“ neureligiöser Bewegungen ist vor diesem Hintergrund unangebracht. Sie mag Aussteigern eine Entlastung von Schuldgefühlen und Selbstzweifeln bringen, liegt aber auf einem ähnlichen Niveau wie neureligiöses Schwarz-Weiß-Denken. Eine echte Bewältigung eines Ausstiegs aus einer neureligiösen Bewegung beinhaltet die Erkenntnis, vor welchen Ängsten, Zweifeln und Unsicherheiten die neureligiöse Bindung schützen konnte und welche alternativen Wege es zu einem sinnerfüllten Leben geben kann. Immer bedeutet dies auch Trauerarbeit: Abschied von der ver-

lockenden Möglichkeit, das in seiner Komplexität letztlich unbegreifbare Leben auf allzu einfache Kategorien zu reduzieren.

11. Literatur

- Akhtar, S. (1996): Deskriptive Merkmale und Differentialdiagnose der narzißtischen Persönlichkeitsstörung. In: O.F. Kernberg: Narzißtische Persönlichkeitsstörungen, 1–29. Stuttgart: Schattauer.
- Barker, E. (1986): Religious Movements: Cult And Anticult Since Jonestown. *Annual Review of Sociology*, 12, 329–346.
- Barker, E. (1997): Der Käfig der Freiheit und die Freiheit des Käfigs. In: M. Beck (Hrsg.): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Battegay, R. (1997): Religiöse Führer: Charisma und mögliche Gefahren und ihre Entsprechungen in der Politik. *Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse* 43, 80–91.
- Berger, H., P.C. Hexel (1981) Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der ‚Jugendreligionen‘. Wien: European Center for Social Welfare Training and Research.
- Bilitza, K. (1991): Zur Psychoanalyse der Abwehr archaischer Ängste und Impulse durch soziale Organisationen. *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik*, 27, 27–36.
- Blanck, G., R. Blanck (1974): *Angewandte Ich-Psychologie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Blanck, G., R. Blanck (1979): *Ich-Psychologie II*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Bromley, D.G., J.T. Richardson (1983) (Hrsg.): *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*. New York, Toronto: Edwin Mellen.
- Deneke, F.-W. (1989). *Das Selbst-System*. *Psyche*, 43, 577–608.
- Deutscher Bundestag (1998): *Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen*. Drucksache 13/4477
- Erikson, E.H. (1958). *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*. München: Szczyzny.
- Erikson, E.H. (1968). *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Klett.
- Erikson, E.H. (1970). *Jugend und Krise*. Stuttgart: Klett.
- Fauteux, K. (1981). *Good/Bad Splitting in the Religious Experience*. *American Journal of Psychoanalysis*, 41, 261–267.
- Fauteux, K. (1987). *Seeking Enlightenment in the East: Self-Fulfillment or Regressive Longing?* *Journal of The American Academy of Psychoanalysis*, 15, 223–246.
- Freud, S. (1921): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 71–161. In: *Gesammelte Werke XIII*. London: Imago.
- Freud, S. (1927): *Die Zukunft einer Illusion*. In: *Gesammelte Werke XIV*, 323–380. London: Imago.
- Freud, S. (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Gesammelte Werke XIV*, 419–506. London: Imago.
- Gascard, J.R. (1984). *Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht*. Freiburg im Breisgau: Herder

- Haack, F.-W. (1979): *Jugendreligionen*. München: Claudius.
- Hassan, S. (1994). *Ausbruch aus dem Bann der Sekten. Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige*. Reinbek: Rowohlt.
- Kernberg, O. (1988a): *Schwere Persönlichkeitsstörungen. Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kernberg, O. (1988b): *Innere Welt und äußere Realität. Anwendungen der Objektbeziehungstheorie*. München, Wien: Verlag Internationale Psychoanalyse.
- Kernberg, O.F. (1993): *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kernberg, O.F. (1996): *Ein psychoanalytisches Modell der Klassifizierung von Persönlichkeitsstörungen*. *Psychotherapeut*, 41, 288–296.
- Klosinski (1985): *Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe*. München: Kösel.
- Klosinski (1986): *Der „Rajneeshismus“ oder die „Psychologie der Buddhas“ als Psychotherapiealternative für akademische Aussteiger? Psychotherapie, Psychosomatik und medizinische Psychologie*, 36, 205–211.
- Klosinski (1996): *Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht*. München: Beck.
- Kohut, H. (1992): *Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kraus, D. (1996): *Seriosität und Unseriosität von Angeboten auf dem Markt der Lebenshilfe am Beispiel eines Vergleichs von Neuen Religiösen Bewegungen und Psychotherapie*. In: W. Gross (Hrsg.): *Psychomarkt* –

- Sekten – Destruktive Kulte, 199–213. Bonn: Deutscher Psychologen Verlag.
- Kraus, D. (1999a): „Alle in einen Topf?“ Kritische Anmerkungen zur Psychoanalyse sogenannter „Sekten“. Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse (1999c).
- Kraus, D. (1999b): „Jugendreligionen“ zwischen Fluch und Segen. Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 48, 53–62.
- Kraus, D. (1999c): Psychological Studies of New Religious Movements: Findings from German-Speaking Countries. International Journal for the Psychology of Religion 9, 263–281.
- Kraus, D., J. Eckert (1997a): Die Bedeutung der Mitgliedschaft in Neuen Religiösen Bewegungen für die Regulation des Selbsterlebens am Beispiel der Hare-Krishna-Bewegung. Psychotherapie, Psychosomatik und medizinische Psychologie, 47, 21–26.
- Kraus, D., J. Eckert (1997b): Interpersonale Probleme von Mitgliedern einer neureligiösen Bewegung. Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik 33, 281–295.
- Kuner, W. (1981): Jugendsekten. Ein Sammelbecken für Verrückte? Psychologie Heute, 8, 53–61.
- Kuner, W. (1983): Soziogenese der Mitgliedschaft in drei Neuen Religiösen Bewegungen. Frankfurt a. M.: Lang.
- Mertens, W. (1992): Psychoanalyse. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Moeller, M.L. (1979): Zwei Personen – eine Sekte. Kursbuch, 55, 1–37.

- Murken, S. (1997): Ungesunde Religiosität – Entscheidungen der Psychologie? In G. M. Klinkhammer, S. Rink, T. Frick (Hrsg.): Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Marburg: Diagonal.
- Murken, S. (1998): Soziale und psychische Auswirkungen der Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Integration und psychischen Gesundheit. In: Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Hrsg.): Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, 297–354. Hamm: Hoheneck.
- Poling, T., Kenny, J. (1986): The Hare Krishna Character Type: A Study in Sensate Personality. Lewiston: Mellen.
- Richardson, J.T. (1985). Psychological and Psychiatric Studies of New Religions. In L.B. Brown (Hrsg.): Advances in the Psychology of Religion, 209–223. New York: Pergamon.
- Richardson, J.T. (1995). Clinical and Personality Assessment of Participants in New Religions. International Journal for the Psychology of Religion, 5, 145–170.
- Richter, H.E., D. Beckmann, (1972): Gießen-Test. Bern: Huber.
- Ross, M.W. (1983a). Clinical Profiles of Hare Krishna Devotees. American Journal of Psychiatry, 140 (4), 416–420.
- Rudolf, G. (1993): Psychotherapeutische Medizin. Ein einführendes Lehrbuch auf psychodynamischer Grundlage. Stuttgart: Enke.
- Shinn, L.D. (1993): Who gets to define Religion? The Conversion/Brainwashing Controversy. Religious Studies Review 19, 195–207.

Singer, M.T., J. Lalich (1995): *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*. San Francisco: Jossey-Bass.

Weiss, A.S. (1987). Psychological distress and well-being in Hare Krishnas. *Psychological Reports*, 61, 23–35.

Weiss, A.S., A.L. Comrey (1987a). Personality and mental health of Hare Krishnas compared with psychiatric outpatients and ‚normals‘. *Personality and Individual Differences*, 8, 721–730.

Weiss, A.S., A.L. Comrey (1987b). Personality characteristics of Hare Krishnas. *Journal of Personality Assessment*, 51, 399–413.

Weiss, A.S., A.L. Comrey (1987c). Personality factor structure among Hare Krishnas. *Educational and Psychological Measurements*, 47, 317–328.

Weiss, A.S., R.H. Mendoza (1990). Effects of acculturation into the Hare Krishna movement on mental health and personality. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 173–184.