

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Authors: Murken, Sebastian / Namini, Sussan
Title: "Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften "
Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft: ZfR
Marburg: Diagonal-Verlag
Volume: 12 (2)
Year: 2004
Pages: 141 - 187
ISSN: 2194-508X
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zfr-2004-120204>

The article is used with permission of [de Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Sebastian Murken, Sussan Namini

Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften

Inhalt

Selbstgewählte Mitgliedschaft in so genannten »Sekten« oder neuen religiösen Bewegungen (NRB) wird häufig aus einer der beiden folgenden Perspektiven betrachtet: die Hinwendung zu einer NRB wird a) als Lösungsversuch bestehender Konflikte verstanden, oder b) als die Ursache für (neue) Konflikte gesehen. Vor dem Hintergrund des psychologischen Copingmodells und des Modells der »Kult-Bedürfnis-Passung« wird die Befundlage für beide Positionen dargestellt. Anhand einer eigenen Konfliktsystematik werden empirische Befunde zur selbst gewählten Mitgliedschaft in drei Gemeinschaften (Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Neuapostolische Kirche, Zeugen Jehovas) vorgestellt. Es ergeben sich deutliche Hinweise auf eine Konfliktreduzierung durch die Hinwendung zu den Gruppen. Die empirische Anwendung der theoretisch postulierten Konfliktdimensionen zeigt eine insgesamt geringe Konfliktausprägung mit gruppenspezifischen Unterschieden. Der Zusammenhang zwischen der für die Glaubensausübung aufgewendeten Zeit und der Häufigkeit von Konflikten mit dem sozialen Umfeld gibt einen Hinweis auf mögliche nicht religiöse Konfliktursachen.

1. Einführung

Die Mitgliedschaft in so genannten Sekten oder neuen religiösen Bewegungen (NRB)¹ ist ein Phänomen, das seit Beginn der gesellschaftlichen »Sekten-Debatte« in den 1970er Jahren äußerst kontrovers diskutiert wird. In aller Regel wird die Mitgliedschaft mit vielfältigen Konflikten und Gefahren auf der individuellen,

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

zwischenmenschlichen und sozialen Ebene assoziiert. Die kritisierten Gruppen werden als »Seelen-Fänger«² tituliert, die ihre »Opfer ködern« und gegen deren Willen vereinnahmen. Ein Ausstieg sei ohne fremde Hilfe kaum möglich und es erfolge eine Entfremdung von Eltern und sozialem Umfeld.³ – Solche und andere Aussagen werden öffentlich als Fakten akzeptiert, obwohl inzwischen erste empirische Befunde vorliegen, von denen einige dafür sprechen, dass die Mitgliedschaft einen adaptiven, positiven Einfluss haben und sogar dabei helfen kann, vorhandene Konflikte zu bewältigen.⁴

Trotz der seit 30 Jahren anhaltenden Debatte fällt auf, dass die Fundierung der Diskussion nach wie vor insgesamt äußerst dünn ist. Es gibt einerseits nur wenige theoriegeleitete und empirisch gestützte Überlegungen dazu, worin eigentlich die Gefahr dieser Gruppen beziehungsweise ihre Konflikthaftigkeit liegt. Andererseits stammen die wenigen empirischen Untersuchungen, die es zu diesem Gegenstandsbereich gibt, überwiegend aus den USA. In Deutschland steht die empirische Untersuchung neuer religiöser Bewegungen und ihrer Mitglieder trotz der hohen gesellschaftlichen Relevanz erst am Anfang. Entsprechend stellt Busse zu Recht fest, dass es für die Religionswissenschaft »existentiell [sei], sich qualifiziert mit den neuen religiösen Gemeinschaften auseinanderzusetzen.«⁵

Die Erforschung dieser Thematik ist unter anderem deshalb so schwierig, weil sich in der akademischen Auseinandersetzung eine Polarität zwischen den so genannten »Kult-Gegnern«⁶ und den in der Regel eher neutralen Religionsforschern entwickelt hat. Von den Kult-Gegnern werden letztere oft als sektennahe Verharmloser dargestellt. Neue religiöse Gemeinschaften trotz der gesellschaftlichen und akademischen Polarisierung unvoreingenommen zu untersuchen, ist also eine schwierige Gratwanderung. Eileen Barker, die über Jahrzehnte NRB untersuchte, schreibt: »The somewhat paradoxical situation is that the more we feel the NRMs [new religious movements] are having *untrue* bad things said about them, the less inclined we are to publish *true* >bad< things about the movements.«⁷

2 Zum Beispiel F. Nordhausen; L. von Billerbeck, *Psycho-Sekten. Die Praktiken der Seelenfänger*, Berlin 1997.

3 Zum Beispiel M. Singer; J. Lalich, »Sekten«. *Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiedergewinnen können*, Heidelberg 1997; H. Stamm, *Sekten. Im Bann von Macht und Sucht*, München 1996.

4 Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«*, Hamm 1998; M. Galanter (Hg.), *Cults and new religious movements. A report of the Committee on Psychiatry and Religion of the American Psychiatric Association*, Washington, DC 1989. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Sektendebatte findet sich zudem bei F. Usarski, *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln; Wien 1988.

5 S.-A. Busse, *Was gehen den Staat die Sekten an? Eine kritische Analyse der Arbeit der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«*, Frankfurt a. M. u. a. 2000, 149.

6 Als »Kult-Gegner« (anti-cult movement) werden diejenigen bezeichnet, die von vorneherein eine Gefährlichkeit so genannter Sekten annehmen und ihre Arbeit und Forschung in den Dienst der Gefahrenabwehr stellen.

7 E. Barker, »The scientific study of religion? You must be joking!« in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 1995, 287-310, hier: 305.

Gerade deshalb unternehmen wir in diesem Artikel – auf der Basis der theoretischen Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte⁸ – den Versuch, mögliche Konflikte im Kontext des Beitrittsprozesses zu und der selbst gewählten Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften theoretisch einzuordnen und empirisch zu untersuchen. Im hier vorgestellten Forschungsprojekt wird jedoch nicht nur das Konfliktpotenzial, sondern auch das Konfliktlösungspotenzial im Kontext eines Beitritts zu einer der drei neuen religiösen Gemeinschaften Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), Neuapostolische Kirche (NAK) oder Zeugen Jehovas (ZJ) beleuchtet.⁹

2. Alternative Formen von Religiosität in Deutschland – die »Sekten«

Um Konflikte und Konfliktbewältigung im Kontext der Mitgliedschaft in NRB besser zu verstehen, ist es wichtig, sich die religiöse Gesamtsituation in Deutschland zu vergegenwärtigen.¹⁰ Auch wenn in Deutschland insgesamt mehrere Hundert religiöse Gruppierungen präsent sind, ergibt sich bei näherer Betrachtung ein insgesamt sehr homogenes Bild der religiösen Landschaft (siehe auch Tabelle 1):¹¹ Von den etwa 82,5 Millionen Bürgern (inklusive Ausländern) gehören 71,4 % (circa 59 Millionen) einer Glaubensgemeinschaft an, während 28,6 % (circa 23,5 Millionen) ohne Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft sind. Von den Menschen, die Mitglied einer Religionsgemeinschaft sind, geben über 97 % an, evangelisch, katholisch, muslimisch oder Angehörige einer orthodoxen oder christlich-orientalischen Tradition zu sein. Lediglich 2,8 % gehören einer der vielen anderen religiösen Gemeinschaften, das heißt Konfessionen, Gemeinden und Glaubensrichtungen,¹² an (dies entspricht etwa 2 % der Bevölkerung). So ist es nicht

8 S. Murken, »Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte«, in diesem Heft.

9 Der Begriff »neue religiöse Gemeinschaften« wird traditionsübergreifend verwendet und auf buddhistische, hinduistische, christliche u. a. Gruppierungen gleichermaßen angewandt. Im hier vorgestellten Forschungsprojekt wurden aus praktischen und theoretischen Überlegungen heraus ausschließlich christliche Gemeinschaften empirisch untersucht. Für eine kurze Beschreibung dieser Gruppen siehe Abschnitt 5.2 »Forschungskontext und Stichprobe«.

10 Denn, wie H. Hemminger, *Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Freiburg; Basel; Wien 2003, 7, feststellt, gilt: »Das Verhalten einzelner Menschen oder Gruppen lässt sich nur verstehen, wenn man den *gesellschaftlichen Ort der Religion* in der modernen Kultur mit bedenkt.«

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

12 Entgegen dem, was manche Medienberichte suggerieren, ist auch das Wachstum dieser »sonstigen« Gemeinschaften fast zu vernachlässigen. Den quantitativ vermutlich größten Zulauf dürften derzeit freie evangelische Gemeinden bzw. charismatische oder evangelikale Bewegungen innerhalb der beiden Volkskirchen haben. Entsprechend bezeichnet H. Hemminger,

verwunderlich, dass sich im öffentlichen Bewusstsein in Deutschland die folgende dreigliederte Wahrnehmung von Religion ergibt:

1. die Großkirchen (evangelisch und katholisch),
2. die Weltreligionen (Islam, Judentum, Buddhismus und Hinduismus, orthodoxes Christentum) und
3. die »anderen«, die so genannten »Sekten«.

Tabelle 1: Religionsgemeinschaften und Mitgliederzahlen in Deutschland

<i>Konfession/Gemeinschaft</i>	<i>Mitglieder in 1.000</i>	<i>% der Bevölkerung</i>	<i>% derjenigen, die einer rel. Gemeinschaft angehören</i>
Katholische Kirche	26.656	32,33	45,28
Evangelische Kirche	26.454	32,09	44,93
Islam	3.200	3,88	5,44
Orthodoxe und orientalische Kirchen	940	1,14	1,60
<i>Zwischensumme</i>		69,44	97,25
Ev. Freikirchen und sonstige kleine christliche Kirchen ¹³	607	0,74	1,03
Neuapostolische Kirche	383	0,46	0,65
Zeugen Jehovas	164	0,20	0,28
Judentum	93	0,11	0,16
Buddhismus	150	0,18	0,25
Hinduismus	90	0,11	0,15
Sonstige religiöse Gemeinschaften	136	0,17	0,23
<i>Zwischensumme</i>		1,97	2,75
<i>Zusammen</i>	58.873	71,41	100
Ohne rel. Zugehörigkeit	23.567	28,59	
<i>Insgesamt</i>	82.440	100	

Grundwissen Religionspsychologie..., 151, die Pfingstkirchen als die »dritte christliche Konfession« und R. Hempelmann, »Sehnsucht nach Gewissheit – neue christliche Religiosität«, in: R. Hempelmann; U. Dehn; A. Fincke; M. Nüchtern; M. Pöhlmann; H. Ruppert; M. Utsch (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001, 409-498, hier: 459, stellt fest: »Die rasante Ausbreitung pfingstlich-charismatischer Bewegungen macht sie zu einer Art christlicher Trendreligion.«

- 13 Hierzu zählt auch die deutsche Pfingstbewegung, innerhalb derer der 1954 gegründete Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) mit 410 Gemeinden und etwa 27.000 Mitgliedern der größte Verband der Pfingstgemeinden ist.

Der ursprünglich wertneutrale Begriff der »Sekten« (*cults*) wird in der Presse und Öffentlichkeit für Gruppierungen mit einem exklusiven Glaubenssystem verwendet, die nach außen eher abgeschlossen sind. Dabei hat der Begriff einen Bedeutungsgehalt im Sinne von »gefährliche Religion«, »manipulativ« usw. bekommen.

Was unterscheidet aber kleinere religiöse Gemeinschaften von den großen Volkskirchen? Galanter nennt vier charakteristische Aspekte charismatischer Gruppierungen:

1. Verbundenheit durch ein gemeinsames Glaubenssystem.
2. Starker sozialer Zusammenhalt (Kohäsion).
3. Das Verhalten der Einzelnen wird durch klare Gruppennormen reguliert.
4. Die Gruppe und/oder ihr Leiter wird als durch besondere göttliche Macht ausgezeichnet erlebt.¹⁴

Es sind genau diese Elemente, die kleinere Gruppierungen einerseits attraktiv machen und andererseits immer wieder in die Kritik bringen.

Es ist in Deutschland nach wie vor nicht üblich, dass sich (erwachsene) Menschen frei für einen Beitritt zu einer solchen kleineren oder auch einer größeren religiösen Gemeinschaft entscheiden. Es ist nach wie vor so, dass die allermeisten Menschen bereits als Säuglinge Mitglieder in der Glaubensgemeinschaft der Eltern, vor allem also in den christlichen Großkirchen, werden und dann auch bleiben. Zwar verlassen seit einigen Jahrzehnten auch formell zunehmend mehr Menschen die Kirchen, jedoch kommt es derzeit noch immer nur selten vor, dass Menschen einer anderen Gemeinschaft beitreten. In einigen anderen Ländern, zum Beispiel in den USA, gehört es dagegen durchaus dazu, im Laufe des Lebens zu prüfen und frei zu entscheiden, welcher religiösen Gemeinschaft man gerne beitreten möchte.¹⁵ Neben der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft wird die religiöse Landschaft in der Bundesrepublik allerdings zunehmend durch individuelle Patchwork-Religiosität bestimmt, die durch die selektive Adaptierung verschiedenster »esoterischer« Elemente aus den unterschiedlichsten Traditionen und Religionen gekennzeichnet ist. Mit dem zunehmenden »Marktcharakter« des Religiösen¹⁶ kommt es zudem immer häufiger auch zu (religiösen) »Bindungen auf Zeit«¹⁷.

Diese kurze Skizzierung der religiösen Landschaft in Deutschland verdeutlicht, dass die strukturellen Bedingungen für religiösen Pluralismus in Deutschland eher ungünstig sind. Die Dominanz der Großkirchen, verbunden mit einem Quasi-

14 M. Galanter, »Cults and charismatic group psychology«, in: E. P. Shafranske (Hg.), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC, 1996, 269-296, bes. 270.

15 U. Schnabel, »Wie man in Deutschland glaubt«, in: *Die Zeit*, 22. 12. 2003, 34-35, hier: 35: »In den USA haben die Kirchen längst jenen Schritt von der Pflicht- zur Wahlreligion vollzogen, der in Deutschland noch bevorsteht.«

16 H. Zinser, *Der Markt der Religionen*, München 1997.

17 F. Heer, »Was geschieht heute? Zur derzeitigen gesellschaftlichen Situation jenseits der Kirchen«, in: G. Schüpp (Hg.), *Flucht und Bindung. Zum Phänomen der »neuen Religionen«*, Düsseldorf 1981, 11-32, bes. 25 ff.

Monopol im Bereich der Information über andere Religionen, führt dazu, dass kleinere religiöse Gruppen, religiöse Neubildungen oder Abspaltungen in der Regel per se als deviant und potenziell gefährlich angesehen werden. Durch diese Zuschreibungen kommen derartige Gruppen oft in einen starken Rechtfertigungszwang nach innen und außen, der seinerseits dazu führen kann, dass sich die Spannungen zur (religiösen) Umwelt verstärken.

Unabhängig davon sollte nicht vergessen werden, dass religiöse Inhalte und Vorstellungen in aller Regel systemkritische Elemente enthalten, so »daß eine gewisse Konfliktträchtigkeit für die Umwelt zu den Eigenschaften religiöser Orientierung und religiöser Vergesellschaftung gehört«¹⁸.

3. Beitritt zu neuen religiösen Bewegungen: Konfliktlösung oder Konfliktursache?

In der Literatur finden sich zur Frage nach Konflikten im Kontext der Mitgliedschaft in NRB zwei grundlegende Positionen, die wie folgt auf den Punkt gebracht werden können:

1. die Mitgliedschaft ist ein Versuch der Lösung bereits bestehender Konflikte, das heißt die Konflikte liegen bereits in der Phase vor dem ersten Kontakt vor;
2. die Mitgliedschaft verursacht vielfältige Konflikte, das heißt die Konflikte treten erst in der Phase der Mitgliedschaft (oder im Kontext eines Austritts) auf.

Beide Alternativen werden im Folgenden systematisch diskutiert, wobei unsere theoretischen Überlegungen den in der Literatur berichteten empirischen Daten gegenübergestellt werden. Während bisherige Studien in der Regel etablierte Mitglieder und zur zweiten Position vor allem Aussteiger untersucht haben – deren Sicht aufgrund ihrer spezifischen Situation häufig sehr undifferenziert ist – wurden unsere in einem zweiten, empirischen Teil vorgestellten eigenen Ergebnisse an »Neueinsteigern« erhoben, das heißt es wurden Personen befragt, die sich noch im Prozess des Beitritts zu den Gemeinschaften befinden oder die erst recht kurze Zeit Mitglieder sind.

18 Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hg.), *Endbericht der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«*. *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1998, 34.

3.1 Der Kontakt und Beitritt als Versuch der Konfliktlösung

Die bisherige Forschung¹⁹ zu Konversions-²⁰ und Beitrittsprozessen zeigt, dass die Motive für einen Beitritt zu einer religiösen Gemeinschaft individuell sehr unterschiedlich sein können und dass neben genuin religiösen Motiven auch eine Reihe psychosozialer Gründe relevant sind.²¹ Ein Motivkomplex, der seit Beginn der Konversionsforschung immer wieder thematisiert wurde und sich auch empirisch als relevant erwiesen hat, ist die Tatsache einer vorhergehenden Krise beziehungsweise vorhergehender Konflikte.²² Im Hinblick auf Individuen, die sich neuen religiösen Bewegungen zuwenden, stellt Silverstein entsprechend fest: »High levels of psychic conflict and motivation to change have been shown to characterize most individuals who follow these paths. What distinguishes these groups among themselves is the subjective experience of conversion as well as the form it takes.«²³

3.1.1 Konflikte im Vorfeld der Kontaktaufnahme

Klassisch wird der Prozess der religiösen Konversion in drei Phasen eingeteilt: a) präkonversionelle Phase, b) Krise beziehungsweise Konversionserfahrung und

19 Leider sind Beitritte und Konversionen zu neuen religiösen Bewegungen in Deutschland bislang kaum erforscht worden, sodass bei der Betrachtung dieser Phänomene im Folgenden die angloamerikanische Literatur als eine wichtige Quelle herangezogen werden muss, obschon die Forschungsergebnisse aus anderen Ländern aufgrund der unterschiedlichen kontextuellen Bedingungen nur bedingt auf Deutschland übertragbar sind.

20 Auch wenn »neue Mitgliedschaft und Konversion zwei oft verbundene, nicht jedoch identische Phänomene sind«, M. Wohlrab-Sahr, »Paradigmen soziologischer Konversionsforschung«, in: C. Henning; E. Nestler (Hg.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt a. M. u. a. 2002, 75-93, hier: 79, ist ein Beitritt zu einer religiösen Gemeinschaft doch in der Regel mit – gegebenenfalls längerfristigen – religiösen Wandlungsprozessen verbunden, sodass in der Konversionsforschung wichtige Hinweise auf mögliche Motive und Konsequenzen eines Beitritts bzw. näheren Kontakts gefunden werden können. Zudem finden sich in der Konversionsforschung unterschiedliche Konzeptionen von Konversion, die nicht immer dem Konversionsbegriff im engen Sinne einer intensiven, lebensverändernden Erfahrung entsprechen, M. Wohlrab-Sahr, »Paradigmen soziologischer Konversionsforschung...«, 78 ff. In der von uns befragten Stichprobe von 71 »Neueinsteigern« in eine der drei Gemeinschaften Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Neuapostolische Kirche oder Zeugen Jehovas gaben zum ersten Befragungszeitpunkt insgesamt 37, das heißt 52 %, der Befragten an, sie hätten eine Bekehrung erlebt (Die Frage nach der Konversion wurde von den Interviewern wie folgt gestellt: »Den Übergang zu einem (neuen) Glauben kann man als Bekehrung bezeichnen. Würden Sie von sich selbst sagen, Sie haben eine Bekehrung erlebt?«, zweistufiges Antwortformat: ja – nein).

21 Siehe z. B. J. Lofland; N. Skonovd, »Conversion motifs«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, 1981, 373-385; W. Fuchs-Heinritz; R. Kolvenbach; C. Heinritz, »Psychokulte/Esoterik«, in: Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften...*, 232-292; L. R. Rambo, »Theories of conversion. Understanding and interpreting religious change«, in: *Social Compass* 46, 1999, 259-271.

22 Siehe z. B. D. M. Wulff, »A century of conversion in American psychology of religion«, in: C. Henning; E. Nestler (Hg.), *Konversion...*, 43-73; G. Klosinski, *Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht*, München 1996, 53 ff.

23 S. M. Silverstein, »A study of religious conversion in North America«, in: *Genetic, Social, and General Psychology Monographs* 114, 1988, 261-305, hier: 271.

c) postkonversionelle Phase. Bevor es zum eigentlichen Konversionserlebnis kommt, erlebt das Individuum eine Phase intensiver, intrapsychischer Konflikte, verbunden mit Gefühlen von Anspannung, Unzufriedenheit etc., für die in der postkonversionellen Phase Erleichterung oder Lösung erfahren wird.²⁴ Je nach Fragestellung und theoretischer Perspektive sind diese Konflikte unterschiedlicher Natur: Nach Morentz liegen in einer Konversionen disponierenden Situation zum Beispiel starke, sich gegenseitig ausschließende Alternativen vor, wobei beide Alternativen gleich attraktiv oder wenig wünschenswert sein müssen²⁵ (vgl. Annäherungs-Annäherungs-Konflikt und Vermeidungs-Vermeidungs-Konflikt²⁶). Aus psychoanalytischer Sicht werden Bekehrungen im Allgemeinen als Versuche interpretiert, aus der Kindheit stammende innerpsychische unbewusste Konflikte zu lösen.²⁷ Kraus sieht spezifischer im »unzureichend gelösten depressiven Grundkonflikt« eine Prädisposition für eine Konversion zu einer neuen religiösen Bewegung.²⁸

Empirisch hat sich gezeigt, dass die prädisponierenden Konflikte von höchst unterschiedlicher innerpsychischer oder interpersonaler Natur sein können und sich hinsichtlich ihrer persönlichen Relevanz, der Intensität und Dauer, des Verlaufs, der Inhalte und Auslöser, des Grades ihrer Bewusstheit etc. unterscheiden. Häufig reichen die konflikthafter Strukturen bis in die Kindheit zurück. Ullman fand beispielsweise in ihrer klassischen Untersuchung von Konvertiten zu orthodoxem Judentum, Katholizismus, Baha'i und Hare-Krishna-Bewegung konflikthafte (interpersonale) Bedingungen und emotionale Beeinträchtigungen nicht nur im unmittelbaren Vorfeld der Mitgliedschaft, sondern auch in Kindheit und Jugend.²⁹

In anderen empirischen Untersuchungen wurden (vorwiegend an jungen Menschen) unter anderen die folgenden prädisponierenden Konfliktfaktoren festgestellt: konflikthafte Strukturen in der Herkunftsfamilie/Beziehung zu den Eltern³⁰, Kommunikations- und Beziehungsprobleme sowie jugendliche Orientierungslosigkeit aufgrund eines nicht gelösten Widerspruchs zwischen familiär oder gesellschaftlich vermittelten idealistischen Werten und erlebter Realität³¹, erhöhtes Maß

24 V. B. Gillespie, *The dynamics of religious conversion. Identity and transformation*, Birmingham, AL, 1991, 79 ff.

25 P. E. Morentz, »Conversion. A way of resolving conflict«, in: *Pastoral Psychology* 35, 1987, 254-262, bes. 256 f.

26 S. Murken, »Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe?...«, 124.

27 U. Popp-Baier, »Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie«, in: C. Henning; S. Murken; E. Nestler (Hg.), *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn 2003, 94-117, bes. 100.

28 D. Kraus, »Zur Psychodynamik der Bindung an neureligiöse Bewegungen«, in: *Bayreuther Beiträge zur Religionsforschung* 4, 2001, 33.

29 C. Ullman, *The transformed self. The psychology of religious conversion*, New York 1989.

30 Untersuchung an Konvertiten zur Vereinigungskirche, zu den Kindern Gottes und zu Ananda Marga durch W. Kuner, *Soziogenese der Mitgliedschaft in drei Neuen Religiösen Bewegungen*, Frankfurt a. M.; Bern; New York 1983.

31 Untersuchung an jugendlichen Mitgliedern und Betroffenen im Umfeld von Vereinigungskirche, Divine Light Mission, Ananda Marga und Scientology von H. Berger; P. C. Hexel, *Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer*

an persönlichen Problemen³², postadoleszente Rollenkonflikte³³ sowie Identitätskrisen³⁴. Hinweise auf die kompensatorische Bedeutung von religiöser Konversion für Schwierigkeiten im interpersonalen Bereich finden sich zudem auch in der religionspsychologischen Attachment-Forschung³⁵ und in der Meta-Analyse von Oksanen³⁶.

Auch die im Rahmen der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« des Deutschen Bundestages durchgeführten Untersuchungen und Gutachten über Mitglieder oder ehemalige Mitglieder neuer religiöser und weltanschaulicher Gruppen zeigen, dass in den Biografien der Konvertiten häufig – oft unbewusst – (Grund)Konflikte oder Lebensthemen unterschiedlichster Art zu finden sind, für die mit unterschiedlichem Erfolg Lösungen gesucht werden.³⁷ Busch, Poweleit und Beckers postulieren auf der Grundlage ihrer Beobachtungen im Kontext der Beratung, dass die Hinwendung zu neuen religiösen und weltanschaulichen Bewegungen dann erfolgt, wenn bestimmte spannungsreiche Polaritäten von einem Menschen als scheinbar unauflösbare Konflikte erlebt werden. Bei diesen individuell sowie auch gesellschaftlich vorhandenen Konflikten geht es um: 1) Fremdbestimmung vs. Selbstbestimmung, 2) Ausgesetztsein vs. Beheimatung, 3) Komplexität vs. Klarheit, 4) Entwicklung vs. Tradition, 5) Untergang vs. Rettung, 6) Unmöglichkeit vs. Machbarkeit, 7) Unsicherheit vs. Sicherheit, 8) Unverfügbarkeit vs. Verfügbarkeit, 9) Unterschied vs. Ähnlichkeit, 10) Realität vs. Utopie, 11) Krankheit vs. Gesundheit.³⁸ Im Rahmen des unter 3.2.1 näher erläuterten Modells der Kult-Bedürfnis-Passung wird davon ausgegangen, dass die jeweilige individuelle Form des im Vorfeld einer Hinwendung zu NRB vorliegenden Konfliktes Einfluss darauf hat, welcher spezifischen Gruppe sich der Einzelne zuwendet.³⁹

Berücksichtigung der »Jugendreligionen« (Bd. 1), Wien, European Center for Social Welfare and Research, 1981.

- 32 W. M. Kox; W. Meeus; H. Hart, »Religious conversion of adolescents. Testing the Lofland and Stark model of religious conversion«, in: *Sociological Analysis* 52, 1991, 227-240, untersuchten Konvertiten zu charismatischen christlichen Gruppen und zur Vereinigungskirche.
- 33 Untersuchung von Meher-Baba-Anhängern durch T. Robbins; D. Anthony, »Getting straight with Meher Baba. A study of mysticism, drug rehabilitation and postadolescent role conflict«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 11, 1972, 122-140.
- 34 T. H. Poling; J. F. Kenney, *The Hare Krishna character type. A study of the sensate personality*, Lewiston, NY; Queenston, ON, 1986, untersuchten Konvertiten zur Hare-Krishna-Bewegung.
- 35 Einen Überblick gibt L. A. Kirkpatrick, »Attachment and religious representations and behavior«, in: J. Cassidy; P. R. Shaver (Hg.), *Handbook of attachment. Theory, research, and clinical applications*, New York; London 1999, 803-822.
- 36 A. Oksanen, *Religious Conversion. A meta-analytical study*, Lund 1994.
- 37 Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften...*, bes. Teil I und II, 19-354.
- 38 H. Busch; D. Poweleit; H.-J. Beckers, »Beratungsbedarf und auslösende Konflikte im Fallbestand des Beratungsdienstes für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Bistum Aachen anhand von Fallkategorien und Verlaufsschemata«, in: Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften...*, 401-455, bes. 409 f.
- 39 In diesem Sinne stellen z. B. H. Zinser; G. Schwarz; B. Remus, *Psychologische Aspekte neuer Formen der Religiosität. Bericht einer empirischen Untersuchung zu persönlichkeitspsychologischen Dimensionen der Mitgliedschaft in religiösen Bewegungen und der Esoterik*,

3.1.2 Konfliktlösungen im Rahmen einer Mitgliedschaft

Warum aber wenden sich Menschen auf der Suche nach Lösung ihrer Konflikte neuen religiösen Gemeinschaften zu? – Aspekte, die von Menschen in Phasen von Verunsicherung als attraktiv und hilfreich an neuen religiösen Gemeinschaften erlebt werden, sind einerseits die Klarheit und Eindeutigkeit, mit der Werte und Lösungen vor dem Hintergrund eines gesellschaftlichen Vakuums vertreten werden, und andererseits das Angebot einer engen sozialen Einbindung und Zugehörigkeit bei gleichzeitiger Besonderheit durch die exklusive Partizipation.⁴⁰ Darüber hinaus vermitteln die Gemeinschaften ihren Mitgliedern jedoch auch sehr konkret, wie sie Konflikte auf religiösem Wege bewältigen können.

Beispielsweise ist das Titelthema des *Erwachet!*-Heftes der Zeugen Jehovas vom 8. Mai 2004 »Mobbing«, und im Heft finden sich unter anderem Hinweise darauf, wie man aus biblischer Sicht für ein gutes Arbeitsklima sorgen und Konflikte lösen könne.⁴¹ Aus pfingstlicher Sicht liegt in der persönlichen Beziehung zu Gott und Jesus ein Weg zu echter Freiheit von inneren und äußeren Spannungen,⁴² und Richard Fehr, der Stammapostel der NAK, weist in einem Gottesdienst unter anderem auf die befreiende Wirkung des Gebetes hin,⁴³ einer emotionszentrierten Form der Bewältigung, die auch im Umgang mit Konflikten Relevanz hat.

Wenn zumindest ein Teil der Menschen in der Hinwendung zu neuen religiösen Gemeinschaften eine Reduzierung oder Lösung von Konflikten sucht, so stellt sich die Frage nach der Wirksamkeit dieser Lösungsversuche, die sich in einer

Tübingen 1997, 3, fest: »Sowohl die inhaltlichen Traditionen, auf die sich die Angebote mit ihren Menschenbildern, ihrer Konstruktion der Konflikte, aus denen das Angebot zu erlösen oder die es zu heilen verspricht, berufen, als auch die soziale Organisationsform können als Indiz für unterschiedliche psychologische Verhaltensstrukturen herangezogen werden.« Siehe auch G. Klosinski, *Psychokulte...*, 63 f.

- 40 Siehe z. B. C. Wippermann, *Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen*, Opladen 1998, 180.
- 41 Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, »Für ein gutes Arbeitsklima sorgen«, in: *Erwachet!*, 8. Mai 2004, 7-9. Hier heißt es auf S. 8 z. B.: »Man sollte sich also ernsthaft bemühen, mit seinen Arbeitskollegen gut auszukommen. Das muss weder heißen, anderen nach dem Mund zu reden und zu allem Ja und Amen zu sagen, noch, um des Friedens willen seine Grundsätze aufzugeben. Aber eine herzliche, freundliche Art kann einer kühlen Atmosphäre entgegenwirken. Es ist daher gut, nicht nur darauf zu achten, was man sagt, sondern vor allem auch, wie man etwas sagt. Auch auf diesem Gebiet gibt die Bibel praktischen Rat: ›Eine Antwort, wenn milde, wendet Grimm ab‹ (Sprüche 15:1).«
- 42 W. Kniessel, »Freiheit«, in: *Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden*, Nr. 2/Februar 2004, 11: »Die Bibel greift des Menschen Sehnsucht nach echter Freiheit auf. Sie spricht von der Freiheit vom schlechten Gewissen, vom Freisein von Sorgen- und Lebensängsten, auch vom Freiwerden von Handlungszwängen, Hass und Unversöhnlichkeit. [...] Der erste Schritt auf diesem Weg zur Freiheit ist Umkehr; zurück in die Beziehung zum himmlischen Vater durch Jesus Christus. [...] Jeder Mensch kann durch ihn von Schuld und den fehlgeleiteten Trieben mit ihren Folgen frei werden.«
- 43 Neuapostolische Kirche, »Der Stammapostel in Ipoh«, in: *Unsere Familie. Die Zeitschrift der Neuapostolischen Kirche* 64(3), 2004, 6-11, hier: 9: »Und im Gebet bleiben befreit die Seelen von allem Druck. Wenn wir seelischen Druck verspüren, wie geht der wohl am besten weg? Wenn wir im Gebet bleiben. Ein Gebet gibt immer neue Kraft. Und ein Gebet schafft Segen.«

Reduzierung der präkonversionellen Belastung zeigen sollte.⁴⁴ Auch wenn diese Frage nach den psychosozialen Konsequenzen streng genommen nur vor dem Hintergrund der jeweils individuellen Wechselwirkung von Gruppe und Individuum beantwortet werden kann, und obschon die bisherige Befundlage keine eindeutige Antwort zulässt⁴⁵, so finden sich doch empirische Hinweise auf stabilisierende und positive psychosoziale Konsequenzen einer Mitgliedschaft beziehungsweise Konversion. So stellt beispielsweise Richardson in seinen Überblicksarbeiten häufig eine quasi-therapeutische Wirkung fest⁴⁶.

Im Folgenden seien beispielhaft einige empirische Untersuchungen aufgeführt, die auf eine Konfliktreduzierung oder verbesserte Konfliktbewältigung hindeuten: Berger und Hexel fanden bei einigen Mitgliedern von Vereinigungskirche, Divine Light Mission, Ananda Marga und Scientology die Überwindung von Drogenabhängigkeit. Zudem nannten die Befragten als subjektive Erfolge der Mitgliedschaft persönliche Veränderungen wie mehr Beziehungsfähigkeit und Ausgeglichenheit.⁴⁷ Die von Galanter befragten Mitglieder der Divine Light Mission und der Vereinigungskirche berichteten eine Verringerung ihrer psychischen Belastung durch den Beitritt.⁴⁸ Klosinski nennt als eine der positiven Entwicklungen bei der von ihm befragten Sannyasin-Gruppe die Zunahme an Konfliktbereitschaft⁴⁹, und Kraus und Eckert fanden bei Mitgliedern der Hare-Krishna-Bewegung im Vergleich mit einer Repräsentativbevölkerung insgesamt weniger interpersonale Probleme. Die Autoren nehmen an, dass bei den Mitgliedern dieser Gemeinschaft interpersonale und intrapsychische Probleme durch »sozialstrukturierte Abwehrmechanismen« reduziert werden, zum Beispiel interpersonale Konflikte durch ein stark reglementiertes Zusammenleben und Interessenkonflikte durch den stark ritualisierten Tagesablauf, der kaum Entscheidungen verlangt.⁵⁰

3.1.3 Das Copingmodell

Aus psychologischer Sicht sind die dargestellten Befunde vor dem Hintergrund eines transaktionalen religiösen Copingmodells in Anlehnung an Lazarus und Folkman sowie Pargament zu verstehen⁵¹. Unter dem Begriff Coping wird die

44 Zum Zusammenhang des Vorliegens von Konflikten und (klinischer) Symptomatik siehe S. Murken, »Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe?...«, 18.

45 S. Murken, »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« (Hg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften...*, 297-354.

46 J. T. Richardson, »Psychological and psychiatric studies of new religions«, in: L. B. Brown (Hg.), *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford u. a. 1985, 209-223; J. T. Richardson, »Clinical and personality assessment of participants in new religions«, in: *International Journal for the Psychology of Religion* 5, 1995, 181-185.

47 H. Berger; P. C. Hexel, *Ursachen und Wirkungen...*

48 M. Galanter, *Cults. Faith, healing, and coercion*, New York u. a. 1989.

49 Siehe G. Klosinski, *Psychokulte...*, 71.

50 D. Kraus; J. Eckert, »Interpersonale Probleme von Mitgliedern einer neureligiösen Bewegung«, in: *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik* 33, 1997, 281-295.

51 Wie im Folgenden deutlich wird, handelt es sich beim Coping um einen Prozess der Auseinandersetzung mit in der Person und/oder der Umwelt liegenden Anforderungen. Transaktio-

Auseinandersetzung mit inneren und äußeren belastenden Situationen und Zuständen verstanden, die durch verschiedene innerpsychische und äußere Strategien und Verhaltensweisen erfolgen kann.⁵² Im Prozess der Bewältigung greifen Personen auf vorhandene Ressourcen zurück oder suchen nach neuen Ressourcen zur Lösung von Problemen und Konflikten. Solche Hilfen können zum Beispiel personaler, sozialer, materieller und auch weltanschaulicher Natur sein. Religion und Religiosität können in verschiedener Hinsicht, zum Beispiel in Form religiöser Erklärungsmuster oder sozialer Unterstützung, als eine Ressource im Bewältigungsprozess genutzt werden. Pargament nennt neben anderen Formen religiöser Bewältigungsstrategien auch die Konversion als »a radical way of coping toward significance«⁵³ und »a well-designed response to the confrontation with human limitations in the search for significance«⁵⁴.

Entsprechend verstehen wir die Hinwendung zu neuen religiösen Gemeinschaften als einen Versuch der Bewältigung der mit dem menschlichen Dasein verbundenen Konflikthaftigkeit, wie sie sich in äußeren und inneren Anforderungen und Konflikten zeigt.⁵⁵ Äußere Anforderungen, für die nach einer Lösung gesucht werden muss, sind a) Alltagswidrigkeiten oder alltägliche Unannehmlichkeiten (*daily hassles*) wie zum Beispiel Streitereien mit dem Ehepartner, Zugverspätungen oder abgestürzte Computer, b) kritische Lebensereignisse (*life events*), das heißt einschneidende Ereignisse mit hoher Bedeutsamkeit, zum Beispiel schwere Krankheiten, Scheidung oder natürliche und menschliche Katastrophen, und c) chronische Stressoren, das heißt Lebensbedingungen, die eine ständige Belastung bedeuten, wie chronische Erkrankungen oder ein andauerndes schlechtes Betriebsklima. Noch wesentlicher erscheinen im Hinblick auf die spezifische Form religiöser Bewältigungsversuche jedoch innere Anforderungen. Hierbei handelt es sich vor allem um die psychischen Grundbedürfnisse nach Selbstwertgefühl, Kontrolle (wichtiger Lebensereignisse), Zugehörigkeit und Kohärenz sowie um die Bewältigung von Kontingenz, wobei »Kontingenz meint, daß etwas so ist, wie es ist, und doch anders sein könnte, daß etwas zwar möglich, aber nicht notwendig ist«⁵⁶, was sich zum Beispiel in menschlicher Begrenztheit und Endlichkeit zeigt. Sowohl die psychischen Grundbedürfnisse als auch die Relevanz von Kontingenz können einerseits

nal bedeutet hierbei, dass sich die Beziehung zwischen Person und Umwelt in reziproker und prozesshafter Weise gestaltet: So wie die Umwelt auf die Person einwirkt, beeinflusst und verändert die aktiv handelnde Person auch die Umwelt. Zum allgemeinen Copingmodell siehe R. S. Lazarus; S. Folkman, *Stress, appraisal and coping*, New York 1984; zum religiösen Copingmodell siehe K. I. Pargament, *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*, New York 1997.

52 Bei R. S. Lazarus; S. Folkman, *Stress, appraisal and coping...*, 141, wird Coping wie folgt definiert: »We define coping as constantly changing cognitive and behavioral efforts to manage specific external and/or internal demands that are appraised as taxing or exceeding the resources of the person.«

53 K. I. Pargament, *The psychology of religion and coping...*, 248.

54 K. I. Pargament, *The psychology of religion and coping...*, 257.

55 Es sei angemerkt, dass das Copingmodell genuin religiöse Motive und Prozesse zwar nicht thematisiert, dass diesen damit jedoch nicht Relevanz abgesprochen werden soll.

56 D. Pollack, »Was ist Religion? Probleme der Definition«, in: *ZfR* 3, 1995, 163-190, hier: 184.

durch äußere Stressoren aktiviert oder verstärkt werden, sind jedoch andererseits als innerpsychische Konflikte, die mit dem Menschsein verbunden sind, stets präsent.

Inwieweit der Versuch der Konfliktbewältigung und Problemlösung durch eine Hinwendung zu religiösen Gemeinschaften funktional und erfolgreich ist, kann letztlich nur im Einzelfall entschieden werden, da das Individuum immer in Wechselwirkung mit der religiösen Gemeinschaft und deren Lehren tritt. Zudem ist gemäß dem transaktionalen Stressmodell von Lazarus und Folkman die individuelle Bewertung von Situationen und Ereignissen und deren Bewältigbarkeit für das Entstehen von Stress und Konflikten zentral.⁵⁷ So wie eine religiöse Mitgliedschaft einerseits als Ressource wirken kann, birgt sie andererseits immer auch neue Konfliktpotenziale. Beispielsweise kann die zunächst oder von einem anderen Menschen wahrgenommene soziale Unterstützung zu sozialen Konflikten führen, wenn sich ein Individuum durch enge Kontakte eingeschränkt fühlt, oder die einerseits Trost bietende Vorstellung von einer nahenden Endzeit kann zu innerpsychischen Konflikten führen, wenn sich die Person entgegen den religiösen Lehren verhält. Mit Lazarus und Folkman ist davon auszugehen, dass sich die Ressourcen und/oder Konflikte, die durch den Kontakt zur Glaubensgemeinschaft entstanden sind, auf verschiedene Aspekte der Anpassung auswirken, nämlich auf die soziale Funktionsfähigkeit, die somatische Gesundheit und auf die psychische Verfassung (einschließlich Lebenszufriedenheit)⁵⁸. In der Umkehrung lässt sich daher durch den Grad der Anpassung auf das Vorhandensein von Konflikten schließen. Eine zusammenfassende Darstellung des Copingmodells im Kontext des Beitritts zu NRB findet sich in Abbildung 1.

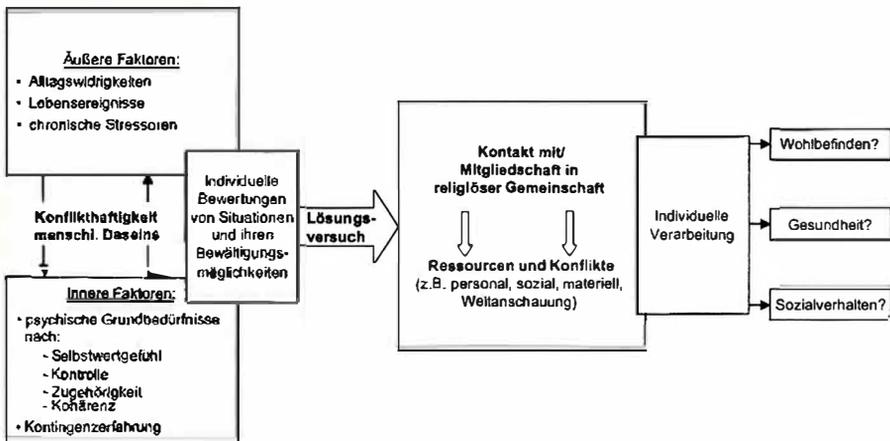


Abb. 1: Copingmodell: Die Hinwendung zu einer religiösen Gemeinschaft als Bewältigungsversuch

3.2 Konflikte im Kontext eines Beitritts vor dem Hintergrund des Modells der Kult-Bedürfnis-Passung

Empirisch ist die Frage, inwieweit die Mitgliedschaft in einer neuen religiösen Gemeinschaft Konflikte mit sich bringt, noch nicht hinreichend geklärt. Es gibt zwar zahlreiche Untersuchungen zu verschiedensten Konflikten im Bereich neuer religiöser Bewegungen auf der Meso- oder Makro-, das heißt institutionellen und gesellschaftlichen Ebene, wobei auch einzelne, insbesondere spektakuläre, Fälle in den Blickpunkt gerückt werden.⁵⁹ Es ist jedoch nur wenig über individuelle alltägliche Konflikte auf der Mikroebene bekannt. Es ist allerdings davon auszugehen, dass der angenommene Bewältigungs-Gewinn seinen Preis hat, das heißt dass Konflikte im Rahmen eines Kontaktes zu oder einer Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen ebenso auftreten wie in anderen Lebensbereichen auch.⁶⁰

Wovon hängt aber dieses individuelle Kosten-Nutzen-Verhältnis und Entstehen von Konflikten ab, von der Gruppe oder von der Person? Im Sinne des oben dargestellten transaktionalen Copingmodells und des im Folgenden beschriebenen Modells der Kult-Bedürfnis-Passung gehen wir davon aus, dass die Antwort auf diese Frage immer in der Wechselwirkung zwischen Gruppe und Individuum zu suchen ist – mit den Worten der Berliner Senatsverwaltung: »Konflikte sind immer das Resultat einer Interaktion.«⁶¹

3.2.1 Das Modell der Kult-Bedürfnis-Passung

Das Modell der Kult-Bedürfnis-Passung wurde im Rahmen der Arbeit der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« des Deutschen Bundestages⁶² geprägt und versteht die Angebote religiöser Gemeinschaften als mögliche

59 Zum Beispiel J. R. Lewis, »The ›cult‹ stereotype as an ideological resource in social conflicts. A case study of the Church of the Movement of Spiritual Inner Awareness«, *Syzygy* 3, 1994, 23-37, zur Relevanz des »Sekten«-Stereotyps für gesellschaftliche Konflikte am Beispiel der Church of the Movement of Spiritual Inner Awareness; A. Catlin, »The dilemma of Jehovah's Witness children who need blood to survive«, in: *HEC-Forum* 8, 1996, 195-207, zu medizinisch-ethischen Konflikten, die im Zusammenhang mit dem Verbot der Bluttransfusion der Zeugen Jehovas bei der Behandlung von Kindern auftreten; C. A. Latkin, »From vice and device. Social control and intergroup conflict at Rajneeshpuram«, *Sociological Analysis* 52, 1991, 363-377, zu Intragruppenprozessen und Intergruppenkonflikten der Rajneesh-Bewegung, insbesondere der Gemeinschaft Rajneeshpuram.

60 Dass die religiöse Bewältigung von Konflikten seit jeher auch zu neuen Konflikten, insbesondere mit dem sozialen Umfeld, führen kann, zeigt auch T. Hase, »›Ketzler, Schwärmer, Wahnsinnige‹. Die religiöse Bewältigung psychosozialer Konflikte und ihre konflikthaften Konsequenzen. Fallbeispiele aus dem separatistischen Milieu des 17. und 18. Jahrhunderts«, in diesem Heft.

61 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, »*Alles Sekte – oder was? Konfliktrträgige Anbieter auf dem Lebenshilfemarkt religiöser, weltanschaulicher, psychologischer, therapeutischer und sonstiger lebenshelfender Prägung. Risiken und Nebenwirkungen*, Berlin 2002, 94.

62 Die Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« wurde 1996 vom Deutschen Bundestag eingesetzt und hatte die Aufgabe, die Konflikt- und Problemfelder im Bereich der neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen zu analysieren. Nach zweijähriger Arbeit kam sie zu dem Ergebnis, dass keine allgemeine gesellschaftliche Gefährdung bestehe und dass an die Stelle eines Opfer-Täter-Modells ein Modell

che Antworten auf individuelle und soziale Lebensprobleme und Sinnfragen. Das Ausmaß der Passung zwischen dem jeweiligen *Gruppenangebot* mit seinen spezifischen Lehrinhalten, Strukturen und vermittelten Erfahrungen und der *individuellen Persönlichkeitsstruktur*, geprägt durch Prädispositionen, biographische Erfahrung und aktuelle Lebenssituation sowie Religiosität, scheint sowohl Kontaktaufnahme, Qualität und Verlauf der Mitgliedschaft als auch psychosoziale Konsequenzen, zum Beispiel Wohlbefinden und soziale Beziehungen, zu bestimmen (siehe Abbildung 2).⁶³

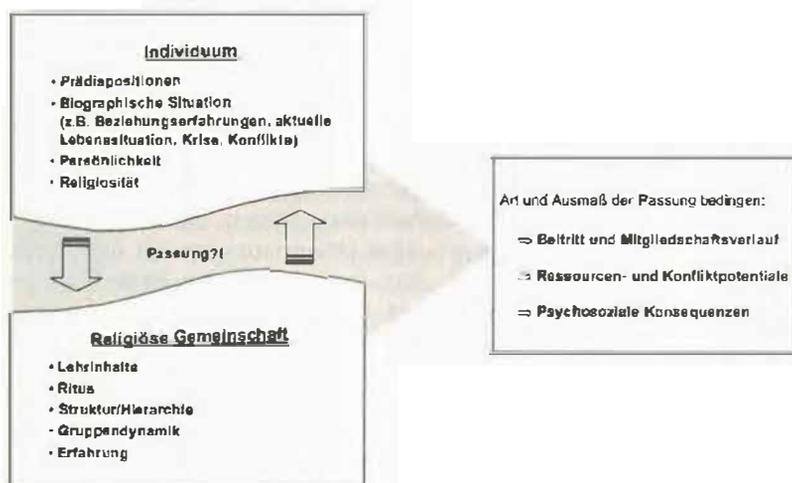


Abb. 2: Das Modell der Kult-Bedürfnis-Passung

Im Hinblick auf das potenzielle Konfliktgeschehen bedeutet dies einerseits, dass in der Kontaktpphase die individuelle Disposition und Konfliktlage dazu führt, dass jeweils eine spezifische Gemeinschaft ausgewählt wird. Andererseits hängen die Art und das Ausmaß der im Prozess eines Beitritts und im Verlauf einer Mitgliedschaft erlebten individuellen Konflikte davon ab, wie gut das spezifische Gruppenangebot das individuelle Bedürfnis letztlich trifft – wie gut also die Passung glückt. Veerer weist entsprechend der postulierten Wechselwirkung darauf hin, dass das Konfliktpotenzial umso größer ist, je inflexibler die Gruppenstruktur und -kultur, verbunden mit hohem Absolutheitsanspruch und Konformitätsdruck, und

der Kult-Bedürfnis-Passung treten müsse. Für die individuelle Ebene stellte die Enquete-Kommission sowohl Probleme und Gefahren als auch einen möglichen individuellen und sozialen Zugewinn fest. Siehe Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hg.), *Endbericht der Enquete-Kommission...* Eine zusammenfassende Darstellung des Passungs-Modells findet sich auch bei H. Hemminger, *Grundwissen Religionspsychologie...*, 80 ff.

⁶³ Die Bedeutung der Passung von religiösem Angebot und individuellem Bedürfnis für die individuelle Wahl und Wirkung wird auch bei anderen Autoren thematisiert. G. Klosinski, *Psychokulte...*, 85, spricht beispielsweise von »einer Art Schlüssel-Schloß-Phänomen«.

je geringer die individuelle Passung dazu ist.⁶⁴ Die im Kontext der Mitgliedschaft in den von ihm untersuchten radikalen christlichen Gruppen entstehenden Konflikte versteht er folglich »als Ergebnisse beidseitig kollidierender Bedürfnisse und Erwartungen sowie nicht gelingender Interaktionen aufgrund sich widersprechender oder konkurrierender Ziele.«⁶⁵

3.2.2 Konfliktpotenziale im Rahmen einer Hinwendung zu NRB

Auch wenn die im Modell der Kult-Bedürfnis-Passung postulierte Wechselwirkung zwischen Individuum und Gruppe als zentral für die Entstehung von Konflikten angesehen wird, so kann man dennoch in Anlehnung an Bierbrauers Unterscheidung einer strukturellen und einer psychischen Konfliktebene⁶⁶ sowohl für das Individuum als auch für die Gruppe sowie für das gesellschaftliche Umfeld Merkmale benennen, die das Auftreten von Konflikten begünstigen. Auf Seiten des Individuums können ganz allgemein unter anderem eine geringe Flexibilität/Anpassungsfähigkeit, überzogenes Geltungs- oder Konformitätsstreben⁶⁷ oder neurotische Züge⁶⁸ zu einer erhöhten Konflikthaftigkeit führen, die sich auch im Glauben zeigt. Ebenso scheinen bestimmte religiöse Orientierungen mit dem individuellen Konfliktleben verbunden zu sein⁶⁹. Auf der strukturellen Seite birgt zum einen die soziale (nicht- oder anders-religiöse) Umwelt ein Konfliktpotenzial in sich, zum Beispiel wenn sie eine weltanschauliche Pluralität ablehnt und auf Minderheiten und deren Mitglieder intolerant reagiert, oder wenn sie bestehende Probleme undifferenziert auf religiöse Gemeinschaften projiziert⁷⁰. Zum anderen sind strukturelle Merkmale auf Seiten der religiösen Gemeinschaften zu finden. Insbesondere staatliche Stellen haben in den vergangenen Jahren versucht, für religiöse, weltanschauliche und im weitesten Sinne therapeutische Gruppen solche Merkmale und Strukturen zusammenzustellen, die das Auftreten von Konflikten generell begünstigen.⁷¹

64 W. Veese, »Radikale christliche Gruppen der ersten Generation«, in: Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« (Hg.), *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften...*, 39-105, bes. 50; siehe auch W. Veese, »Auf die Passung kommt es an – zur Attraktivität christlicher Gruppen und Gemeinschaften«, in: *Seelsorge* 3, 2000, 31-45.

65 W. Veese, »Radikale christliche Gruppen...«, 79.

66 G. Bierbrauer, *Sozialpsychologie*, Stuttgart; Berlin; Köln 1996, 160 ff.

67 K. Berkel, *Konflikttraining. Konflikte verstehen, analysieren, bewältigen*, Heidelberg ⁷2002, 44 f.

68 S. Pfeifer, *Wenn der Glaube zum Problem wird. Wege zur inneren Heilung*, Moers 1999, 46 f.

69 M. E. Nielsen; J. Fultz, »Further examination of the relationships of religious orientation to religious conflict«, in: *Review of Religious Research* 36, 1995, 369-381, fanden z. B. Zusammenhänge zwischen Aspekten individueller religiöser Orientierung (intrinsisch, extrinsisch oder Quest) und erlebtem religiösem Konflikt.

70 Deutscher Bundestag, *Zwischenbericht der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«* (Drucksache 13/8170), 7. 7. 1997, 73.

71 Wenn im Folgenden verschiedene konfliktträchtige Aspekte religiöser Gemeinschaften genannt werden, so sei darauf hingewiesen, dass diese Merkmale nicht unbedingt spezifisch für religiöse oder weltanschauliche Gruppen sind, sie können vielmehr auch in anderen sozialen Systemen auftreten. H. Seiwert, »The German Enquete Commission on sects. Political conflicts and compromises«, in: J. T. Richardson (Hg.), *Regulating religion. Case studies from*

Diese stellen fest, dass es insbesondere immer dann zu Konflikten kommt, wenn die von der religiösen Gemeinschaft vertretenen Werte und Lebensstile denen der modernen Gesellschaft entgegenstehen. Folgende Gruppen-Merkmale werden unter anderen als relevant erachtet: ein absoluter Wahrheitsanspruch und die Forderung unbedingten Gehorsams, die Reduzierung der Komplexität von Realität auf simple Gut-Böse-Dichotomien, die umfassende Reglementierung aller Lebensbereiche, die starke Reduzierung von Kontakten zum sozialen Umfeld und von Aktivitäten außerhalb der Gruppe sowie eine starke Einschränkung der Zeit.⁷² Als Konfliktfelder, das heißt Bereiche, in denen Konflikte vorkommen, werden von der Berliner Senatsverwaltung auch innerpsychische Konflikte, insbesondere eine »Zerrissenheit« zwischen Lehre und Methodik der Gruppe und widerstreitenden individuellen Gedanken und Gefühlen konstatiert, jedoch werden insgesamt primär soziale Konflikte genannt.⁷³ Die Berliner Systematisierung dieser sozialen Konflikte unterscheidet innerhalb des Anbieterkontextes zwischen interpersonalen symmetrischen und asymmetrischen Konflikten (das heißt zwischen Konflikten von Anhängern untereinander und Konflikten zwischen Anhänger und Führung). Den Anbieterkontext überschreitend wird zwischen verschiedenen Konfliktpartnern differenziert: die Gruppe, der Einzelne, gesellschaftliche Institutionen sowie privates und berufliches Umfeld des Einzelnen. Die Gründe für Konflikte mit dem nicht zur Gruppe gehörenden Umfeld werden in den Veränderungen des »Anhängers« im Denken, Verhalten etc. gesehen, die einerseits in der Tatsache der Veränderung als solcher und andererseits in deren Inkompatibilität begründet sind. In besonders schwerwiegenden Fällen kann es auch zu »Brüchen« mit dem Umfeld kommen, bis hin zur Beendigung einer Ausbildung oder Partnerschaft.⁷⁴

around the globe, New York; Boston; Dordrecht; London; Moscow 2004, 85-101, hier: 92, stellt aufgrund der im Rahmen der Enquete-Kommission gefundenen Ergebnisse fest, »that new religious movements and religious minorities in general do not present a particular danger to individuals, the state, and society at large; that certain dangers and risks do exist, but are not specific to new religious movements and occur in other social contexts as well«.

- 72 Erste Hinweise zu einer systematischen Analyse und zur Methodik der sozialen Konfliktanalyse, bei der die »sogenannten Sekten und Psychogruppen« im Mittelpunkt der Analyse stehen, finden sich im Zwischenbericht der Enquete-Kommission: Deutscher Bundestag, *Zwischenbericht der Enquete-Kommission...*, 63 ff. Dort (71 f.) unterscheidet die Enquete-Kommission u. a. auch drei Arten von Konfliktmerkmalen auf Gruppenebene, denen die hier aufgelisteten Beispiele konfliktträchtiger Aspekte zugeordnet werden können: a) Merkmale der Ideenwelt, b) Merkmale der Gruppenstruktur und c) Merkmale der Außenbeziehungen. Eine Auflistung von Konfliktpotenzialen bzw. konfliktträchtigen Merkmalen und Strukturen findet sich zudem in Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hg.), *Endbericht der Enquete-Kommission...*, insbesondere 73 ff., sowie in Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, »*Alles Sekte – oder was?*«..., 94 f. Für einen kritischen Kommentar zu den von der Enquete-Kommission aufgelisteten Konfliktpotenzialen sei auf H. Seiwert, »The German Enquete Commission on sects...«, 92, verwiesen.
- 73 H. Busch; D. Poweleit; H.-J. Beckers, »Beratungsbedarf und auslösende Konflikte ...«, 427, geben als Auslöser für eine Beratung v. a. Beziehungsfragen (Familie, Partner, privates Umfeld) an und stellen zudem einen bedeutenden Anteil an Identitätsproblemen fest.
- 74 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, »*Alles Sekte – oder was?*«..., 97 ff.; J. K. Hadden, »Why do people join NRMs? Social science models«, in: *SOC 257: New Religious Movements Lectures*, 1997 [html-Dokument], verfügbar unter: http://religiousmovements.lib.virginia.edu/lectures/join_ssm.html [26. 3. 2004], vermutet: »The greater the intensity of the conversion experience, the greater the demands, and the greater the ideological distance, the greater the potential for conflict with significant others.«

Indirekte Hinweise darauf, dass religiöses Engagement in einer NRB mit sonstigen Beziehungen und Verpflichtungen in Konflikt geraten kann, finden sich auch in der Beitrittsforschung. Dawson nennt in seiner Auflistung von sieben empirisch gefundenen, prädisponierenden Merkmalen für eine Mitgliedschaft in NRB unter anderem relative Freiheit von sonstigen sozialen und ökonomischen Verpflichtungen sowie eine häufig verhältnismäßig geringe und schwache ideologische Ausrichtung oder alternativ eine weltanschauliche Position, die Gemeinsamkeiten mit der neu gewählten aufweist.⁷⁵ Dies bedeutet, dass solche Faktoren, die potenzielle Konflikte mit einem neureligiösen Engagement begünstigen, bei Einsteigern in NRB in der Regel eher gering ausgeprägt sind. Ein Hinweis, dass Mitglieder neuer religiöser Bewegungen Konflikte zwischen nicht-religiösen und religiösen Verpflichtungen und Interessen erleben, findet sich unter anderem bei Bergmann, der in seiner Studie zu Jehovas Zeugen bezüglich des Zeitmanagements innerhalb und außerhalb der Gruppe feststellt: »Oft genug bleibt nicht genug Zeit, um beiden Seiten gerecht zu werden.«⁷⁶

Auch wenn die Hinwendung eines Familienmitgliedes zu einer neuen religiösen Gemeinschaft eine große Belastung für die Familie darstellen und zu ernsthaften Konflikten führen kann⁷⁷, so sei darauf hingewiesen, dass die Gründe für auftretende Konflikte oft nur scheinbar in dem religiösen Engagement der Person zu finden sind. Insbesondere die häufig auftretenden Autonomie-/Abhängigkeitskonflikte sind in der Regel bereits vor dem Beitritt eines Individuums angelegt und in problematischen Mustern der Herkunftsfamilie begründet.⁷⁸ Auch können sich in konflikthaften Beziehungen eines Individuums innerhalb seiner religiösen Bezugsgruppe dessen frühe Beziehungsmuster wie die »eigenen Defizite und infantilsymbiotischen Abhängigkeitswünsche« widerspiegeln.⁷⁹

Hinweise auf die Bedingungen, unter denen es verstärkt zu innerpsychischen Konflikten im Rahmen von Konversion und Religiosität im Allgemeinen kommen kann, finden sich vor allem in der (religions)psychologischen und klinischen Literatur. Es wird beispielsweise postuliert, dass die Unvereinbarkeit von religiöser

75 L. L. Dawson, *Comprehending cults. The sociology of new religious movements*, Oxford 1998, 81 f. Ein empirischer Beleg findet sich u. a. bei M. I. Harrison, »Sources of recruitment to Catholic Pentecostalism«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, 1974, 49-64, der bei einer Untersuchung situationaler Bedingungen, die einen Beitritt zur katholischen Pfingstbewegung in den USA begünstigen, fand, dass bereits vorhandene arbeitsbezogene, schulische und familiäre Verpflichtungen die Wahrscheinlichkeit, Mitglied zu werden, beeinflussen, da diese sowohl von ihrer inhaltlichen Ausrichtung als auch vom zeitlichen Aspekt her in Wettbewerb mit dem religiösen Engagement treten können.

76 J. R. Bergman, *Jehovas Zeugen und das Problem der seelischen Gesundheit* (Münchner Texte und Analysen zur religiösen Situation), München 1994, 42.

77 Siehe auch J. A. Saliba, *Understanding new religious movements*, Oxford 2003, 33.

78 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, »*Alles Sekte – oder was?*«..., 99.

79 W. Andritzky, »Religiöse Glaubensmuster und Verhaltensweisen. Ihre Relevanz für Psychotherapie und Gesundheitsverhalten«, in: *Psychotherapie* 4, 1999, 4-20, hier: 12. Ein konkretes Beispiel für eine solche Übertragungsdynamik findet sich z. B. bei A. L. Ross, »Mein Gott! ... Mein Gott? ... Dein Gott?«, in: *Wege zum Menschen* 55, 2003, 206-210, hier: 209, der über eine Patientin sagt: »Viel Material über die missbräuchliche Art des Vaters lassen uns formulieren, dass die Pat. eine zwanghafte Beziehung zu einem bezwingenden Gott als Parallele und gleichzeitig als Gegengewalt zum zwanghaft missbrauchenden Vater hat.«

Lehre und umgebender Kultur zu einer Einschränkung auf der kognitiven Ebene führen kann. Die religiöse Vermittlung eines Selbstkonzeptes als klein, unrein und mangelhaft kann eine Einschränkung auf der emotionalen Ebene und der Glaube an die eigene Machtlosigkeit und die Unvorhersehbarkeit einer höheren Macht eine Einschränkung auf der Handlungsebene bedingen.⁸⁰ Auch kann bei sensiblen Menschen eine Verkündigung, die »Gesetzlichkeit, Heiligungs-Perfektionismus oder überschwängliche Gefühle als Grundlage der Beziehung zu Gott« vermittelt, zu Konflikten führen.⁸¹ Speziell in der Zeit nach einer Konversion können latent fortbestehende frühere Denksysteme eine »ständige Quelle möglicher Dissonanzen« darstellen.⁸²

Zusammenfassend wird deutlich: Systematisierungen von konfliktträchtigen Merkmalen und von Konfliktfeldern dürfen nicht pauschalisierend verwendet werden, da die jeweiligen Wechselwirkungen entscheidend sind. Derartige Typisierungen ermöglichen jedoch eine systematische Untersuchung des Gegenstandsbereichs und können wertvolle Hinweise auf gruppenspezifische Konfliktdimensionen geben. So stellt zum Beispiel die Berliner Senatsverwaltung für die bei ihr eingegangenen Anfragen zu »alten christlichen Sondergruppen« einen hohen Anteil psychischer Probleme heraus, während sie bei Anfragen zu »christlichen Charismatikern« und »anderen christlichen Fundamentalisten« insbesondere familiäre, aber auch innerpsychische Konflikte, zum Beispiel im Zusammenhang mit Glaubensinhalten wie »Abfall von Gott bei Kritik«, registriert.⁸³ Für charismatische Kreise beobachtete zum Beispiel Pfeifer die Gefahr der »emotionalen Überforderung«, da Menschen, die trauern und leiden, dem Ideal der »ausdrucksstarken Dankbarkeit in jeder Lebenslage« und der »Machbarkeit von geistlichen und gesundheitlichen Gütern, von Vollmacht, Sieg und Heilung« oft nicht wie gepredigt gerecht werden können.⁸⁴

4. Entwurf einer religionspsychologischen Systematik

Wie Nielsen feststellt, wurden religiöse Konflikte von Seiten der Religionspsychologie bislang kaum untersucht. Eine detaillierte, systematische Betrachtung steht noch aus, sodass er zu der Folgerung kommt: »Theory and research that integrates various forms of conflict will be important steps toward understanding religious conflict.«⁸⁵ Die von uns entwickelte theoretische Konfliktsystematik und deren empirische Untersuchung will dieser Forderung von Nielsen wie auch der an

80 S. Murken, »Ungesunde Religiosität – Entscheidungen der Psychologie?«, in: G. M. Klinkhammer; S. Rink; T. Frick (Hg.), *Kritik an Religionen*, Marburg 1997, 157-172, bes. 168 f.

81 S. Pfeifer, *Wenn der Glaube zum Problem wird...*, 50.

82 H. Hemminger, *Grundwissen Religionspsychologie...*, 101.

83 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, *»Alles Sekte – oder was?«...*, 111 ff.

84 S. Pfeifer, *Wenn der Glaube zum Problem wird...*, 114.

85 M. E. Nielsen, »An assessment of religious conflicts and their resolutions«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, 1998, 181-190, hier: 187.

anderer Stelle geäußerten Forderung nach einer systematischen Untersuchung religiöser psychosozialer Konflikte⁸⁶ unter Einbeziehung psychologisch-sozialwissenschaftlicher Kenntnisse nachkommen.⁸⁷

Religiöse Konflikte werden von uns mit Nielsen ganz allgemein verstanden als »conflict that occurs in a religious setting or has religious overtones«. ⁸⁸ In psychosozialer religiöser Form umfassen sie sowohl verschiedene Formen innerpsychischer als auch interpersonaler Konflikte.

Davon ausgehend, dass Religiosität nicht nur als Ressource bei der Lebensbewältigung, sondern auch als Belastungsfaktor wirken kann, wurde von uns auf Grundlage der vorliegenden (religions)psychologischen Befunde eine Konfliktsystematik für psychosoziale religiöse Konflikte im Rahmen einer Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften entworfen. Dabei wurden als psychologisch-sozialwissenschaftliche Klassifizierungsmerkmale insbesondere Anzahl und Art der Konfliktbeteiligten wie folgt zu Grunde gelegt:

1. Grundlegend wurde unterschieden zwischen innerpsychischen und interpersonellen Konflikten (das heißt ein versus mindestens zwei Konfliktbeteiligte).
2. Im Bereich der interpersonellen Konflikte wurde als zentrales Unterscheidungsmerkmal die Bezugsgruppenzugehörigkeit, das heißt Zugehörigkeit des Konfliktpartners zur Glaubensgemeinschaft versus Zugehörigkeit des Konfliktpartners zum sonstigen (nicht- oder anders-religiösen) sozialen Umfeld, gewählt.
3. Die interpersonellen Konflikte mit Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft wurden anhand des Kriteriums Machtverhältnis in die beiden Kategorien symmetrische Konflikte (mit Glaubensgeschwistern) und asymmetrische Konflikte (mit Amtsträgern) unterteilt.
4. Ergänzend wurden im Bereich der innerpsychischen Konflikte die allgemeinen innerpsychischen Konflikte, zum Beispiel widerstreitende Ziele, und solche Konflikte, die die für das religiöse Erleben zentrale Erfahrungsdimension betreffen, unterschieden.

86 S. Murken, »Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe?...«.

87 Eingebettet ist dieser Ansatz in eine religionswissenschaftliche Perspektive, die die genaue Kenntnis der zu untersuchenden Phänomene voraussetzt, die Enthaltsamkeit in Bezug auf Wahrheitsfragen fordert und Religion als umfassendes Kulturphänomen versteht. Dies ermöglicht eine vergleichende Perspektive und die systematische Typisierung religiöser Phänomene. Damit verbunden ist die Aneignung verschiedenster Methoden aus Nachbardisziplinen sowie die Integration theoretischer Perspektiven, die dazu dienen, dem Gegenstand als kulturellem (und individuellem) Phänomen gerecht zu werden. Vgl. dazu z. B. den Ansatz von H. G. Kippenberg und K. v. Stuckrad »Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft« in H. G. Kippenberg; K. v. Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003, 11-16.

88 M. E. Nielsen, »An assessment of religious conflicts...«, 181.

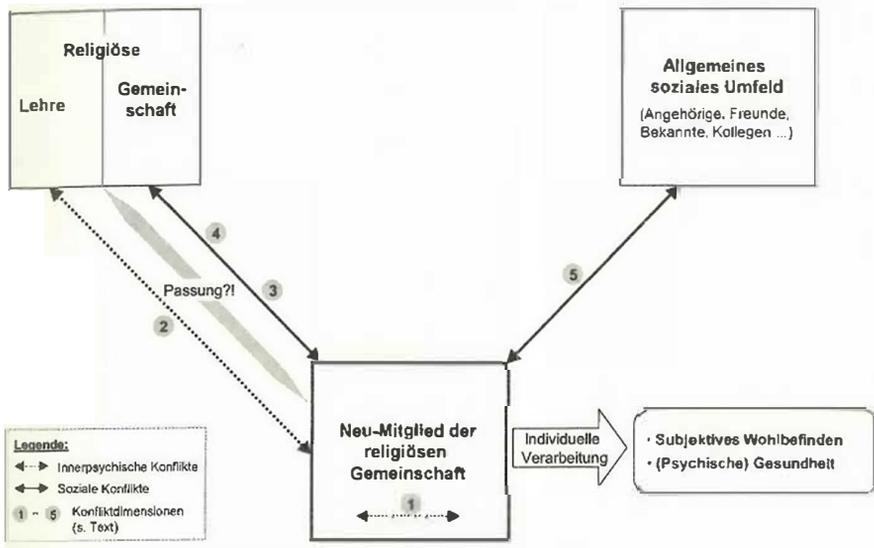


Abb. 3: Psychosoziale Konfliktebenen im Kontext der Neumitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften

So entstanden die folgenden insgesamt fünf Dimensionen psychosozialer Konflikte im religiösen Referenzsystem⁸⁹, die auf der individuellen Ebene erlebt werden können (siehe auch Abbildung 3):

1. *Allgemeine innerpsychische Konflikte*, das heißt Konflikte aufgrund widerstrebender Tendenzen innerhalb des Individuums, zum Beispiel zwischen religiös erlaubten und nicht erlaubten Verhaltensweisen oder zwischen weltlichen und religiösen Zielen.
2. *Innerpsychische Konflikte aufgrund einer erlebten Diskrepanz zwischen Glaubenslehre/-inhalten und persönlicher Erfahrung*: zum Beispiel kein Erleben der gelehrt Sündenvergebung oder statt Erleben von Gnade nur Erleben von Strafe.
3. *Symmetrische interpersonale Konflikte mit den Glaubensgeschwistern*: zum Beispiel Erleben der Aufmerksamkeit der Glaubensgeschwister als unangemessen und übergriffig oder Unstimmigkeiten zwischen Glaubensgeschwistern hinsichtlich der »korrekten« Umsetzung der Lehren.
4. *Asymmetrische interpersonale Konflikte mit den Leitungspersonen der religiösen Gemeinschaft*: zum Beispiel Einfordern einer stärkeren Einhaltung von Glaubensregeln durch Leitungspersonen.

⁸⁹ Es sei angemerkt, dass den im Folgenden genannten fünf Ebenen nicht nur Konflikte, sondern auch Ressourcen zugeordnet werden können, z. B. ein religiöses Kohärenzgefühl als allgemeine innerpsychische Ressource, wahrgenommene soziale Unterstützung von den Glaubensgeschwistern als symmetrische personale Ressource etc.

5. *Interpersonale Konflikte mit dem persönlichen (nicht- oder anders-religiösen) Umfeld:* zum Beispiel Erwartungen des (nicht- oder anders-religiösen) sozialen Umfeldes an das Individuum, die dieses aufgrund seines Glaubens nicht erfüllen kann/möchte.

Wie diese Konfliktdimensionen in ihrer empirischen Anwendung im Einzelnen in konkrete Fragestellungen umgesetzt werden können, wird im Folgenden anhand einiger Fragen aus dem von uns durchgeführten Forschungsprojekt gezeigt.

5. Empirische Untersuchung

Religionswissenschaftliche beziehungsweise religionspsychologische Theoriebildung macht nur dann Sinn, wenn sie durch Empiriebezug⁹⁰ verdeutlicht, überprüft beziehungsweise bestenfalls falsifiziert werden kann. Die oben dargelegten theoretischen Überlegungen sind daher die Grundlage für die Übersetzung der sich daraus ergebenden Fragestellungen in empirische Forschung.

5.1 Fragestellung

Aufgrund der dargestellten theoretischen Annahmen und empirischen Befunde wurden in einem religionspsychologischen Forschungsprojekt (siehe unten) folgende Annahmen empirisch untersucht:

1. Dem näheren Kontakt zu einer neuen religiösen Bewegung geht häufig eine konfliktreiche Zeit voraus.
2. Der nähere Kontakt beziehungsweise die Mitgliedschaft bewirken eine psychische Stabilisierung im Sinne einer erfolgreichen Konfliktlösung beziehungsweise Konfliktverschiebung.
3. Durch den Kontakt mit oder die Mitgliedschaft in einer neuen religiösen Gemeinschaft erlebt das Individuum innerpsychische und interpersonale (religiöse) Konflikte. Die von den Mitgliedern der verschiedenen Gruppen erlebten Konflikte unterscheiden sich je nach Gruppenprofil. Eine allgemeine Konfliktursache ist dabei die vom Einzelnen für die Glaubensausübung aufgewendete Zeit.

5.2 Forschungskontext und Stichprobe

Die vorliegenden Ergebnisse sind ein Teil der auf insgesamt drei Befragungszeitpunkte angelegten religionspsychologischen Längsschnittstudie »Selbst gewählte

⁹⁰ H. Seiwert, »Systematische Religionswissenschaft. Theoriebildung und Empiriebezug«, in: *ZMR* 61, 1977, 1-18.

Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften: Psychosoziale Gründe und Konsequenzen«. ⁹¹ Dabei werden »Einsteiger« und Neumitglieder der drei folgenden neuen religiösen Gemeinschaften untersucht: 1. eine Gemeinde aus dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), 2. Neuapostolische Kirche (NAK) und 3. Zeugen Jehovas (ZJ). ⁹²

Diesen drei Gruppen ist gemeinsam, dass es sich um christliche Gemeinschaften auf biblischer Grundlage mit explizitem Anspruch der Anknüpfung an das Urchristentum und mit endzeitlicher Ausrichtung handelt. Die Gruppen unterscheiden sich jedoch in zentralen Punkten hinsichtlich Lehre und Struktur.

Für den pfingstlerischen Glauben ist zum Beispiel eine starke Erfahrungsorientierung und die lebendige Beziehung zum Dreifaltigen Gott, insbesondere auch zu Jesus, besonders wichtig. Zudem spielen die vier Fundamentalartikel Erlösung, Geisttaufe, Heilungen und Naherwartung sowie die so genannten »Geistesgaben« oder Charismen wie Glossolie (Zungenreden), Prophetie und Heilung als Offenbarungen Gottes eine wichtige Rolle. ⁹³ Innerhalb des BFP kann es von Gemeinde zu Gemeinde eine unterschiedliche Betonung der Lehrinhalte geben. ⁹⁴

Zentral für die Lehre und Struktur der Neuapostolischen Kirche, der drittgrößten christlichen Glaubensgemeinschaft in Deutschland, sind unter anderen die Apostelämter – unter denen der »Stammapostel« als »Repräsentant des Herrn auf Erden« eine leitende Stellung hat – sowie die drei Sakramente: die »Heilige Wassertaufe«, das »Heilige Abendmahl« und die »Heilige Versiegelung«, bei der ein Apostel durch Handauflegung und Gebet den Heiligen Geist spendet. ⁹⁵

Die Zeugen Jehovas verstehen sich als eine von Gott (»Jehova«) selbst geleitete Organisation, in der die praktische Ausübung und Umsetzung der Leitungsfunktionen von der »leitenden Körperschaft« in Brooklyn/New York übernommen wird. Die ZJ haben eine eigene Bibelübersetzung (»Neue-Welt-Übersetzung«), kennen keine Sakramente und lehnen die Trinitätslehre ebenso wie das Feiern von Weihnachten, Geburtstagen etc. als unbiblisch ab. Sie führen die Wassertaufe durch und feiern einmal im Jahr die Abendmahlsfeier. Ein zentraler Bestandteil der Glaubensausübung eines jeden Gläubigen, der auch das öffentliche Bild geprägt

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

92 Selbstdarstellungen der drei Gemeinschaften finden sich im Internet unter <http://www.bfp.de>; <http://www.nak.de> und <http://www.jehovaszeugen.de>.

93 Zum Konzept der Fundamentalartikel vgl. W. Schöpsdau, »Fundamentalartikel«, in: RGG⁴ (Bd. 3), Tübingen 2000, Sp. 412-414.

94 E. Geldbach, »Die Freikirchen. Allgemeines«, in: M. Klöcker; U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (II – 2.2.1), Landsberg am Lech 1997, 1-12; E. Geldbach, »Pfingstkirchen«, in: M. Klöcker; U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (II – 2.2.2.11), Landsberg am Lech 1997, 47-55; R. Hempelmann, *Umfallen, Zittern, Lachen, Ekstase... Ergriffenheit und Geisterfahrung in pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit und in der Bibel* (EZW-Texte Nr. 173), Berlin 2003.

95 K. Rakow, *Das Verhältnis von Zuschreibung und Selbstdeutung am Beispiel der Neuapostolischen Kirche*, Vortrag auf der 26. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte »Religion(en) im Konflikt«, Erfurt, 28. September – 1. Oktober 2003; U. Tworuschka, »Neuapostolische Kirche«, in: M. Klöcker; U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (II – 5.5), Landsberg am Lech 1997, 1-4.

Tabelle 2: Stichprobenbeschreibung

	<i>BFP-Gemeinde</i>	<i>NAK</i>	<i>ZJ</i>	<i>Gesamt</i>
Probandenanzahl	<i>n</i> = 21	<i>n</i> = 28	<i>n</i> = 22	<i>N</i> = 71
<i>Geschlecht:</i>				
weiblich	<i>n</i> = 14	<i>n</i> = 12	<i>n</i> = 17	<i>n</i> = 43
männlich	<i>n</i> = 7	<i>n</i> = 16	<i>n</i> = 5	<i>n</i> = 28
<i>Alter (in Jahren):</i>				
Mittelwert	<i>M</i> = 38.35	<i>M</i> = 43.69	<i>M</i> = 40.63	<i>M</i> = 41.16
Standardabweichung	<i>SD</i> = 12.98	<i>SD</i> = 12.68	<i>SD</i> = 11.35	<i>SD</i> = 12.40
Range	18 – 62	19 – 65	19 – 66	18 – 66
<i>Fester Lebenspartner:</i>				
ja	<i>n</i> = 14	<i>n</i> = 23	<i>n</i> = 11	<i>n</i> = 48
nein	<i>n</i> = 7	<i>n</i> = 5	<i>n</i> = 11	<i>n</i> = 23
<i>Mitgliedschaftsstatus:</i>				
Taufe/Versiegelung	<i>n</i> = 8	<i>n</i> = 28	<i>n</i> = 12	<i>n</i> = 48
keine Taufe/ Versiegelung	<i>n</i> = 13	<i>n</i> = 0	<i>n</i> = 10	<i>n</i> = 23
<i>Zeit seit Taufe/ Versiegelung in Jahren</i>	<i>M</i> = 0.84	<i>M</i> = 1.11	<i>M</i> = 1.20	<i>M</i> = 1.09
<i>Kontaktdauer in Jahren</i>	<i>M</i> = 2.00	<i>M</i> = 4.30	<i>M</i> = 5.62	<i>M</i> = 4.03
(jew. bis Interview)				

hat, ist die »Verkündigung«, durch die – in Form von Hausbesuchen und Schriftenmission – neue Mitglieder geworben werden sollen.⁹⁶

Mit Einverständnis der jeweiligen Leitungsgremien wurden und werden Personen befragt, die sich im Prozess des Beitritts zu oder in einer frühen Phase der Mitgliedschaft in einer der genannten Gemeinschaften befinden. Als Auswahlkriterien wurden eine selbst gewählte Mitgliedschaft im Erwachsenenalter (ohne Primärsozialisation in der Gemeinschaft) sowie eine maximale Zugehörigkeitsdauer von zwei Jahren nach der Taufe (BFP, ZJ) beziehungsweise Versiegelung (NAK) zugrunde gelegt. Die hier vorgelegten Daten zu psychosozialen Konflikten im Vorfeld und bei Kontakt/Mitgliedschaft wurden zum ersten Befragungszeitpunkt im Frühjahr 2003 an insgesamt 71 Personen erhoben, die sich wie folgt auf die drei Gemeinschaften verteilen: BFP (*n* = 21), NAK (*n* = 28) und ZJ (*n* = 22). Die Gesamtstichprobe umfasst 61 % Frauen (*n* = 43) und 39 % Männer (*n* = 28) mit einem durchschnittlichen Alter von 41.16 Jahren (*SD* = 12.40, Range: 18-66 Jahre). Von den 71 Befragten waren zum ersten Befragungszeitpunkt 68 % (*n* = 48)

⁹⁶ W. Klein, *REMIID-Kurzinformation Religion. Zeugen Jehovas*, 2002 [html-Dokument], verfügbar unter: http://www.remid.de/remid_info_zj.htm [26. 3. 2004]; P. Noss, »Zeugen Jehovas«, in: M. Klöcker; U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland* (6. EL, II – 5.8), Landsberg am Lech 2002, 1-10.

bereits getauft beziehungsweise versiegelt; die Taufe beziehungsweise Versiegelung lag im Mittel 1.09 Jahre ($SD = 0.53$) zurück. Für eine detaillierte Stichprobenbeschreibung siehe Tabelle 2.

Die Daten verdeutlichen, dass es sich bei den Neueinsteigern keineswegs um Jugendliche oder junge Erwachsene handelt, sondern in aller Regel um Menschen in der zweiten Lebenshälfte. Lediglich 12 (17 %) der Neueinsteiger sind jünger als 30 Jahre.⁹⁷

Überraschend sind die Unterschiede der Geschlechterverteilung zwischen den Gruppen. Während bei den Neueinsteigern der NAK das Verhältnis von Männern und Frauen einigermaßen ausgewogen ist, überwiegen bei den Neueinsteigern der ZJ und der BFP-Gemeinde die Frauen deutlich.

5.3 Operationalisierung der Variablen

Um die oben formulierten Annahmen zu überprüfen, ist es wichtig, die dafür relevanten Konstrukte zu erfassen, das heißt zu operationalisieren. Im Folgenden sind die jeweiligen Operationalisierungen im Einzelnen dargestellt:

Konflikte vor dem ersten Kontakt

Mit einer modifizierten Formulierung aus dem Wohlfahrtssurvey 1998⁹⁸ wurden die Probanden von den Interviewern gebeten, retrospektiv

1. eine Einschätzung ihrer Lebenszufriedenheit im Jahr vor dem näheren Kontakt zur Gemeinschaft vorzunehmen: »Wenn Sie einmal an das Jahr denken, bevor Sie in näheren Kontakt mit Ihrer Glaubensgemeinschaft kamen: Was meinen Sie, wie zufrieden waren Sie damals – alles in allem – mit Ihrem Leben?« (10-stufige Skala von 0 = »ganz und gar unzufrieden« bis 10 = »ganz und gar zufrieden«);
2. einzuschätzen, wie glücklich ihr Leben im Jahr vor dem näheren Kontakt war: »War Ihr Leben damals: (1) sehr glücklich, (2) ziemlich glücklich, (3) ziemlich unglücklich, (4) sehr unglücklich?«

Ein im Vergleich zur allgemeinen westdeutschen Bevölkerung signifikant geringerer Wert für diese Wohlbefindensmaße wurde als Indikator für eine subjektiv wahrgenommene Vorjahreskrise und -konfliktzeit definiert.

97 Diese Altersstruktur weist darauf hin, dass die häufig pauschal vertretene Annahme, neue religiöse Gemeinschaften seien v.a. »Jugendreligionen«, z. B. G. Schmidchen, *Sekten und Psychokultur*, Freiburg 1987, revidiert werden muss.

98 Für einige Fragestellungen wurde über Daten der Repräsentativbefragung »Wohlfahrtssurvey 1998« die allgemeine westdeutsche Bevölkerung als Vergleichsgruppe herangezogen (siehe unter <http://www.gesis.org/Dauerbeobachtung/Sozialindikatoren/Daten/Wohlfahrtssurvey/wseinf.htm>); Wohlfahrtssurvey, *Fragebogen vom 12.10.1998*, Berlin, Abteilung Sozialstruktur und Sozialberichterstattung, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 1998.

Zudem wurden die Probanden gebeten, auf einer fünfstufigen Skala (von »nicht« bis »völlig«) anzugeben, inwieweit sie der folgenden Aussage zu interpersonalem Konflikt im Jahr vor dem Kontakt zustimmen: »Ich hatte häufig Schwierigkeiten mit Menschen, die mir nahe standen.«

Konfliktlösung oder -reduktion nach dem Kontakt / Beitritt

Als Indikator für eine erfolgreiche Konfliktlösung oder -reduktion wurde die psychische Stabilisierung zum ersten Befragungszeitpunkt herangezogen. Diese wurde definiert als eine signifikante Verbesserung der Wohlbefindenswerte (Lebenszufriedenheit und Glücklichkeit) gegenüber den Werten, die für das Jahr vor dem Kontakt berichtet wurden, sowie eine Annäherung an die Werte der allgemeinen westdeutschen Bevölkerung. Daher wurden die Auskunftspersonen in einem schriftlich zu beantwortenden Fragebogen gebeten, eine Einschätzung ihrer *gegenwärtigen* Lebenszufriedenheit und des *gegenwärtigen* Glücklichen vorzunehmen (siehe oben).

Innerpsychische und interpersonale religiöse Konflikte

Zur systematischen Erfassung der im Rahmen des Kontakts beziehungsweise der Mitgliedschaft erlebten inneren und äußeren Konflikte wurden aus den in Abschnitt 4 vorgestellten, theoretisch postulierten (Konflikt)Dimensionen konkrete Fragestellungen abgeleitet. Je ein Beispiel-Item aus dem Fragebogen verdeutlicht die Übersetzung der theoretisch postulierten Konfliktebene in eine konkrete Aussage:⁹⁹

1. *Allgemeiner innerpsychischer Konflikt:* »Es kommt oft vor, dass ich ein schlechtes Gewissen habe, wenn ich Glaubensgrundsätze nicht beachte.«
2. *Innerpsychischer Konflikt aufgrund einer erlebten Diskrepanz zwischen Glaubenslehre/-inhalten und persönlicher Erfahrung:* »Manchmal habe ich Schwierigkeiten, die Lehren und Grundsätze meiner Glaubensgemeinschaft in Übereinstimmung mit meinen eigenen Erfahrungen zu bringen.«
3. *Symmetrische interpersonale Konflikte mit den Glaubensgeschwistern:* »Es kommt vor, dass ich von Glaubensgeschwistern wegen Verhaltensweisen, die nicht den Grundsätzen der Glaubensgemeinschaft entsprechen, angesprochen werde.«
4. *Asymmetrische interpersonale Konflikte mit den Leitungspersonen der religiösen Gemeinschaft:* »Es kommt vor, dass ich von Ältesten [NAK: Brüdern] wegen Verhaltensweisen, die nicht den Grundsätzen der Glaubensgemeinschaft entsprechen, angesprochen werde.«

⁹⁹ Die allgemeine Instruktion zu diesem Bereich des Fragebogens war: »Wir bitten Sie nun, im Folgenden zu einigen positiven bzw. negativen Erfahrungen Stellung zu nehmen, die sich im Zusammenhang mit dem Glauben ergeben können. Da es für religiöse Menschen in einem zum Teil wenig toleranten Umfeld manchmal nicht leicht ist, ihren Glauben zu leben, können auch Konflikte entstehen, zu denen Sie daher ebenfalls einige Aussagen finden werden.«

Für diese Aussagen wurden die Befragten gebeten, den Grad ihrer Zustimmung anhand einer fünfstufigen Skala (von »gar nicht« bis »sehr«) anzugeben (= Konfliktstärke).

5. *Interpersonale Konflikte mit dem persönlichen (nicht- oder anders-religiösen) Umfeld:* »Manchmal ist es schwierig, den Glauben oder die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft mit anderen Lebensbereichen zu vereinbaren. Dies kann zu Konflikten führen. Wie ist das in Ihrem Leben? Wie oft erleben Sie aufgrund Ihres Glaubens Konflikte im Bereich...

1. Beruf?
2. Familie/Freunde?
3. Freizeit?«

Hier konnten die Befragten die Konflikthäufigkeit auf einer fünfstufigen Skala (von »nie« bis »sehr oft«) angeben.

Für die Glaubensausübung aufgewendete Zeit

In einem strukturierten Interview wurden die Probanden gebeten, anzugeben, wie viel Zeit sie wöchentlich (in Stunden oder Minuten) für vier verschiedene Aspekte der Glaubensausübung aufwenden:

»Wie viel Zeit verbringen Sie im Allgemeinen pro Woche mit Ihrer Glaubensausübung? Es geht hier nicht darum, wie viel Zeit Sie einplanen oder für erstrebenswert halten, sondern darum, wie viel Zeit Sie tatsächlich mit einzelnen Aktivitäten verbringen. Vielleicht stellen Sie sich als Hilfe eine typische Woche vor und überlegen, wie häufig bei Ihnen die einzelnen Aktivitäten vorkommen.

1. private Glaubensausübung (zum Beispiel Gebet, Lesen/Studieren religiöser Texte)
2. Glaubensausübung in der Familie (zum Beispiel Gebet, Lesen/Studieren religiöser Texte)
3. Glaubensausübung in der Glaubensgemeinschaft (zum Beispiel Gebet, Gottesdienst, Lesen/Studieren religiöser Texte)
4. Sonstiges/öffentliches Engagement (zum Beispiel Chor, Orchester, Leitung von Kindergruppen, bei ZJ auch: Verkündigung/Predigtendienst ...), nämlich: [wenn die Probanden ein sonstiges/öffentliches Engagement berichteten, wurden sie gebeten, anzugeben, worin dieses besteht]«.

6. Ergebnisse und Diskussion

Die empirische Überprüfung der oben dargelegten Annahmen erfolgt mittels gängiger sozialwissenschaftlicher statistischer Methoden.¹⁰⁰ Die Grundfrage dabei ist

¹⁰⁰ Die folgende statistische Auswertung quantitativer Daten enthält gängige statistische Abkürzungen und Kennwerte. Die Wichtigsten seien hier kurz genannt: *N* = Anzahl der

jeweils, ob ein empirisch vorgefundener Sachverhalt mit größerer Wahrscheinlichkeit durch Zufallseinflüsse oder durch sonstige (theoretisch-inhaltliche) Gründe erklärt und verstanden werden kann. Letzteres ist immer dann der Fall, wenn ein geprüfter Zusammenhang in seiner Ausprägung *überzufällig*, das heißt signifikant ist.

6.1 Konflikte vor dem Kontakt

Ein Vergleich der Daten für das subjektive Wohlbefinden der Gesamtgruppe der Neueinsteiger in NRB im Jahr vor dem ersten näheren Kontakt¹⁰¹ und denen der westdeutschen Repräsentativbevölkerung 1998¹⁰² ergibt einen hochsignifikanten, das heißt stark überzufälligen, Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen¹⁰³. Wie die Abbildungen 4 und 5 zeigen, liegen die retrospektiv von den Neueinsteigern berichteten Werte sowohl für die Lebenszufriedenheit als auch für das Glücklichein deutlich unter den Werten der allgemeinen Bevölkerung. Das heißt, die Annahme, einem näheren Kontakt zu einer neuen religiösen Gemeinschaft gehe eine krisenhafte Lebenssituation voraus, wird durch die Ergebnisse unterstützt.¹⁰⁴ Da sich (insbesondere längerfristige) konflikthafte Belastungen auf der individuellen Ebene in einem verminderten Wohlbefinden niederschlagen, ist davon auszugehen, dass dieses Ergebnis gleichzeitig auch auf eine konflikthafte Vorkontaktzeit hindeutet.

Betrachtet man den Zusammenhang zwischen den Wohlbefindenswerten, die für das Vorjahr berichtet wurden, und dem Item zu zwischenmenschlichen Schwierigkeiten, so findet sich eine signifikante Korrelation sowohl für die Lebenszufriedenheit als auch für das Glücklichein.¹⁰⁵ Dies bedeutet, dass die Befragten, die ein erhöhtes Maß an interpersonalem Konflikt berichteten, gleichzeitig auch ein verringertes Wohlbefinden angaben, was die Annahme eines Zusammenhangs zwischen Konflikterleben und Wohlbefinden stützt.

untersuchten Personen; M = Mittelwert; SD = Standardabweichung; Mdn = Median; p = die Wahrscheinlichkeit, dass ein Ergebnis zufällig entstanden ist. D. h. $p < .001$ besagt, dass das vorliegende Ergebnis mit einer Wahrscheinlichkeit geringer als 1 zu 1000 zufällig entstanden ist. Für weitere Details siehe z. B. J. Bortz, *Lehrbuch der Statistik für Sozialwissenschaftler*, Berlin u. a. ³1999.

- 101 Lebenszufriedenheit im Vorjahr für $N = 69$: $M = 5.03$; $SD = 2.82$; Glücklichein im Vorjahr für $N = 69$: $Mdn = 2.36$.
- 102 A. Schöb, *Die Wohlfahrtssurveys 1978 bis 1998. Zeitreihendaten zur Wohlfahrtentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland*, Mannheim, Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA), 2001.
- 103 Lebenszufriedenheit im Vorjahr: $t(68) = -7.85$, $p < .001$; Glücklichein im Vorjahr: $\chi^2(3, N = 69) = 82.29$, $p < .001$.
- 104 Für eine differenziertere Betrachtung zum Vorliegen einer Vorjahreskrise siehe S. Murken; S. Namini, »Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften. Ein Versuch der Lebensbewältigung?«, in: Ch. Zwingmann; H. Moosbrugger (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*, Münster u. a. 2004, 299-316.
- 105 Lebenszufriedenheit im Vorjahr/zwischenmenschliche Schwierigkeiten im Vorjahr für $N = 69$: $r = -.27$, $p < .05$; Glücklichein im Vorjahr/zwischenmenschliche Schwierigkeiten im Vorjahr für $N = 69$: $r_s = .29$, $p < .05$.

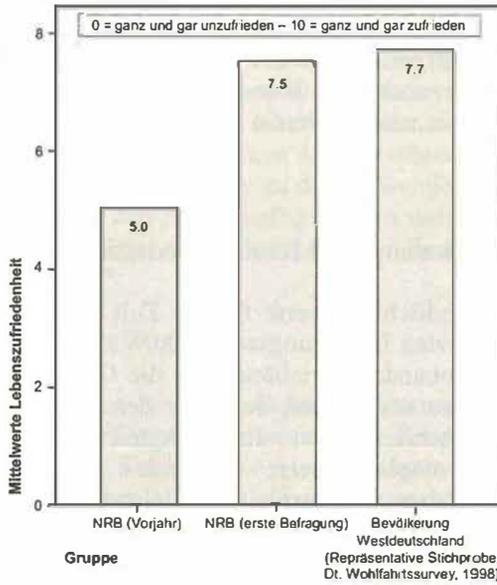


Abb. 4: Veränderung der durchschnittlichen Lebenszufriedenheit im Kontext einer Neumitgliedschaft

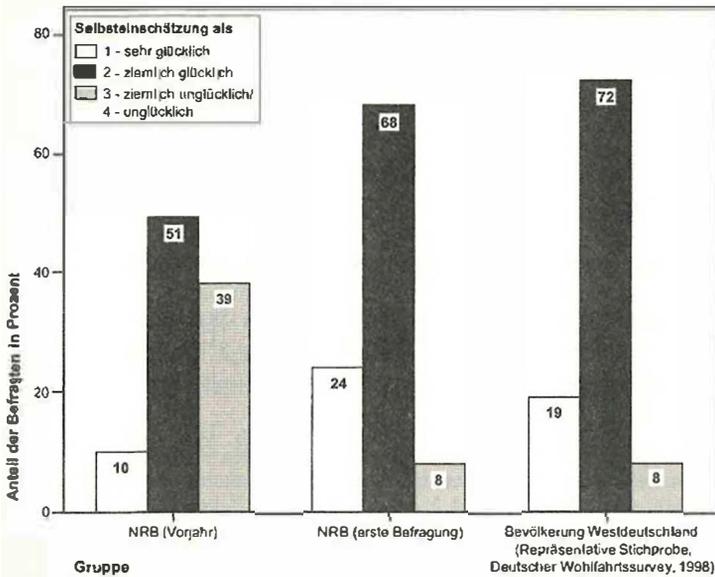


Abb. 5: Veränderung des Glücklicheins im Kontext einer Neumitgliedschaft

Natürlich müssen wir uns bei der Betrachtung retrospektiv berichteter Angaben der allgemeinen Problematik retrospektiver Erhebungen und des spezifischen Phänomens auftretender Reinterpretationen der eigenen Lebensgeschichte im Kontext religiöser Konversionen bewusst sein. Jedoch sprechen unsere bisherigen Befunde dafür, dass bei Daten, die in unserer Studie retrospektiv erhoben wurden, die Verzerrung eher gering ist.¹⁰⁶

6.2 Psychische Stabilisierung und Konfliktreduzierung

Vergleicht man die Befindlichkeitswerte für die Zeit vor dem näheren Kontakt mit den Werten für den ersten Befragungszeitpunkt¹⁰⁷, so ergeben sich überzufällige Unterschiede. Die Probanden berichteten für die Gegenwart ein hochsignifikant höheres Wohlbefinden als für das Jahr vor der Kontaktaufnahme mit der NRB.¹⁰⁸ Dies lässt darauf schließen, dass die Befragten zu diesem Zeitpunkt weniger Konflikte erleben und möglicherweise – zumindest zeitweilige – Lösungen für ihre Konflikte gefunden haben. Im Vergleich zur allgemeinen westdeutschen Bevölkerung 1998 finden sich nun keine Unterschiede mehr¹⁰⁹ (siehe Abbildungen 4 und 5).

Wodurch ist die subjektive Steigerung des Wohlbefindens beziehungsweise die Verringerung der erlebten Konflikte zu erklären? Die Aussagen der Interviewten geben erste Hinweise.¹¹⁰ Eine Befragte der ZJ berichtete beispielsweise wie folgt über eine Reduzierung innerpsychischer Konflikte: »Früher hatte ich Entscheidungsprobleme, heute habe ich eine klare Orientierung, kann leichter Entscheidungen fällen«¹¹¹, und eine Frau aus der Gruppe des BFP berichtete über die Reduzierung interpersonaler Konflikte in der Familie: »Der Umgang innerhalb der Familie ist gelassener, verständnisvoller mit den Kindern, aber auch zielgerichteter.«¹¹²

106 Für eine ausführlichere Diskussion dieser Problematik siehe S. Murken; S. Namini, »Selbst gewählte Mitgliedschaft...«.

107 Lebenszufriedenheit für $N = 69$: $M = 7.49$; $SD = 1.84$; Glücklichein für $N = 71$: $Mdn = 1.83$.

108 Lebenszufriedenheit: $t(66) = -7.07$, $p < .001$; Glücklichein: Wilcoxon- $Z = -4.31$, $p < .001$.

109 Lebenszufriedenheit: $t(68) = -0.94$, $p = .352$; Glücklichein: $\chi^2(2, N = 71) = 1.37$, $p = .503$.

110 Bei den hier angeführten Beispielen handelt es sich um Aussagen, die im Rahmen der strukturierten Interviews erhoben wurden.

111 Eine solche klare Orientierung ist beispielsweise »Wenn daher ein Konflikt zwischen menschlichen Gesetzen und Gottes Gesetzen besteht, müssen sich Christen von ihrem biblisch geschulten Gewissen leiten lassen. Sie müssen ›Gott, dem Herrscher, mehr gehorchen als den Menschen‹ (Apostelgeschichte 5:29).«, Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, *Erkenntnis, die zu ewigem Leben führt*, Selters/Taunus 1995, 132.

112 Diese Aussage spiegelt wider, was im folgenden Zitat bezüglich Kindererziehung aus der *Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden* angeraten wird: »Ganz sicher machen wir als Eltern Fehler. Ich möchte zu einer natürlichen Gelassenheit ermutigen – mit dem Hauptziel, Ehrlichkeit und Vertrauen zueinander zu entwickeln und das Evangelium vorzuleben – im lebendigen und nicht aufgesetzten Glauben.«, D. Schwabe, »Geschenke auf Zeit«, in: *Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden*, Nr. 8/August 2003, 3.

6.3 Psychosoziale Konflikte infolge der Hinwendung zu NRB

Wie hoch ist nun aber der Preis, den die Befragten für das verbesserte Wohlbefinden zahlen? Wird es, wie oben vermutet, unter Inkaufnahme von neuen psychosozialen Konflikten erreicht? Um dies zu überprüfen, wurden den Probanden, wie oben erläutert, Fragen zu den spezifischen Konfliktebenen gestellt. Darüber hinaus wurden die Neueinsteiger in Interviews zu diesen Bereichen befragt. Im Folgenden werden die Ergebnisse zu den fünf Konfliktebenen dargestellt. Zur Veranschaulichung wird der Analyse jeder Konfliktebene eine Konfliktbeschreibung aus den Interviews vorangestellt.¹¹³

Allgemeine innerpsychische Konflikte

*»Nee, also ich krieg das, es ist schon fast so, dass ich dann tatsächlich ein schlechtes Gewissen krieg. Also wenn ich zum Beispiel, also jetzt dann so, der Freund von meiner Tochter, der ist dann samstags, bleibt der hier und ist dann sonntags morgens da, und ich marschiere dann in die Kirche, und wenn ich dann nach Hause komme und die beiden laufen im Schlafanzug jetzt hier, dann hab ich fast ein schlechtes Gewissen. Ehrlich, ja, dann denk ich, oh Gott, was hast' te jetzt gemacht? Du hast in der Kirche gesessen, damit dass du in der Kirche sitzt, sagst du eigentlich, das ist ja der Wahnsinn, dass ich dann denke, ich zeige, dass ich damit übereinstimme, aber ich tu's ja eigentlich gar nicht. Und weil das nicht in mein Leben passt, dieser Zwiespalt, deswegen hab ich Schwierigkeiten mit der Gemeinde.«
(Ap31, BFP)*

Dieses Beispiel einer Frau, die die Pfingstgemeinde besucht, zeigt, wie ein schlechtes Gewissen entstehen kann, wenn die eigenen Werte in Widerstreit mit denen der Glaubensgemeinschaft geraten. Verstärkt wird der innerpsychische Konflikt in diesem Fall dadurch, dass durch die wahrgenommene Diskrepanz des Selbstbildes der Frau als konsequente Person und ihres Verhaltens eine zusätzliche Dissonanz entstanden ist.

Für die Gesamtgruppe der Befragten zeigt Abbildung 6, wie viele der Probanden jeder Glaubensgemeinschaft der Aussage, »Es kommt oft vor, dass ich ein schlechtes Gewissen habe, wenn ich Glaubensgrundsätze nicht beachte.«, in welchem Maße zugestimmt haben. Die Betrachtung der Mittelwerte¹¹⁴ zeigt, dass die Probanden aus der neuapostolischen Gruppe dieser Aussage mit einem durchschnittlichen Wert, der zwischen »wenig« und »mittel« liegt, am wenigsten zustimmen, während die Probanden aus der Pfingstgemeinde im Mittel dazu neigen, der Aussage »ziemlich« zuzustimmen, und die Zeugen Jehovas etwa in mittlerem

113 Bei den Beispielen handelt es sich, sofern nicht anders angegeben, um Auszüge aus zum zweiten Erhebungszeitpunkt, Ende 2003, geführten teilstrukturierten Interviews mit insgesamt 24 Probanden. In diesen Interviews wurden die Konfliktebenen in Form offener Fragen erhoben.

114 BFP: $M = 3.62$, $SD = 1.07$; NAK: $M = 2.57$, $SD = 1.14$; ZJ: $M = 3.09$, $SD = 1.38$.

Maße. Ein varianzanalytischer Vergleich dieser Mittelwerte¹¹⁵ zeigt, dass der Unterschied zwischen der Gruppe BFP und der Gruppe NAK signifikant ist.

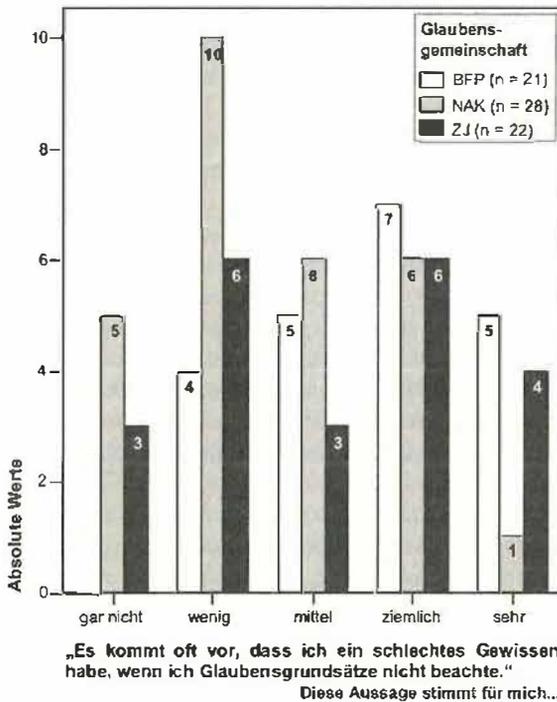


Abb. 6: Konflikt-Beispiel-Item 1: Allgemeiner innerpsychischer Konflikt

Dieses Ergebnis erscheint vor dem Hintergrund der gruppenspezifischen Theologien interpretierbar. Während in der Pfingstgemeinde, aus der die Befragten stammen, in hohem Maße die kompromisslose Konsequenz in der Nachfolge Jesu auch im täglichen Leben gefordert wird,¹¹⁶ scheint die NAK in jüngerer Zeit stark die

115 $F(2, 68) = 4.61; p = .013$.

116 Beispielsweise wird in der Gemeinde, aus der die Befragten kommen, – wie auch in der pfingstlichen Bewegung im Allgemeinen – stark vor »falschem« Fernsehkonsum gewarnt. In der pfingstlichen Zeitschrift *Wort und Geist*, heißt es bei D. Wessler. »Grenzenlos leben – beschränkt leben?«, in: *Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden*, Nr. 2/Februar 2004, 8-9, hier: 9: »Hinter jedem TV-Film steht eine eigene Weltsicht. Und gerade Soaps und Unterhaltungsmagazine vermitteln, gut verpackt, humanistisches Denken, wo die Grenzen zwischen entspannter Unterhaltung und Verführung fließend sind. [...] Das Wertesystem im Fernsehen läuft meist dem der Bibel – glänzend und attraktiv verpackt – entgegen. Der Teufel kommt im Fernsehen eben nicht hässlich und stinkend einher, sondern er verführt als Engel des Lichts auf angenehme Weise.«

eigenverantwortliche Lebensgestaltung ihrer Mitglieder zu betonen.¹¹⁷ Insofern ist zu erwarten, dass bei letzteren sowohl in Bezug auf die Häufigkeit als auch auf die Stärke weniger Gewissenskonflikte hinsichtlich der Beachtung von Glaubensgrundsätzen auftreten, was dem geringeren Grad an Zustimmung zu dieser Aussage entspricht.

Innerpsychische Konflikte aufgrund einer erlebten Diskrepanz zwischen Glaubenslehre/-inhalten und persönlicher Erfahrung

»Also ich war jetzt durch den Kurs, deswegen hab ich auch den Kurs gemacht, weil der mich nämlich dazu gebracht hat, endlich mal wieder die Bibel zu lesen. Manchmal braucht man ja so Anstöße, dann hab ich gedacht, jetzt hast'te also da den Talmud und hast'n Koran und hast die Kabala und was du alles gelesen hast, also nun musst'te vielleicht mal wieder die Bibel lesen. Und durch den Kurs kam ich halt eben dazu, und da waren halt eben ganz viele Stellen über Jesus. Und dann les ich die und dann denk ich, ich möchte gern an Jesus glauben. Und ich kann nicht. Ja, ich, ich glaube, dass er, ich glaube, dass er ein, ein ganz großartiger Mensch war. Ich glaube, dass er Gott in sich getragen hat. Aber ich hab mal gesagt, so trägt für mich jeder Mensch, dem ich begegne, trägt Gott in sich. Und so sehe ich Jesus, Jesus war viel mehr als jeder andere Mensch von Gott be-seelt. Und dafür kann ich ihn auch bewundern, und er war bestimmt auch ein großer Heiler, und er war bestimmt auch politisch ein, ein, ein großartiger Mensch und hat Tolles getan und charismatisch und, und was er alles war. Aber ich gehe nicht den Schritt, zu Jesus, und bitte ihn, um etwas, was ich von Gott möchte. Also ich geh nicht um die Ecke rum. Manchmal wünsch ich's mir, manchmal denk ich, was wär das schön, wenn de ganz einfach sagen könntest, du glaubst an Jesus, aber ich glaube, ich glaube, weil ich Gott so erfahren habe, wie ich ihn erfahren habe, dass Jesus nicht mehr, nicht mehr relevant in dieser Beziehung ist. Das ist so eine enge Gottbeziehung, dass, dass Jesus da nicht mehr, nicht mehr als Mittler irgendwie dazwischen ist.« (Ap31, BFP)

In diesem Beispiel wird ein innerpsychischer Konflikt zwischen der religiösen Lehre der Pfingstgemeinde und der persönlichen Erfahrung einer Frau deutlich. Obwohl Jesus gemäß der pfingstlichen Lehre eine zentrale Bedeutung für die persönliche Gottesbeziehung hat, kann sie selbst keine Beziehung zu Jesus aufbauen. Sie erlebt ihre persönliche Beziehung zu Gott aufgrund früherer Erfahrungen als so eng, dass diese keinen Raum mehr für Jesus lässt. Deutlich wird, dass die enge Gottesbeziehung jedoch den Konflikt nicht verhindert. Vielmehr ringt die Befragte

117 Zum Beispiel heißt es im Artikel »Fasten«, in: *Unsere Familie. Die Zeitschrift der Neupostolischen Kirche* 64, 2004, H. 3, 32-35, hier: 35: »Wie sich die Heiligung im Verhalten des Einzelnen ausdrückt, ist eine Frage seiner Einstellung und unterliegt seiner Verantwortung; er muss selber bewerten, was seinem Glaubensleben ab- oder zuträglich ist.«

offensichtlich noch mit dem Wunsch nach einer Beziehung zu Jesus und ihrem Unvermögen, diese zu erleben beziehungsweise aufzubauen.

Abbildung 7 zeigt für alle Befragten die Antwortverteilung für die Aussage »Manchmal habe ich Schwierigkeiten, die Lehren und Grundsätze meiner Glaubensgemeinschaft in Übereinstimmung mit meinen eigenen Erfahrungen zu bringen.« Es zeigt sich, dass diese Konfliktform insgesamt deutlich weniger (vor allem »gar nicht« und »wenig«) erlebt wird als der oben dargestellte allgemeine innerpsychische Konflikt. Den hier angesprochenen Konflikt zwischen religiöser Lehre und persönlicher Erfahrung erleben auch die Probanden aus der Gruppe BFP eher wenig, wenn auch wiederum mehr als die Befragten aus den beiden anderen Gruppen.¹¹⁸ Der geringste Durchschnittswert findet sich für die Gruppe der ZJ, in der 15 der 22 Befragten (68 %) dieser Aussage »gar nicht« zustimmen. Der varianzanalytische Vergleich dieser Mittelwerte¹¹⁹ zeigt, dass der Unterschied zwischen der Gruppe BFP und der Gruppe ZJ signifikant ist.

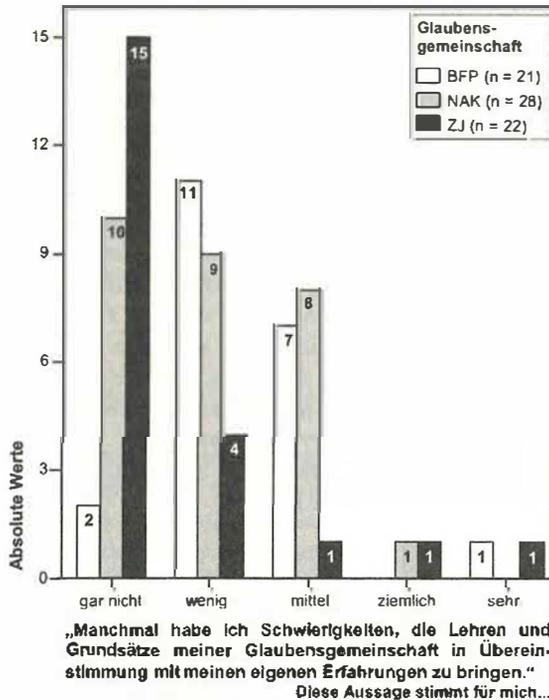


Abb. 7: Konflikt-Beispiel-Item 2:
Erlebte Diskrepanz zwischen Glaubenslehre-inhalten und persönlicher Erfahrung

118 BFP: $M = 2.38$, $SD = .87$; NAK: $M = 2.00$, $SD = .90$; ZJ: $M = 1.59$, $SD = 1.10$.

119 $F(2, 68) = 3.67$; $p = .031$.

Auch dieses Ergebnis erscheint vor dem Hintergrund der gruppenspezifischen Theologien plausibel. Während in der pfingstlerischen Gläubigkeit die Erfahrungsdimension zentral ist, spielt diese in der vorwiegend kognitiv ausgerichteten Religiosität der Zeugen Jehovas eine weniger wichtige Rolle, sodass es hier mit geringerer Wahrscheinlichkeit zu Dissonanzen kommen wird.¹²⁰ Die unterschiedliche Bedeutung der Erfahrungsdimension wird deutlich, wenn man betrachtet, wie die beiden Glaubensgemeinschaften den Weg zu Gott beschreiben. Während in pfingstlichen Gemeinden der mit der Bekehrung beginnende persönliche Weg zu Gott betont wird, in dem das persönliche Gebet und das Wirken Gottes im Leben des Einzelnen eine zentrale Rolle spielen,¹²¹ betonen Jehovas Zeugen, dass man Gott durch das Studium der Bibel »kennen lernen« müsse, um ihm näher zu kommen und ihn lieben zu lernen.¹²²

Symmetrische interpersonale Konflikte mit den Glaubensgeschwistern

»[...] es ist ja Gott sei Dank nicht mehr so, dass jetzt alle gleich sein müssen, da so in ihrer Ansicht, also das ist wohl schon toleriert auch auf höherer Hierarchieebene in der Kirche [...] Und ich bin halt einfach einer, der dann sagt: ›Ja, ich möchte aber wirklich mal wissen. Ist es für diese, diese Wiederkurft [...]. Also wie, wie intensiv wird das, wird das empfunden oder gesehen, oder um wie viel intensiver sind, ist ein Gebet von, von einem anderen.‹ Deshalb, die Suche nach einem Austausch da drüber, also kann man da nicht drüber reden, na ja, stößt an Grenzen, das ist mir klar, aber ich schätze solche Gespräche also und, und such die, wo, wo's geht, aber stelle fest, es gibt relativ viele, die's, die damit nicht umgehen können. Also die über ihren Glauben, [...], die da nicht so aus sich rauswollen oder so, weil sie, weil sie Angst haben, will der mich aushorchen oder was will der von mir?‹, also da sind, sind wahrscheinlich auch Erfahrungen von früher teilweise. Die, die Kinder, die Jugendlichen gehen damit, gehen damit unkompliziert um [...]« (Ap33, NAK).

In diesem Beispiel beschreibt ein Mann aus der NAK, der das Gespräch und den Austausch mit Glaubensgeschwistern sucht, wie er dabei wiederholt auf Ablehnung und Angst bei älteren Glaubensgeschwistern stößt. Es wird jedoch auch deutlich, dass er den Konflikt umgehen kann, indem er sich den Jüngeren zuwendet, die offensichtlich offener mit Glaubensfragen umgehen. Er spielt dabei auch auf die internen Veränderungen der NAK an.

120 A. Holden, *Jehovah's Witnesses. Portrait of a contemporary religious movement*, London; New York 2002, 60, stellt beispielsweise fest: »The »knowledge« required for full membership of the Watch Tower community is fundamentally different from the emotional intensity often associated with, for example, evangelical Christianity.«

121 F. Uphoff, *Gesunder START in das Leben mit JESUS! Umkehren! Neu werden! Durchstarten!*, Augsburg ³2003, 9 ff.

122 Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, *Komm Jehova doch näher*, Selters/Taunus 2002, 17 ff.

Abbildung 8 zeigt das Zustimmungsverhalten aller Befragten zu einem anderen symmetrischen interpersonalen Konflikt: »Es kommt vor, dass ich von Glaubensgeschwistern wegen Verhaltensweisen, die nicht den Grundsätzen der Glaubensgemeinschaft entsprechen, angesprochen werde.« Bei dieser Aussage zeigt sich, dass derartige Konflikte mit den Glaubensgeschwistern für die Befragten anscheinend kaum Relevanz haben.¹²³ Es gibt keine Person, für die diese Aussage sehr stimmt. Die geringste Zustimmung findet die Aussage bei den Probanden der NAK. Von den 28 Befragten aus dieser Gruppe gaben 22 (79 %) an, dass Derartiges gar nicht vorkomme. Hier zeigt der varianzanalytische Vergleich der Mittelwerte¹²⁴, dass der Unterschied zwischen der Gruppe BFP und der Gruppe NAK signifikant ist.

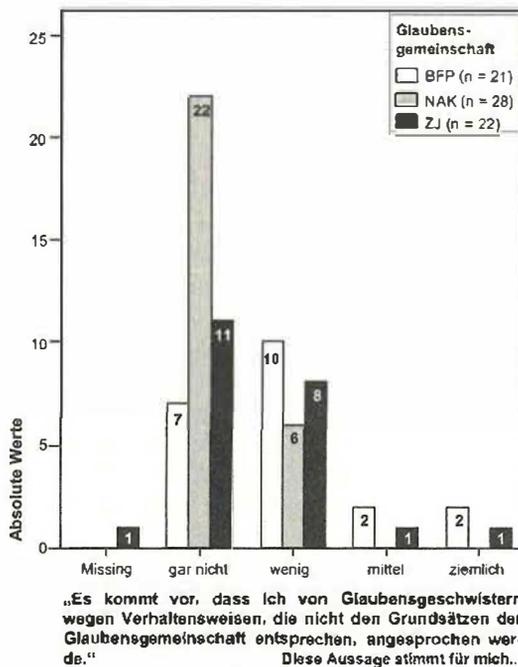


Abb. 8: Konflikt-Beispiel-Item 3:
Interpersonale Konflikte mit den Glaubensgeschwistern

Dieses Ergebnis erscheint im Hinblick auf die Gruppe NAK insofern einleuchtend, da die NAK, wie oben bereits erwähnt, eine hohe Eigenverantwortung des Einzelnen betont, was das Ausmaß an für alle verbindlichen Verhaltensregeln und damit auch die gegenseitige Möglichkeit zur »Zurechtweisung« reduzieren dürfte. Der

123 BFP: $M = 1.95$, $SD = .92$; NAK: $M = 1.21$, $SD = .42$; ZJ: $M = 1.62$, $SD = .81$.

124 $F(2, 67) = 6.44$; $p = .003$.

signifikant höhere Wert der Gruppe BFP ist vermutlich über die stark eingeforderte Konsequenz erklärbar. Es überrascht auf den ersten Blick jedoch etwas, dass die ZJ, denen eine stark hierarchische, kontrollierende Gruppenstruktur nachgesagt wird,¹²⁵ nicht mehr Zustimmung zeigen. Der Grund könnte in der sehr informellen gegenseitigen sozialen Kontrolle liegen, die oft auf der Basis freundschaftlicher Kontakte erfolgt.¹²⁶

Asymmetrische interpersonale Konflikte mit den Leitungspersonen der religiösen Gemeinschaft

»Nein, wir sind, also wir sind alle gleich. Klar, den Ältesten gebührt mehr, mehr Ehre. [...] weil sie sind von Jehova angeordnet, um die Herde zu hüten. Sie werden, also sie haben die Rechenschaft, tagtäglich über die ganzen Menschen in der Versammlung, über die 70, 80, 90 Menschen, geistig zu versorgen. Und wenn sie das nicht gewissenhaft tun, dann ist das nicht richtig in den Augen Jehovas. Und für uns ist es, sie zu unterstützen, dass sie es mit Freude tun, nicht mit Seufzen. Das ist ja genauso wie ein Schaf, das sollte brav und mild sein und auf der Weide weiden, es tut einem ja auch gut, so in Ruhe, aber wenn das Schaf dann zum Bock wird und bockt, dann, das ist ja nicht gesund für einen selbst und gewiss nicht für den Hirten. Und, aber solche Sachen kommen immer auf, grade wenn man zur Reife heranwächst, dann sind Sachen, da muss man wirklich dran arbeiten und dann gibt es auch schon mal Reibungen, das ist ganz klar. Aber, die Gegenüberstellung zwischen den Ältesten und, und mir gegenüber, die sind freundschaftlich. Die sind brüderlich. Die sind väterlich. Die sind respektvoll, die sind wirklich so Zuckerbonbons sind das. Also.« (Ap37, ZJ)

Diese Beschreibung einer jungen Zeugin Jehovas spiegelt bildhaft das Verhältnis von religiösen Leitungspersonen und Gläubigen wider. Für das Verständnis dieses Beispiels erscheint es wichtig, mindestens zwei verschiedene Beschreibungsdimensionen zu trennen. Denn einerseits wird im Bild des Gläubigen als Schaf und des Ältesten als Hirten die religiöse Lehre beschrieben¹²⁷. Andererseits werden indirekt jedoch auch erlebte Spannungsfelder im Verhältnis zu den Ältesten deutlich: Die Ältesten sind einerseits »gleich«, andererseits steht ihnen »mehr Ehre« zu; sie sind gleichzeitig »brüderlich«, aber auch »väterlich« und »Zuckerbonbons«, obschon es auch »Reibungen« gibt.

125 A. Holden, *Jehovah's Witnesses...*, 30: »At every level of the organisation, those in authority oversee those below them, which means that every Witness is under official surveillance.«

126 R. Stark; L. R. Iannaccone, »Why the Jehovah's Witnesses grow so rapidly. A theoretical application«, in: *Journal of Contemporary Religion* 12, 1997, 133-158, bes. 147.

127 Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, *Erkenntnis...*, 137: »Es kommt manchmal vor, daß Schafe abirren oder durch schädliche weltliche Elemente gefährdet sind. Unter der Leitung des Oberhirten [Jesus] achten Älteste als Unterhirten auf die Bedürfnisse der ihnen Anvertrauten, und sie schenken ihnen gewissenhaft persönliche Aufmerksamkeit (1. Petrus 5:4).«

Für alle Befragten zeigt Abbildung 9 die Antwortverteilung für die Aussage, »Es kommt vor, dass ich von Ältesten [NAK: Brüdern] wegen Verhaltensweisen, die nicht den Grundsätzen der Glaubensgemeinschaft entsprechen, angesprochen werde.« Es zeigt sich, dass der postulierte Konflikt mit der religiösen Leitung für die Befragten in der Regel keine Relevanz hat.¹²⁸ Es fällt allerdings auf, dass trotz der generellen Tendenz, der Aussage »gar nicht« oder »wenig« zuzustimmen, in der Gruppe der ZJ zwei Befragte angeben, dass sie der Aussage im höchsten Maße, also »sehr«, zustimmen. Eine Varianzanalyse ergibt hier allerdings keinen signifikanten Unterschied zwischen den drei Gruppen.¹²⁹

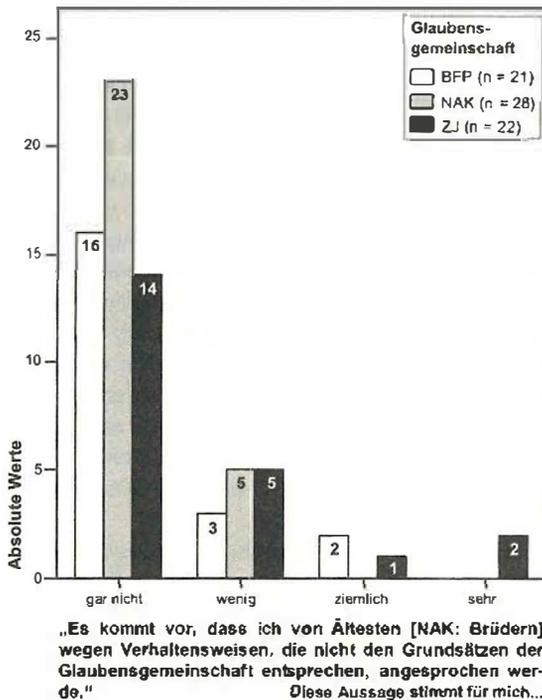


Abb. 9: Konflikt-Beispiel-Item 4:

Interpersonale Konflikte mit den Leitungspersonen der religiösen Gemeinschaft

Die insgesamt geringe Konflikthäufigkeit in Bezug auf Kritik von religiösen Leitungspersonen und auch Glaubensgeschwistern weist darauf hin, dass diese nicht so relevant ist, wie landläufig angenommen wird. Aus psychologischer Sicht lässt sich dieser Befund konformitätstheoretisch erklären. Verhalten sich Menschen in Gruppen entsprechend der Gruppennorm, so werden sie von den anderen Gruppenmitgliedern sympathischer erlebt als Personen, die sich deviant verhalten. Dies

128 BFP: $M = 1.43$, $SD = .93$; NAK: $M = 1.18$, $SD = .39$; ZJ: $M = 1.73$, $SD = 1.28$.

129 $F(2, 68) = 2.27$; $p = .111$.

bestärkt Menschen häufig darin, sich entsprechend gruppenkonform zu verhalten.¹³⁰ Im Falle eines Verhaltens, das der Gruppennorm entspricht, besteht kein Anlass für ein »Einschreiten« der religiösen Leitungspersonen. Für die Zeugen Jehovas erklären Stark und Iannaccone in ähnlicher Weise: »Although Witnesses are expected to conform to rather strict standards, enforcement tends to be very informal, sustained by the close bonds of friendship within the group. That is, while Witness elders can impose rather severe sanctions (such as expulsion and shunning) on deviant members, they seldom need to do so«¹³¹.

Interpersonale Konflikte mit dem persönlichen (nicht- oder anders-religiösen) Umfeld

»Ich habe immer noch nicht ›meine Gemeinde‹ gefunden. Ich gehöre immer noch dem kath. Glauben an. Pendle hin und her zwischen kath. Kirche und neuer Gemeinde (eingeengt durch Partner u. Kinder). ›Substanz‹ finde ich in der neuen Gemeinde! Die innere Zerrissenheit kostet mich derzeit sehr viel Kraft. Bin z. Zt. soweit die neue Gemeinde zu verlassen, um Ruhe in ›mir‹ aber auch in die Familie zu bringen. Wie ich mich entscheiden werde, bleibt abzuwarten. Es wäre ein großes Opfer für mich!« (Ap34, BFP)¹³²

Dieses Beispiel zeigt den familiären Konflikt, den eine Frau erlebt, die die Pfingstgemeinde besucht, deren Mann und Kinder jedoch in einer katholischen Gemeinde beheimatet sind. Der interpersonale Konflikt hat einen schwerwiegenden innerpsychischen Konflikt, eine »innere Zerrissenheit«, zur Folge. Die Problematik wird als so belastend erlebt, dass die Betroffene bereit scheint, ihre eigene religiöse Verankerung zu Gunsten des ersehnten familiären und eigenen inneren Friedens aufzugeben.

Abbildung 10 zeigt, in welcher Häufigkeit die Befragten jeder Glaubensgemeinschaft aufgrund ihres Glaubens im Durchschnitt Konflikte in den Bereichen Beruf, Familie/Freunde und Freizeit erleben. Es zeigt sich, dass in allen Gruppen für den Bereich Familie/Freunde die meisten Konflikte berichtet werden. Betrachtet man die gruppenspezifischen Unterschiede, so fällt insbesondere auf, dass die neuapostolischen Befragten in allen drei Einzelkategorien und damit auch insgesamt die geringste Konflikthäufigkeit aufweisen, während von den Gruppen BFP und ZJ im Mittel etwas mehr, wenn auch immer noch insgesamt »selten«, Konflikte berichtet werden.¹³³ Ein varianzanalytischer Vergleich der Gruppenmittelwerte¹³⁴ für den Gesamtkonflikt mit dem Umfeld (über alle drei Konfliktbereiche)

130 Siehe z. B. E. Aronson, *Sozialpsychologie. Menschliches Verhalten und gesellschaftlicher Einfluß*, Heidelberg; Berlin; Oxford 1994, Kap. Konformität, 35 f.

131 R. Stark; L.R. Iannaccone, »Why the Jehovah's Witnesses grow so rapidly...«, 147.

132 Schriftliche Anmerkung einer Befragten aus der Gruppe BFP auf dem Fragebogen des zweiten Befragungszeitpunktes.

133 Gesamtkonflikt Umfeld: BFP für $n = 19$: $M = 2.14$, $SD = 1.00$; NAK für $n = 27$: $M = 1.43$, $SD = .46$; ZJ für $n = 20$: $M = 1.98$, $SD = .56$.

134 $F(2, 63) = 6.98$; $p = .002$.

zeigt, dass der Unterschied zwischen der Gruppe NAK und den beiden anderen Gruppen, also sowohl BFP als auch ZJ, signifikant ist, während sich die Werte zwischen BFP und ZJ nicht signifikant unterscheiden.

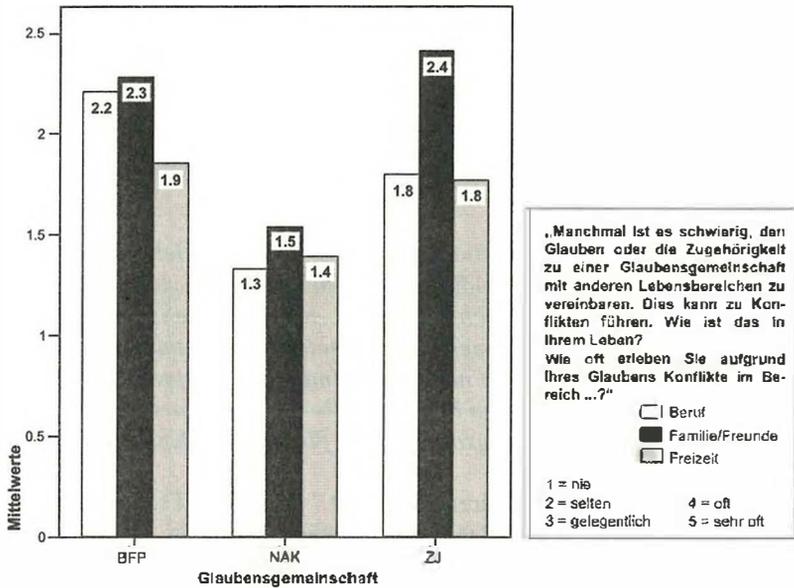


Abb. 10: Konflikt-Beispiel 5: Interpersonale Konflikte mit dem persönlichen (nicht- oder anders-religiösen) Umfeld

Auch hier zeigt sich also wieder, dass die berichtete Konflikthäufigkeit insgesamt eher gering ist. Es ist zu vermuten, dass die besonders geringe Ausprägung von Konflikten mit dem sozialen Umfeld bei Mitgliedern der NAK die von Rakow seit Mitte der 1990er Jahre festgestellte allmähliche Öffnung der Gemeinschaft gegenüber der Gesellschaft¹³⁵ abbildet. Denn je weniger sich die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft von ihrem Umfeld abgrenzen, umso weniger Konfliktpotenzial ergibt sich. Allerdings muss bedacht werden, dass die hier dargestellten Fragen nur das Ausmaß an persönlich erlebten Konflikten abfragen und somit keine Rückschlüsse auf etwaige Konflikte zulassen, die von anderen Personen des Umfeldes (zum Beispiel Verwandte, Freunde, Kollegen etc.) aufgrund des Kontaktes oder der Mitgliedschaft erlebt werden. Die bei allen drei Gruppen beobachtete insgesamt geringe Konflikthäufigkeit muss nicht zwangsläufig auf ein gutes Verhältnis zur Umwelt hinweisen. Sie kann ebenso durch eine Abschottung von der Gesellschaft erklärbar sein, die ebenfalls das Konfliktpotenzial reduzieren kann. Klärung kann hier nur eine weitere Erforschung des Phänomens bringen.

135 K. Rakow, *Das Verhältnis von Zuschreibung und Selbstdeutung...*

6.4 Zusammenhang von erlebten Konflikten und für die Glaubensausübung aufgewendeter Zeit

Die oben dargestellten Konflikte in Bezug zur Umwelt können inhaltliche Gründe haben, wie etwa unterschiedliche Weltanschauungen (zum Beispiel Erziehungspraktiken), aber auch strukturelle Gründe sind denkbar. Ein wesentlicher struktureller Konfliktgrund ist das zeitliche Engagement, das eine Person einer Sache widmet. Genauso wie zu lange Arbeitszeiten, ausufernde Hobbys oder sportliche Aktivitäten zu Konflikten mit dem näheren Umfeld führen können, gilt dies auch für den Bereich der Religion.

Konflikte durch Mangel an verfügbarer Zeit

»Das Schwierigste ist, dass man für die anderen, aus der Welt in Führungsstrichen, fast nicht mehr erreichbar ist, weil man hat eigentlich keine Zeit mehr. Sie sind privat, ham Sie wenig Freiraum noch, den Sie dann noch für sich selber gestalten können. Wenn, es gibt dann eigentlich nur noch zwei Tage in der Woche, wo nichts ist. Wenn man an allem, was es gibt, teilnehmen möchte, oder eben auch teilnimmt, was ja auch Ziel ist, dann ist man vier Tage in der Woche mit dem Glauben beschäftigt. Dann gib't vielleicht noch nen Tag, wo man selber mal vielleicht noch nen Haus-, Haushaltstag macht, oder wo man sich mit anderen Sachen beschäftigt. Aber da mal irgendwie noch nen Tag Freunde rausbauen, so, die eben weltliche Interessen haben, also die eben, ja was heißt weltlich, haben wir ja auch, aber wenn ich jetzt, na, das ist un-. Montags studier ich meistens. Mit der B. So. Oder mit C., die jetzt grad da war. So, wenn das klappt, dann ist das nach der Arbeit, bin ich auch bis sieben, halbacht. Vorher komm ich nicht nach Hause. Dienstags ist Buchstudium. Mittwochs ist nichts, ja, dann donnerstags ist auch nichts, freitags ist Versammlung, samstags ist entweder Dienst oder Kind, geht auch schlecht, und sonntags ist wieder Versammlung. Ja, also wenn man jetzt mal wegfahren will mit jemand, übers Wochenende, mit ner Clique, wenn ich jetzt in irgendso'nem Skiverein wäre oder so, das wär schon wieder schwierig, dann würd ich freitags und sonntags die Versammlung verpassen. Oder wenn ich jetzt keine Freunde hätte, irgendwie die zwei aus der Welt, die sagen ›ach ja, dienstags und freitags kannst'te ja nie, dann machen wir mal Mittwoch und Donnerstag«, die dann bereit sind, auch sich auf die Tage, auf die wenige Zeit noch einzustellen, ja dann wär ich ziemlich ausgeschlossen von der Welt, weil dann, und so geht's den meisten Zeugen, die dann auch noch verheiratet sind und Kinder haben, die sind nur noch unter sich.« (Ap60, ZJ)

Dieses Beispiel zeigt den Konflikt einer Zeugin Jehovas, den Anforderungen der Religionsgemeinschaft, des Familienlebens und der Freundschaften oder Aktivitäten »in der Welt« gerecht zu werden. Sie spricht dabei die Sorge an, von der Welt ausgeschlossen zu sein, da sie nicht genug Zeit zur Verfügung habe. Die tatsächli-

che beziehungsweise von den Gruppen erwartete Einteilung der verfügbaren Zeit erscheint somit als ein wesentlicher möglicher Konfliktfaktor.

Um dieser Frage im Detail nachzugehen, baten wir unsere Probanden einzuschätzen, wie viel Zeit sie pro Woche für ihr religiöses Engagement aufwenden. Die Ergebnisse (Abbildung 11) verdeutlichen zweierlei. Zum einen wird deutlich, dass Religion für die Befragten ein so wichtiger Lebensbereich geworden ist, dass sie im Durchschnitt mindestens eine Stunde täglich dafür einsetzen. Zum anderen zeigen sich jedoch große Schwankungen sowohl innerhalb¹³⁶ als auch zwischen den Gruppen. Während die Befragten der NAK wöchentlich durchschnittlich 7 Stunden Glaubensaktivitäten angeben, berichten die Befragten des BFP 13.6 Stunden und die der ZJ 18.2 Stunden.

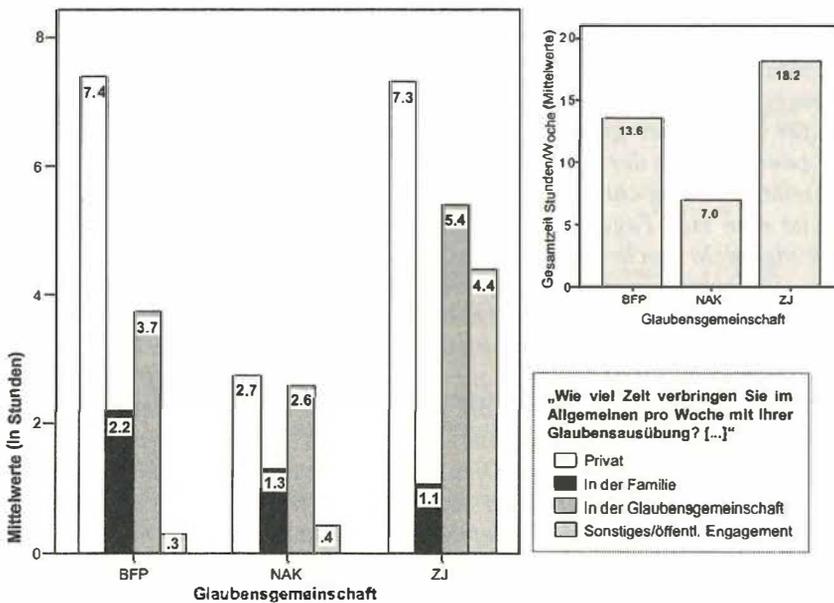


Abb. 11: Wöchentlich für die Glaubensausübung aufgewendete Zeit

Abbildung 11 verdeutlicht die gruppenspezifischen Unterschiede. Der geringere Zeitaufwand der neuapostolischen Mitglieder erklärt sich insbesondere durch die deutlich geringere private Glaubensausübung, die bei den ZJ und der BFP-Gemeinde bei circa einer Stunde pro Tag liegt. Mit 5.4 Stunden ist die für die Glaubensausübung in der Glaubensgemeinschaft aufgewendete Zeit bei den ZJ am höchsten, gefolgt von 3.7 Stunden in der Pfingstgemeinde und 2.6 Stunden bei der NAK.

136 Dies wird deutlich, wenn man sich die Spannweite der für die Glaubensausübung aufgewendeten Zeit für die einzelnen Gruppen ansieht: Range BFP: 3.0-41.5 Std.; Range NAK: 2.5-20.1 Std.; Range ZJ: 8.0-56.0 Std.

Die Gruppen BFP und NAK berichten in nur geringem Umfang über ein sonstiges oder öffentliches religiöses Engagement (zum Beispiel Chor, Leitung von Kindergruppen, Krankenbesuche, Missionierungsaktivitäten), während die Befragten der ZJ im Mittel 4.4 Stunden pro Woche öffentliches Engagement angeben. Dieser hohe Zeitaufwand der ZJ ist durch den Predigtendienst (auch: Verkündigung) zu erklären, der wesentlich das Selbstverständnis eines Zeugen Jehovas prägt.¹³⁷ Getaufte Zeugen Jehovas und in geringerem Maße auch die so genannten ungetauften Verkündiger¹³⁸ verpflichten sich, diesem in einem gewissen regelmäßigen Umfang nachzugehen.¹³⁹ Der hohe wöchentliche Zeitaufwand der ZJ für die Glaubensausübung in der Gemeinschaft erklärt sich durch die wöchentlichen Termine, die sich nach Noss auf insgesamt etwa fünf Stunden addieren¹⁴⁰ und von allen Gläubigen wahrgenommen werden sollten. Die für die private Glaubensausübung aufgewandte Zeit der ZJ ist unter anderem durch die regelmäßigen, häufig die Termine vorbereitenden, individuellen Studien, zum Beispiel der Wachturm-Hefte, zu erklären. Die 7.4 Stunden private Glaubensausübung, die von den Befragten der Gruppe BFP berichtet werden, zeigen die Intensität, mit der religiöse Praxis den Alltag prägt. Die pfingstliche Lehre betont die Bedeutung der *Umkehr* und die Wichtigkeit, »den Fortschritt im Leben und der Beziehung zu Jesus Christus zu suchen«.¹⁴¹ Praktisch soll die Gottesbeziehung durch tägliches Lesen in der Bibel, tägliches Gebet und das Gespräch über die Erfahrungen, die der Einzelne mit Jesus macht, vertieft werden.¹⁴²

137 Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft, *Jehovas Zeugen. Verkündiger des Königreiches Gottes*, Selters/Taunus 1993, 293: »Kann man sagen, daß alle Zeugen Jehovas Verkündiger des Königreiches Gottes sind? Ja. Das versteht man unter einem Zeugen Jehovas.«

138 Ungetaufte Verkündiger werden durch einen formellen Akt und Bekanntgabe in der örtlichen Versammlung aufgenommen und befinden sich damit in einer Art »Erprobungsphase«, die einige Jahre dauern kann.

139 A. Holden, *Jehovah's Witnesses...*, 72, gibt für die USA eine monatliche Stundenzahl von derzeit 17 an, was mit der von uns erhobenen Zahl (19 Std./Monat) übereinstimmt. Demgegenüber berichtet das deutsche Zweigbüro der Zeugen Jehovas in Selters als durchschnittliche Zeit, die ein Versammlungsverkündiger in Deutschland im Zeitraum September 2003 bis März 2004 für den Predigtendienst aufgewendet hat, eine monatliche Stundenzahl von 9.0 (persönliche Mitteilung vom 2. 6. 2004). Möglicherweise ist diese Differenz auf den verstärkten anfänglichen Enthusiasmus der religiösen Einsteiger zurückzuführen. Jedoch verbirgt sich hinter dem von uns gefundenen Mittelwert eine breite Spanne individuellen öffentlichen Engagements (Range für die Befragten der ZJ: 1.5-15.00 Std. pro Woche). Auch religionsintern wird darauf hingewiesen, dass der Umfang des Predigtendienstes den individuellen Umständen anzupassen ist. Zum Beispiel heisst es in *Der Wachturm* vom 15. August 2004 auf S. 24: »Einige meinen, sie müssten in Bezug auf den Predigtendienst mit anderen mithalten. Doch die Bibel sagt: »Jeder erprobe sein eigenes Werk, und dann wird er Grund zum Frohlocken im Hinblick auf sich allein und nicht im Vergleich mit einer anderen Person haben. Denn jeder wird seine eigene Last tragen« (Galater 6:4, 5). Das gute Beispiel von Mitchristen kann uns freilich anspornen, Jehova mit ganzem Herzen zu dienen. Aber mit praktischer Weisheit und Vernunft können wir uns realistische Ziele stecken, die auf unsere persönlichen Umstände abgestimmt sind.«

140 P. Noss, »Zeugen Jehovas«, 6: Die wöchentlichen Veranstaltungen bzw. Termine der Zeugen Jehovas sind neben dem Predigtendienst: 1. »Buchstudium« (1 Std.), 2. »Theokratische Predigtienstschule« (45 Min.), 3. »Dienstzusammenkunft« (45 Min.), 4. »Öffentlicher Vortrag« (45 Min.), 5. »Wachturm-Studium« (1 Std.).

141 F. Uphoff, *Gesunder START...*, 16.

142 F. Uphoff, *Gesunder START...*, 17 f.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ein Glaubensengagement in jeder der drei Gemeinschaften, insbesondere bei BFP und ZJ, mit einem hohen Zeitaufwand verbunden ist. Es ist davon auszugehen, dass ein solcher Zeitaufwand, insbesondere bei Menschen, die vorher gar nicht oder kaum religiös engagiert waren, zu Konflikten führen kann, ebenso wie auch die Aufnahme eines intensiven Hobbys oder einer Partnerschaft diese hervorrufen kann. Die Zeit, die für den Glauben eingesetzt wird, muss an anderer Stelle eingespart werden, sodass hier eine Quelle möglicher innerer und äußerer Konflikte entsteht. Der postulierte Zusammenhang zwischen Zeitaufwand und Konfliktaufkommen wird statistisch durch eine hochsignifikante Korrelation des wöchentlichen Zeitaufwands mit dem Mittelwert der Häufigkeiten von Konflikten mit dem Umfeld (gesamt für die Bereiche Beruf, Familie/Freunde und Freizeit) gestützt.¹⁴³ Dies bedeutet, je mehr investierte Zeit, desto mehr Konflikte mit dem Umfeld. Auch wenn eine Korrelation keine Aussagen über die Kausalität eines Zusammenhangs zulässt, so ist dennoch zu vermuten, dass der hohe Zeitaufwand das Auftreten von Konflikten begünstigt. Einen Hinweis in diese Richtung gibt das obige Beispiel. Eine andere mögliche Erklärung für diesen Zusammenhang kann das Vorliegen eines dritten Faktors sein, der sowohl die Höhe des Zeitaufwands als auch die Konflikthäufigkeit/-stärke bedingt. Ein solcher dritter Faktor könnte zum Beispiel das Maß an (offenem) religiösem Engagement sein, denn je höher dieses ist, umso mehr Zeit wird eine Person investieren und umso »auffälliger« gläubig und damit auch konflikträchtiger wird sie sich im Allgemeinen verhalten.

7. Abschließende Diskussion

Bereits vor über 100 Jahren definierte William James Bekehrung als Ergebnis eines »schrittweisen oder plötzlichen Prozesses, durch den ein bisher gespaltenes und sich schlecht, unterlegen und unglücklich fühlendes Selbst seine Ganzheit erlangt und sich jetzt, stärker gestützt auf religiöse Wirklichkeiten, gut, überlegen und glücklich fühlt.«¹⁴⁴ Auch aus psychoanalytischer Sicht werden Bekehrungen im Allgemeinen als Versuche interpretiert, überdauernde, unbewusste innerpsychische Konflikte zu lösen.¹⁴⁵

143 Korrelation Gesamtzeit Glaubensausübung pro Woche/Gesamtkonflikt Umfeld für $N = 65$: $r = .39$, $p = .001$.

144 W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1997, 209. Nach S. M. Silverstein, »A study of religious conversion...«, 296, handelt es sich bei dem von James beschriebenen Zustand des »divided self« um ein Resultat seit langem bestehender psychischer Konflikte.

145 Beispielsweise führt der Psychoanalytiker C. W. Christensen, »Religious Conversion«, in: *Archives of General Psychiatry* 9, 1963, 207-216, das Vorliegen eines unbewussten Konfliktes als einen der Konversion prädisponierenden Faktoren an. Zudem postuliert er einen mit diesem in Beziehung stehenden bewussten Konflikt als gesonderten Teil der Konversionserfahrung. Wie erfolgreich die Konversion als »Konfliktlösung« ist, hängt nach Christensen vom Ausmaß ab, in dem eine günstige Ich-Integration gelingt.

Die hier dargestellten Ergebnisse zur Lösung von Konflikten und zur Verbesserung des subjektiven Wohlbefindens durch einen Kontakt mit oder einen Beitritt zu einer NRB scheinen diese Beobachtungen zu unterstützen und stehen somit in Einklang mit solchen Theorien, die Konversion als Versuch der Konfliktlösung betrachten¹⁴⁶. Das insgesamt eher niedrige aktuelle Konfliktniveau aufgrund des Glaubens oder religiösen Engagements spricht ebenso dafür, dass dieser Versuch in den meisten Fällen in der Kontaktphase oder kurz nach einem offiziellen Beitritt erfolgreich zu sein scheint.

Gerade von »sektenkritischer« Seite ist bei dieser Befundlage allerdings der Einwand zu erwarten, dass das beobachtete niedrige Konfliktniveau darauf zurückzuführen sei, dass die Befragten zwar Konflikte erleben, diese aber nicht berichten wollen oder dürfen. Diese Möglichkeit ist sicher nicht gänzlich von der Hand zu weisen. Angesichts der zum Teil vielfältigen Konflikte, die sowohl in den persönlichen Interviews als auch in den Fragebögen benannt wurden, ist es jedoch unser Eindruck, dass die Befragten ihre Situation in aller Regel so berichten, wie sie sie wahrnehmen.

Lässt sich aus diesen Befunden also ableiten, dass Konflikte im Rahmen eines Beitritts oder einer Mitgliedschaft entgegen landläufiger Behauptungen gar nicht relevant sind? Das wohl kaum. Einerseits darf nicht vergessen werden, dass sich für einzelne Fälle ein durchaus erhebliches Konfliktpotenzial zeigt. Andererseits kann nur die noch ausstehende längsschnittliche Betrachtung des Beitrittsprozesses verlässliche Aussagen darüber liefern, ob die angenommene Konfliktlösung dauerhaft gelungen ist. Wir vermuten, dass der Beitrittsprozess dem Prozess des Verliebenseins ähnlich ist, in dem der neue Partner in der Anfangsphase den Himmel auf Erden zu bereiten scheint und sich vorher da gewesene Probleme und Konflikte zunächst in Luft auflösen. Erst nach einer gewissen Zeit, wenn das Bild vom Partner differenzierter wird, werden sowohl partnerschaftliche Konflikte als auch frühere Konflikte (wieder) wahrgenommen. Hinweise auf eine solche Phasenabhängigkeit des Konflikterlebens in Bezug auf Beitritts- und Konversionsprozesse finden sich zudem in der Literatur, zum Beispiel bei Morentz¹⁴⁷ und Levine¹⁴⁸. Auch in der

146 Siehe auch P. E. Morentz, »Conversion ...«; K. I. Pargament, *The psychology of religion and coping...*, 246 ff.

147 P. E. Morentz, »Conversion...«, unterscheidet in seiner allgemeinen Beschreibung des »reifen« Konversionsprozesses drei Phasen. Nach der des »noisy« stage, in der die Person Befreiung und Erleichterung sowie Heiterkeit und Optimismus erlebt (religiös häufig gedeutet als »joy of the Lord«), kommt es zur »quiet« stage, in der der ursprüngliche Konflikt, der durch die Konversion gelöst schien, wieder auftritt und das »excitement« der ersten Phase verloren geht. In diesem Stadium findet ein Wachstumsprozess statt, in dem das Individuum die Konflikte mit Hilfe seiner durch die Konversion veränderten Problemlösefähigkeiten lösen muss. Erst dann kann die Person in Phase drei, die »radiant« stage, eintreten, in der sie ihre Gewissheit wiedererlangt.

148 S. Levine, »Life in the cults«, in: M. Galanter (Hg.), *Cults and new religious movements...*, 95-108, bes. 105, weist darauf hin, dass das absolute Commitment (»true believership«) gegenüber neuen religiösen Gemeinschaften in der Regel temporär ist und nur wenige Monate oder Jahre dauert. Dann folge eine Phase, die er »seeds of doubt« nennt, in der dem Mitglied mehr und mehr Unstimmigkeiten bewusst werden, z. B. Widersprüchlichkeiten und Heucheleien in der Gruppe, und in dem das Mitglied zunehmend beginnt, sich nach bestimmten Dingen, z. B. bestimmten Personen, zu sehnen.

empirischen Studie der Berliner Senatsverwaltung zu eingegangenen Anfragen wird deutlich, dass innerpsychische Konflikte hinsichtlich der Lehre und Methodik der Gruppe in der Regel erst in späten Phasen von Mitgliedschaftsverläufen berichtet werden, nämlich kurz vor dem Ausstieg und danach.¹⁴⁹

Worin liegen nun aber die Ursachen für auftretende Konflikte im Rahmen eines Beitrittsprozesses zu NRB? Wie bereits erörtert, ist die Antwort auf diese Frage sicherlich in einer vielschichtigen Individuum-Gruppe-Interaktion vor dem Hintergrund spezifischer gesellschaftlicher Bedingungen zu sehen. Auf zwei Ergebnisse, die sich im Rahmen dieser Studie gezeigt haben, sei an dieser Stelle noch einmal hingewiesen: Einerseits fanden sich bei der systematischen Betrachtung der Konflikte Anhaltspunkte, dass sich die verschiedenen religiösen Gemeinschaften gemäß den zugrunde liegenden Theologien hinsichtlich ihrer spezifischen Konflikthaftigkeit unterscheiden. Andererseits scheint es, dass sonstige nicht religionspezifische Aspekte, zum Beispiel der Zeitaufwand, eine wichtige Rolle spielen. Unterstützt wird diese Annahme durch das Ergebnis von Möller und Schirm, in deren Untersuchung ein beträchtlicher Teil der ehemaligen Angehörigen von NAK und ZJ eine Unvereinbarkeit von »persönlichen Aktivitäten und Aktivitäten für die Gemeinschaft« berichteten.¹⁵⁰

Auch wenn das hier gefundene Konfliktniveau insgesamt eher gering war, so hat sich in dieser Untersuchung doch gezeigt, dass die theoretischen Vorüberlegungen und die Anwendung der vorgestellten allgemeinen Konfliktsystematik hilfreich sind, um psychosoziale Konflikte im Rahmen einer Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft abzubilden. Zum einen kann nur eine systematische Betrachtung verschiedener Konfliktdimensionen Unterschiede hinsichtlich gruppenspezifischer Konfliktpotenziale verdeutlichen. Zum anderen zeigte sich in unserem Forschungsprojekt, dass auf die allgemeine Frage nach Veränderungen durch den Kontakt mit der Religionsgemeinschaft fast ausschließlich positive Veränderungen berichtet wurden. Erst durch die theoriegeleitete Erfragung der verschiedenen Konfliktdimensionen haben sich die Auskunftspersonen zu diesen Bereichen geäußert.

Für ein umfassendes Verständnis der psychosozialen Konsequenzen eines Beitritts ist es entscheidend, sowohl den individuellen Nutzen als auch die Kosten zu erfassen.¹⁵¹ Will man beide Seiten angemessen abbilden, so reicht eine rein beob-

149 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, »Alles Sekte – oder was?«..., 98.

150 R. Möller; J. Schirm, *Bedeutung und Auswirkungen einer Sektenzugehörigkeit am Beispiel ehemaliger Angehöriger der Neuapostolischen Kirche und der Zeugen Jehovas*, Universität Hamburg, unveröffentlichte Diplomarbeit, 1996, B-13: Auf die Frage »Konnten Sie Ihre persönlichen Aktivitäten und die Aktivitäten für die Gemeinschaft gut miteinander vereinbaren?« antworteten von den 181 befragten ehemaligen Angehörigen von NAK und ZJ 61 (34 %) mit »ja«, während 45 (25 %) angaben den »Wunsch nach mehr Zeit für persönliche Dinge« gehabt zu haben, 7 (4 %) »habe mir trotz Widerstand Zeit für persönliche Dinge genommen«, 49 (27 %) »persönliche Aktivitäten nur heimlich und mit Schuldgefühlen« und 19 (10 %) »persönliche Aktivitäten waren verboten«.

151 Eine ausgewogene Betrachtung der psychosozialen Konsequenzen einer Mitgliedschaft in NRB unter Berücksichtigung von Kosten- und Nutzenseite ist auch im Hinblick darauf bedeutsam, dass die Mitgliedschaft in NRB oft sehr einseitig betrachtet wird. Siehe z. B. J. A. Saliba, *Understanding new religious movements*, 117: »The evidence adduced to support the tenet that new religious movements in general are destructive organizations that in-

achtende explorative Religionsforschung ohne Hypothesen nicht aus. Vielmehr verdeutlichen die dargestellten Ergebnisse, wie fruchtbar die Kombination religionswissenschaftlicher beziehungsweise religionspsychologischer systematischer Theoriebildung mit empirischer Forschung ist, um die untersuchten Phänomene in einem fortschreitenden Prozess besser zu verstehen.

variably ruin one's life and warp one's personality is just not strong enough. And the statement that they function as alternative therapies relies too optimistic on reports of members themselves. Both approaches tend to ignore studies that do not confirm their own individual hypothesis.«