

movement not to escape or withdraw from the world and its values, but to acquire the means to achieve them more easily and to experience the world's benefits more fully“ (Wallis 1984: 23).

Diese Sichtweise ist den Devianz- und Alternativperspektiven diametral entgegengesetzt, da hier zwischen „Sekte“ und moderner Gesellschaft kein gegensätzliches oder nur einseitig reflexives, sondern ein hochkompatibles, affirmatives und beiderseitig reflexives Verhältnis unterstellt wird. Erst damit scheint eine tatsächlich gesellschaftskritische Perspektive möglich, weil von hier aus Fragestellungen mit gesellschaftstheoretischer Bedeutung ermöglicht werden. In der Analyse des mikrosozialen Sektenkosmos spiegeln sich nämlich dann vor allem Aspekte des makrosozialen Kosmos. Und dies in vergleichsweise reduzierter Komplexität, also positiv karikiert und deswegen deutlich sichtbar. Insofern eröffnet sich im Rückschluss von der „Sektenideologie“ auf die „normale“ soziale Wirklichkeit auch die Möglichkeit, eine kritische Perspektive auf die Kulturwerte der modernen Gesellschaft zu gewinnen.

Dieser zuletzt genannte, die Intentionen der jüngeren Religionssoziologie repräsentierende, Ansatz wird hier als aktueller Forschungsstand unterstellt. Erstaunlicherweise lässt sich damit aber feststellen, dass die eigentliche Analysekategorie der jüngeren Religionssoziologie nicht „Religion“ ist, sondern die moderne Gesellschaft in den Begrifflichkeiten und dem Verständnis einer allgemeinen Soziologie moderner Gesellschaften. Insoweit ergeben sich auch erste Indizien dafür, dass die „irrationalistische“ Substanz neureligiöser Phänomene überhaupt nur in Abweichung zur Rationalität moderner Gesellschaften, also als kulturwertperspektivische Irrationalität bestimmt wird.

2. Scientology als Religion?

Wenn der kleinste gemeinsame Nenner der nicht-scientologischen Perspektiven auf Scientology die Annahme einer substanziellen kulturwertperspektivischen Irrationalität ist – egal ob diese als Kern jeder Religion oder lediglich als Kern der scientologischen Religion betrachtet wird – dann sollte man die scientologische Selbstbeschreibung als Religion mit Blick auf eben diese Kategorie betrachten. Natürlich bezieht sich keine religiöse Gemeinschaft wegen ihrer religiösen Substanz des Irrationalismus, aber es gibt keine andere sich selbst als religiös thematisierende Gruppierung, die in vergleichbarer Weise Rationalismus und Positivismus als Grundlage ihres Wirklichkeitsmodells bemüht. Hubbard behauptet sogar: „There are no tenets in Scientology which cannot be

demonstrated with entirely scientific procedures“ (Hubbard 1956a: 79). Damit legt er selbst den Grundstein zu einem berechtigtem Zweifel, ob Scientology in diesem prinzipiellen Verständnis als Religion betrachtet werden sollte.¹⁴

2.1 Religiöse Subtexte

Zunächst kann und soll nicht bestritten werden, dass verschiedenen Aspekten des scientologischen Wirklichkeitsmodells ein irrational-mythischer Subtext unterliegt,¹⁵ der auch schon in einigen frühen Vorträgen Hubbards explizit wird und in den höheren Graduierungsstufen des scientologischen Weges über die „Brücke“ eine große Rolle spielt.¹⁶ Der irrational-mythische Subtext, der den ab 1966 präsentierten OT-Stufen unterliegt, ist wesentlich im so genannten Xenu-Mythos entfaltet,¹⁷ in dem verschiedene frühere Andeutungen aus der *History of Man* kosmologisch „historisiert“ werden (vgl. Hubbard 1952c: 79ff; auch ders. 1951f: 12ff).

Im Xenu-Mythos wird das Geheimnis der irdischen Existenz der Thetanen (der Menschen) in Form einer intergalaktischen Abenteuergeschichte enthüllt – deren streng geheimen Inhalt Hubbard in groben Zügen 1977 aber auch als Filmskript mit dem Titel *Revolt in the Stars* veröffentlicht hat (Hubbard 1977b). Dieses mythische Wissen beschreibt die extraterrestrische Herkunft der Thetane, ihr unglückliches Schicksal unter dem bösen Herrscher Xenu auf dem Planeten Teegeecack, ihre Deportation zur Erde und ihre atomare Vernichtung in Vulkanen. In Bezug auf diese Geschichte ist die prinzipielle Seelenexistenz des irdischen Menschen bzw. die Unsterblichkeit der unteilbaren, individuellen und immateriellen Menschenseele begründet – nicht aber erklärt, denn die

14 Diese Zweifel sind in gleicher Weise in Bezug auf Mary Baker Eddys' „Christian Science“, auf Helena Blavatskys' „Theosophie“ und vielfältige andere Strömungen in den Bereichen des „modernen“ Okkultismus und der New-Age-Bewegung angebracht (vgl. dazu Wilson 1970: 141ff, Bochsinger 1994a: passim).

15 Dazu: Kin 1991 (29ff, 187ff); Whitehead 1975 (138ff); Malko 1970 (111ff), Evans 1979 (49ff).

16 Vgl. Zum Beispiel <http://www.xenu.net/archive/multimedia.html> vom 22.08.2003.

17 Der größte Teil des Xenu-Mythos wird auf der Stufe OT-III enthüllt (vgl. zum Xenu-Mythos: <http://www.xenu.net/archive/OTIII-scholar/> vom 07.04.2003; vgl. auch <http://www.xenu.net/archive/OTIII-scholar/spaink-ot3.html> vom 07.04.2003 sowie <http://www.xs4all.nl/~kspaink/fishman/ot3.html> vom 7.04.2003. Vgl. dazu auch Kin 1991: bes. 29f, 32f, 37ff, 41ff, 51ff, 55ff, 60f).

Ur-Thetane sind nicht „erschaffen“ worden oder Träger einer anderen, nicht-menschlichen Botschaft; sie sind nur sie selbst.

Insofern ist diese Genealogie im engeren Sinne auch nicht transzendent. Die Ereignisse finden zwar in einer anderen Galaxie und zu einer weit zurückliegenden Zeit statt, aber es handelt sich in der Hubbardschen Darstellung um materielle Ereignisse und historische Tatsachen.¹⁸ Und weil die Thetane diese Geschichte „erlebt“ haben und alle Erlebnisse auf der „Gesamtzeitspur“, dem „*whole track*“ (vgl. Hubbard 1973: 69ff), als materielle Daten gespeichert sind, ist diese Wirklichkeit auch ein Gegenstand tatsächlicher, messbarer und positivierbarer Erfahrung. Erfahrungen, die vor allem konkrete Therapieverfahren begründen.¹⁹

Darin liegt die eigentliche Funktion des Xenu-Mythos, der wesentlich praktischer Natur ist. Aus scientologischer Sicht erklärt er eine Reihe von menschlichen Unfähigkeiten und Funktionsdefiziten durch basale Engramme, die die Thetane als Gattungsmerkmale auf der „Gesamtzeitspur“ erhalten haben – und die natürlich mit verschiedenen speziellen Auditing-Verfahren therapiert werden können.²⁰ Die basalsten Engramme sind jene, die die Thetane während ihrer gewaltsamen Deportation zur Erde und ihrer physischen Vernichtung erhalten haben, gefolgt von jenen Engrammen, die im Verlauf der irdischen Evolution genetisch verankert wurden (*genetic entity*) (Hubbard 1952c: 37ff). Über die Kosmogense der Thetanen, ihre historisch-genetischen Schmerzerfahrungen (*implants*), ihren langen Weg durch die irdische Evolutionsgeschichte und die Vielzahl der Ur-Engramme, die sich im Laufe von vielen Trillionen von Jahren angesammelt haben, gibt es eine ganze Reihe „irrationaler“ Textfragmente. Aber abseits der Erklärung der Ursache verschiedener menschlicher Defizite der Gegenwart und der damit begründeten praktischen Notwendigkeit, bestimmte scientologische Produkte anzuwenden, hat der Xenu-Mythos keine Relevanz.

18 In dieser Sichtweise wären Parallelen zu von Däniken oder allgemeinen Ausprägungen der verschiedenen Formen des UFO-Glaubens erkennbar (vgl. dazu in skeptischer Lesart schon Evans 1979 und Evans H. 1998 oder in ambivalenter Lesart Jacobs 2000).

19 Logisch eingebunden in diese Struktur sind auch die Vorstellungen über frühere Leben und Wiedergeburten (vgl. Hubbard 1960, ders. 1964). In „Mission into Time“ hat Hubbard seine Theorien des „*whole track*“ und der „*past lives*“ im Selbstversuch bewiesen, indem er bis dahin unbekannte archäologische Besonderheiten von Orten „vorhersagte“ und dann auch fand, weil ihm diese Orte aus früheren Leben bekannt gewesen sein sollen (vgl. Hubbard 1973: 31ff).

20 Vgl. Hubbard 1952c: 85ff, 97ff, 137ff) und die „New Aera Dianetics“ für OTs (NOTs) unter <http://w4u.eexi.gr/~antbos/XENU.HTM> vom 24.08.2002.

Obwohl man durchaus die Ansicht teilen kann, dass der Inhalt des Xenu-Mythos „bad science fiction“ (Corydon 1992: 191) ist, so muss aus religionssoziologisch-neutraler Perspektive gelten, dass die „Gründungsmythen und Rituale der althergebrachten und anerkannten Hochreligionen [...] ihrer Struktur nach nicht ‚höherwertiger‘ oder ‚rationaler‘, als die der LRH-Gemeinde“ [sind]. (Leggewie/Lagalée 1997: 982). Fraglos wäre die Religionswissenschaft der Gegenwart bereit, einen wie auch immer gearteten „Xenu-Glaube“ als Religion zu thematisieren. Auch, oder vielleicht gerade, weil ein als religiöse Philosophie ernst genommener Xenu-Mythos, samt der intergalaktischen Thetanen-Theorie, dem scientologischen Wirklichkeitsmodell logische Widersprüche verleiht (vgl. Knauer 1999: 7). Aber: Weder Hubbard noch die Scientology-Organisation haben ihre religiöse Qualität jemals in Bezug auf diesen Mythos legitimiert und auch eine direkte kultische oder rituelle Praxis ist nicht darauf hin entfaltet.²¹ Scientology-Anhänger, die den Xenu-Mythos, sonstige Science-Fiction-Elemente oder aber auch die übersinnlich-spekulativen Aspekte (Telepathie o.ä.) der Hubbardschen Schriften besonders betont haben oder betonen, sind letztlich immer in Gegensatz zur offiziellen Scientology-Organisation geraten – wie sich bei den meisten Protagonisten der „Freien Zone“ zeigt.²² Und es ist auch dieses Umfeld, das sich immer wieder auf eine nie veröffentlichte Hubbard-Schrift (vorgeblich aus dem Jahre 1938) namens „Excalibur“ bezieht, über die mittlerweile eine eigene Mythologie entfaltet ist.²³

Mithin muss festgehalten werden, dass es sich hier tatsächlich um einen Subtext handelt, der als religiöse Philosophie weder präsentiert noch aktiv beworben wird. Mit Bezug auf den scientologischen Alltag wurde zu Recht vermerkt, dass die wenigen übrationalen Ansätze der höheren „OT-Stufen“ für die „Praxis“ des „durchschnittlichen Scientologe[n]“ kaum eine Rolle spielen würden (Hemminger 1999: 273). Zudem erreicht nur ein Bruchteil der Scientologen die OT-Grade, die nur von den

21 Vgl. dazu: LRH-L 1999: passim. Nur spezifische Therapieformen – also Teile des Produktes – stehen in Beziehung zu den irrational-mythischen Subtexten. Dabei geht es, wie gesagt, nicht darum diesen Subtext zu glauben sondern darum, eine innerweltliche Persönlichkeitsverbesserung zu erreichen, indem die aus dieser „Vergangenheit“ stammenden Engramme gelöscht werden.

22 Schon im Gründungsbekenntnis der *Free Zone* von 1982 ist die Betonung der Science-Fiction-Elemente unübersehbar (vgl.: <http://www.fza.org/doc722.html#fz> vom. 7.7.2003). Vgl. auch: http://www.freezone.de/german/cbr/d_teeg.htm oder aber die Redebeiträge im Diskussionsforum von „Icause“ <http://www.freezoneamerica.org/cgi-bin/discus/discus.cgi> (beide Seiten vom. 7.7.2003).

23 Vgl. z.B.: <http://www.ronsorgusa.org/docs/excalhowto/excalchecksht.html> vom 7.7.2003.

kontinentalen Mutterkirchen, den *Advanced Organizations*, sowie von den beiden *Flag-Organizations* vergeben werden (vgl. Kap. III, 3.2.2).

In jüngster Zeit, und nicht zu Unrecht, wurde darauf verwiesen, dass die Hubbardsche „spirit-mind-body“ Philosophie (vgl. Hubbard 1956a: 63ff) oder die Verquickung von Wahrheit, Wissenschaft und Religion Ähnlichkeiten zu theosophischen Vorlagen von Helena Blavatsky hat, und dass hier ideelle Verbindungen gezogen werden könnten.²⁴ Angesichts der im ersten Teil des dritten Kapitels aufgezeigten Neigung Hubbards, sein biographisches Wissen scientologisch zu verwerten, müssen solche Argumente ernst genommen werden. So ist für Hubbard eine kurze biographische Erfahrung im weiteren Umfeld einer von Aleister Crowley begründeten englischen Loge des O.T.O.²⁵ belegt, der wiederum einige Querverbindungen zu Theosophie und Anthroposophie aufweist – gewisse ideelle Synergieeffekte sind also nicht auszuschließen.²⁶ Thematisiert wurden diese Aspekte allerdings bisher nur vom öffentlichen Diskurs und zwar unter den wenig adäquaten Begrifflichkeiten des „Satanismus“ (z.B.: Haack 1991: 34ff; Wakefield 1991b: ch.3, Grandt 1995: 223ff, Atack 1990: 89ff). Die Beweisführung indes, in welcher Form sich die Einflüsse des Satanismus im scientologischen Wirklichkeitsmodell niedergeschlagen haben sollen, fehlen zumeist oder sie sind abwegig. Wer vermeint, dass sich die Spuren des Satanismus in der scientologischen Programmatik des radikal autonomen Individuums spiegeln würden (z.B. Haack 1991: 35f), dem muss man völlige Unkenntnis über die politische Anthropologie moderner Gesellschaften unterstellen.

24 Eine mittelbare Verbindung von Theosophie und Scientology im Rahmen des Oberbegriffs von „manipulativen Sekten“ sieht auch schon Wilson (1970: 141ff). Eine Ähnlichkeit von Scientology zu den Geheimbünden der Freimaurer sieht Göttert (1998). Unabhängig von diesen elitären Adaptionen gilt aber auch, dass das Verhältnis von Geist und Materie ein Metathema der abendländischen Philosophie ist, das von der Antike über die Scholastik bis zur neuzeitlichen Philosophie in unterschiedlichster Konnotation („Form/Idee/Wesen/Gott“ und „Stoff/Materie/Körper/Welt“) stets von zentraler Bedeutung war.

25 *Der Ordo Templi Orientis* ist eine um die Jahrhundertwende begründete Bewegung, die ideengeschichtlich als synkretistische Mischung aus frühgnostischem Gedankengut mit starken Bezügen zu Theo- und Anthroposophie verstanden werden muss.

26 Es gibt tatsächlich einige Parallelen zwischen den Bewusstseinstheorien von Hubbard und Crowley, denn auch letzterer hat eine vergleichsweise rationale Verstandestheorie entworfen. Mit Blick auf die Bedeutung dieser Theorien für die Praxis lassen sich indes kaum Ähnlichkeiten feststellen. So begründet Crowleys Theorie eine substanziell anarchistische Denkweise (vgl. die exzellente Crowley-Biographie von Sutin 2000), während die Hubbardsche Theorie in einen strikten Konformismus mündet.

Aber auch für die noch ausstehenden ernsteren Versuche, das scientologische Wirklichkeitsmodell komparativ zu theosophischen Vorlagen zu verorten muss gelten, dass Parallelen nur mit größter Vorsicht gezogen werden sollten. So entfaltet Hubbard seine praxisrelevante dianetische Therapie in direkter Anlehnung an populär-psychologische Vorstellungen psychotherapeutischer Praktiken.

Was aber den intellektuellen Überbau und auch die grundlegende „spirit-mind-body“ Philosophie betrifft, so sind die Parallelen zur abendländischen Philosophie, besonders zu Spinoza, bzw. korrekter ausgedrückt: zur Durantschen Darstellung der Philosophie von Spinoza, wesentlich deutlicher zu erkennen (vgl. Durant 1928: bes. 187ff).²⁷ So findet man wesentliche dianetische Grundannahmen teilweise wörtlich in der Durantschen Spinoza-Darstellung wieder.²⁸ Genannt seien hier nur die Themen des prinzipiellen Zusammenhangs von Materie (*matter*) und Verstand (*mind*) und die auch dort begründete Ansicht einer Ausweitung des Geltungsbereiches der mechanischen Naturgesetze auf die Funktionsweise des Verstandes; weiterhin die kardinale Bedeutung des *pleasure/pain*-Prinzips als universalem Handlungsmotiv, das (prä-utilitaristische) Verständnis des Nutzensstrebens als Tugend und des natürlichen Egoismus als Vernunft, die Interpretation von Emotionen als Widerspiegelungen von Lebenszuständen – aber auch als physikalische Bewegungen (*motions*). Die folgenden Sätze Spinozas (bzw. Durants) lassen sich als immer wiederkehrende Stereotype Hubbards nachweisen:

„He [der Mensch, G.W.] begins by making happiness the goal of conduct; and he defines happiness very simply as the presence of pleasure and the absence of pain“ [...]. „Pleasure is man’s transition from lesser state of perfection [...] to a greater“. [...]. „Joy consists in this, that one’s power is increased“. [...]. „Pain is man’s transition from a greater state of perfection to lesser“ [...]. „[A]ll emotions are motions, toward or from completeness and power“.²⁹

Man könnte fast vom Versuch einer technischen Umsetzung des Spinozismus in der „anwendbaren religiösen Philosophie“ sprechen, da letztere

27 Auch in einem Großteil der anderen besprochenen Philosophien in Durant (1928) tauchen die *mind-matter*-, *mind-body*- und die *spirit-body*-Problematiken auf. Dabei handelt es sich nicht nur um ein Metathema der abendländischen Philosophie sondern auch um eine Grundlagenproblem der Psychologie (vgl. Rohracher 1988: 12ff).

28 Dazu passen die Anmerkungen von Moreau, der auf die Vielzahl der Berührungspunkte von Spinozismus und Psychoanalyse hinweist (1994: 68f).

29 Spinoza zit. nach Durant 1928: 197f; vgl. dazu Hubbard 1950a: 34ff, 56 und CSC-WW 1973: 18. Zum Vergleich die Spinoza-Darstellung von Vorländer (1919, II: 49ff).

re tatsächlich in einer Vielzahl quantifizierender Messverfahren zur Erfassung und Bewertung der unterschiedlichen qualitativen Seins- oder Funktionszustände aufgeht. Und diese Messverfahren sind die ideelle oder philosophische Basis des scientologischen Produktes, das der Verbesserung der gemessenen Seins- und Funktionszustände gilt

Was zuletzt die Idee einer notwendigen oder möglichen Verquickung von Wissenschaft und Religion betrifft, so muss man nicht unbedingt das theosophische Modell als Paten hierfür annehmen. Angesichts der vermuteten, wesentlichen Quelle des Hubbardschen Philosophiewissens, ist eher anzunehmen, dass er sich an Herbert Spencers Sichtweise orientiert, der seinerseits in der philosophischen Anerkennung eines substanziell „Unerkennbaren“ die methodologische Voraussetzung zur Versöhnung von Religion und Wissenschaft sieht (Durant 1928: 395ff; vgl. auch Vorländer 1919, II: 399f). Überdies wären analoge Annahmen auch im Kontext der Aufklärungsphilosophie, so zum Beispiel im Dreistadien-Gesetz von Comte zu finden (vgl. Lieber 1985: 49ff). Am wahrscheinlichsten aber ist, dass sich Hubbard eher literarisch von Mary Ed- dy Bakers *Christian Science* oder von den noch populäreren zeitgenössischen Schriften im Kontext des *New Thought* hat inspirieren lassen. Vor allem in letzterem ist nicht nur der auch für Hubbards Sichtweise typische Synkretismus von Physik, Chemie, Psychologie und angewandtem „Industrialismus“ zu finden sondern auch die Auffassung, dass Religion und moderne Wissenschaft auf einer höheren Betrachtungsebene identisch sind (vgl. Huber 1971: 167f).

2.2 Religiöse Metatexte

Jenseits der genannten Subtexte gilt, dass sich sowohl Hubbard als auch der *mainstream* der religionssoziologischen Forschung (sowie auch der öffentliche Diskurs) in Bezug auf die religiöse Qualität der scientologischen Idee an den klassischen Groß-Religionen orientieren. Und hierfür muss präzisierend festgestellt werden, dass Hubbards Äußerungen dazu vergleichsweise marginal, stets generalisierend und abgesehen von einzelnen Behauptungen inhaltlich nur selten, zumeist aber überhaupt nicht begründet sind.³⁰ Die wohl konzentrierteste Auseinandersetzung Hubbards mit Religion oder Religionen findet sich auf ca. 35 Seiten in den *Phoenix Lectures* von 1954 und ist eine Art universalgeschichtlicher *par-force*-Ritt durch das Grundlagenwissen aller Weltreligionen. Eine sehr zusammenfassende Abhandlung findet sich auf gut drei (!) Seiten im

30 Vgl. Kent 1997a, Hopkins 1969 und Baumhögger 1996: 59ff.

Artikel *Why Doctor of Divinity*, in dem letztlich eine ideelle Einordnung Scientologys in die genannten Traditionen bestritten wird.³¹

Auf die kardinale Bedeutung des Buddhismus für Scientology verweist Hubbard nicht vor 1960 – obwohl er ihn schon früher als religiöses Grundlagenwissen, welches auch dem Christentum unterliege, erwähnt (1954: 23ff),³² gleichwohl ist er der Hauptaspekt gegenwärtiger scientologischer Werbungen (vgl. z.B. CSC 1978b: 7; SK-HH 1990). Auch der von Hubbard verfasste Epos *Hymn of Asia* (1974), in dem er sich offensichtlich selbst als Wiedergeburt eines prophezeiten Buddhas darstellt, unterstützt Spekulationen über eine buddhistische Basis des scientologischen Wirklichkeitsmodells, obwohl sich auch hierfür keine fundierten Begründungen finden lassen. Frühe und vereinzelte Anmerkungen zu Hinduismus und Taoismus müssen ähnlich betrachtet werden.³³ Ansätze zu einer Auseinandersetzung mit den Inhalten klassischer religiöser Philosophien oder religiöser Praxen sind dagegen erst ab Ende der 1960er Jahren entstanden und wurden nicht von Hubbard verfasst (vgl. Briggs u.a. 1967; Thomas 1970; CS 1972; Oosthuizen 1975; SKD 1973b u.1975).

Hubbards selbstbewusste Position benötigt diese Kenntnisse auch nicht; denn ob Tao, Dharma oder Buddhismus, letztlich sei alles ein synonyme Begriff für (spirituelles) Wissen, bzw. Wissen um die Spiritualität. Scientology sei, wie der Begriff aussage, eine reine Wissenslehre und könne damit auch unter die Tradition aller östlichen religiöser Philosophien subsumiert werden.³⁴ Von diesem Standpunkt aus, mit dem alle „östlichen Philosophien“ als nicht näher qualifizierte „spirituelle Wissenslehren“ betrachtet werden (Hubbard 1954: 16f), bereitet es Hubbard auch keine Schwierigkeiten, die Scientology-Religion in der Tradition aller großen spirituellen „Führer“ zu verorten – eine Perspektive, die dann auch die „westlichen“ Größen wie Moses, Jesus und Mohammed einschließt.³⁵

31 Hubbard vermerkt selbst, dass einzig der praktische Grund der gesellschaftlichen Legitimität von Religion eine solche Selbstbezeichnung sinnvoll erscheinen lasse, vgl. PAB 1954, No. 32 vom 7.8.1954 in TB 1979, Vol. II: 72ff. Vgl. auch allgemein dazu: Hubbard Artikel über Religion in: CS 1973b (24f), und die aus Hubbards Werken zusammengestellte Sammlung religiöser Zitate in SKD 1975 (bes.: 55ff).

32 Vgl. CSC 1978b: 7; HCO B, 18. April 1967, TB 1979, Vol. VI: 195 (zuerst: HCO B 21.6.1960).

33 Hubbard 1954: 13ff; Hubbard, Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol. II: 210. Vgl. Auch CSC-WW 1973: 10ff, 14ff.

34 Hubbard, Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol II. S. 214f.

35 Hubbard 1954: 23ff; Hubbard, Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol II: 210f.

Wenn Scientology, bzw. einzelne Aspekte der Idee, von der Religionssoziologie und der Religionswissenschaft in ihrer Ähnlichkeit zum Buddhismus (Flinn 1983), zum Hinduismus (Wallis 1976a: 110ff; Wilson 1998b: 139f) zum Taoismus (Wallis 1976a: 110ff) zu den japanischen Shinto-Religionen (Sawada 1998: 232f), zu den „Weltreligionen des Altertums“ (Flinn 1998: 151) und natürlich zum Christentum (Wilson 1998b 130, 138) diskutiert werden, wird in der Gesamtschau (vgl. CSI 1998a) der scientologische Anspruch, Religion oder sogar „Meta-Religion“ zu sein, bestätigt.³⁶

In der diskursiven Fixierung der akademischen Fachperspektiven auf den Aspekt religiöser oder religionsanaloger Themen und Praxen wird der Eindruck erweckt, es gäbe so etwas wie eine systematische religiöse Dogmatik oder gar eine „Theologie“ als Grundlage des scientologischen Wirklichkeitsmodells (z.B. Dericquebourg 1998: 173f). Dies ist zu Recht auch bestritten worden (Bednarowski 1989: 34, 63; Kent 1999a: 108f; Beit-Hallahmi 2003), denn selbst die jüngste von der Scientology-Organisation herausgegebene Schrift zur Darlegung ihrer religiösen Qualität (LRH-L 1999) enthält lediglich einen in begrifflicher Hinsicht überarbeiteten Überblick über jene Hubbardschen Begriffe und Annahmen, die er in früherer Zeit dezidiert nicht als religiöse oder gar theologische Annahmen verstanden wissen wollte. Neben dem Rekurs auf sehr allgemeine Hubbardschen Anmerkungen über das Leben, über Philosophie, Religion, Ethik und Moral sowie einer sprachlich modernisierten Fassung von „*The Background and Ceremonies of the Church of California, World Wide*“ von 1959 (CSC-WW 1973, s.u.) enthält das monumental angelegte Werk gut 450 Seiten „Predigten“ von L. Ron Hubbard. Dabei handelt es sich um eine breite Auswahl „normaler“ Textfragmente aus Hubbards Gesamtwerk, die im formalen Rahmen einer „Predigt“ verlesen werden sollen (vgl. LRH-L 1999: 151ff).

Was sich schon in Bezug auf die scientologische Idee nur mit Mühe und an sehr wenigen Stellen überhaupt belegen lässt, verschwindet im Zusammenhang mit dem scientologischen Produkt endgültig. Die als dianetisch gefassten Therapieverfahren sind seit jeher psychoanalytisch oder -therapeutisch orientiert und bis heute ohne religiöse Intention formuliert (Beit-Hallahmi 2003: 9). Hubbard vermerkte dazu ausdrücklich: „Dianetics is a science; as such, it has no opinion about religion, for sci-

36 Vgl.: CSI 1993b (544). Offensichtlich übersehen wurde, dass Scientology auch als Vorbote des erst in den 1970er Jahren Formen annehmenden „New-Age“ angesehen werden könnte. Denn in „*Scientology: The Philosophy of a New Age*“ (Hubbard, Ability, Issue 60, 1957, TB 1979, Vol. III: 153) kündigt Hubbard in epischen Zeilen das neue Zeitalter an.

ences are based on natural laws, not on opinions“.³⁷ Auch die begriffliche Einführung „Scientology“ ist zunächst frei von religiösen Anklängen: „‘Scientology’ is a new word which names a new science“.³⁸ Hubbard konstatiert auch 1956 noch eindeutig: „We’re [in Scientology, G.W.] studying hearable, measurable, weighable [sic! weightable, G.W.], meterable phenomena – right below the Static [...] And even the Static is experienceable“.³⁹

Richtig ist, dass Hubbard und/oder die Scientology-Organisation bei Neuauflagen von älteren Schriften – und im offensichtlichen Bemühen ihre Religionsqualität im gesellschaftlichen Kontext zu legitimieren – eine nachhaltige Religiosierung der Terminologie vorgenommen haben (vgl. bes. LRH-L 1999: 7ff, 15ff); aus „Philosophie“ wird „Religion“, aus „Wissen“ und „Zuständen“ werden „spirituelles Wissen“ und „spirituelle Zustände“, aus „Technologien“ werden „Erlösungswege“ usw. (vgl. auch Werner 2002: 102ff, 310 und Dericquebourg 1998: 173).⁴⁰

Aber die von Hubbard ausgemachte Demarkationslinie zwischen Scientology und allen anderen historischen oder gegenwärtigen Philosophien/Religionen bleibt jene zwischen positivistisch-funktionalem Wissen und unbewiesen-metaphysischem Glauben. Die Beachtung dieser Trennlinie ist das primäre Legitimationsargument seiner Idee und sie begründet die 100%ige Funktionalität des scientologischen Produktes, das in keinerlei Verbindung zu überpositiven Unabwägbarkeiten steht. Und wenn Hubbard behauptet, Scientology sei „die erste wirkliche Anwendung wissenschaftlicher Methoden auf spirituellem Gebiet“ (CSI 1993b: 1) so nachvollzieht er den – freilich schon vor ihm von Freud gemachten – historischen Schritt vom kollektiv-religiösen Ritus zur individuell-psychotherapeutischen Praxis, bzw. er geht noch darüber hinaus, wenn er die Dianetik noch weiter positiviert und sie sogar als „[f]irst fully validated psycho-therapie“ beschreibt (Hubbard 1955a: 277).

Auch der andere Teil des scientologischen Produktes, die „Philosophie“, widerspiegelt keine religiösen Themen, denn mit ihr wird ein quantitatives Messverfahren zur Bestimmung individueller und sozialer

37 Hubbard, DAB, Vol 1, No. 4, October 1950; TB 1979, Vol. I: 38.

38 JoS, Issue 1-G (August 1952) in TB 1979, Vol. I: 268; vgl. auch JoS, Issue 16-G (June 1953) in TB 1979, Vol. I: 376f.

39 „Randomity and Automaticity“, Ability, Issue 36, October 1956 in TB 1979, Vol. II: 535. Vgl. dazu auch die Nachweise bei Haack 1991: 262f.

40 1962 verfasst Hubbard einen *Policy Letter*, in dem er intern erklärt, dass alle Teile Scientologys religiöser Natur seien, und in dem er auch verdeutlicht, in welcher Weise das E-Meter nicht mehr als wissenschaftliches sondern als religiöses Hilfsmittel dargestellt werden soll („Religion“, HCO PL v. 29.10.1962 in OEC-V: 282).

„Zustände“ mit Blick auf das individuelle Überleben in der sozialen Wirklichkeit vorgestellt (vgl. Kap. VI, 8.).

Keiner dieser, stets messbaren, Zustände bezieht sich auf einen religiösen Glauben. Selbst wenn man den scientologischen Philosophiebegriff – gegen die Hubbardsche Intention – auf die scientologischen Axiome ausweiten würde, müsste man feststellen, dass diese Philosophie mit der axiomatischen Setzung einer immateriellen, spirituellen Lebensursache und der Aussage, dass der Mensch ein „unsterbliches geistiges Wesen“ sei (CSI 1993b: 4, 7) nicht nur beginnt, sondern im Wesentlichen auch endet. Dabei sollte beachtet werden, dass Hubbard die Unsterblichkeit nur auf den immateriellen menschlichen Geist bezieht; und als intellektuelle Grundlage dieser Unsterblichkeitsvorstellungen dürften sich weniger klassisch religiöse Vorbilder finden lassen, als vielmehr Aristoteles und Spinoza (beide in der Lesart von Durant). So fasst Aristoteles die unsterbliche Seele als immateriellen „*pure thought*“ auf, und Spinoza meint, dass die Unsterblichkeit der *clear thought* selbst sei (vgl. Durant 1928: 84, 207).

Als paradigmatisch für die marginale Rolle klassischer Religionsbezüge kann das knapp 800 Seiten starke „Scientology-Handbuch“ (CSI 1994) betrachtet werden, welches nach eigenem Bekunden *alle* wesentlichen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells umfasst.⁴¹ Dieses enthält insgesamt 4(!) Seiten, die im weitesten Sinne religionswissenschaftlich verwertbar sind. Noch vor der Einführung finden sich zwei Seiten, auf denen – in Form eines einspaltigen Textes, der je ein knappes Drittel der jeweiligen Seite einnimmt – der Versuch einer allgemeinen historischen Bestimmung des Religionsbegriffes unternommen wird, ohne allerdings, dass diese Bestimmung in Beziehung zu Scientology gesetzt würde. In der insgesamt neun Sätze umfassenden Einführung wird Scientology als „religiöse Philosophie“ bestimmt, weil sie den Menschen zu „Freiheit und Wahrheit“ führe (ebd. 1). Es folgt das bekannte Postulat von der Unsterblichkeit des Menschen als geistigem Wesen und damit endet vorerst jede religionswissenschaftliche Verwertbarkeit.

Erst auf Seite 795, im Anhang, findet sich das scientologische Glaubensbekenntnis, das – soweit ersichtlich – mittlerweile als zentraler Aspekt der scientologischen Liturgie angesehen wird. Dabei handelt es sich um eine fast wörtliche Reformulierung der UN-Menschenrechtsdeklara-

41 (Herv. G.W.) Zur Originalausgabe heißt es: „The definitive reference work on Scientology is *What Is Scientology?*, an 833-page work which describes the philosophy and beliefs, catechism, creeds and codes, services and scriptures of the Scientology religion.“ Zit. nach: <http://www.theta.com/goodman/wis.htm> vom 16.06.2003.

tion von 1948 unter besonderer Berücksichtigung der scientologischen Idee der „geistigen Gesundheit“ (vgl. CSI 1994: 795). Insgesamt sind es die individuellen Freiheits- und Persönlichkeitsrechte, und damit das Substrat der westlichen Kulturwerte, die von Hubbard dezidiert als Glaubensartikel bestimmt werden.

Ohne die jüdisch-christlichen, i.e. religiösen Wurzeln der westlichen Kulturwertperspektive in Abrede stellen zu wollen, in deren Vorstellungswelt diese Deklaration abgefasst wurde, so lässt sich ihr Kerngehalt doch als naturrechtsphilosophisch/aufklärerisch und damit als rationalistisch begründet erkennen. Zu Recht vermerkt ein Religionspädagoge, dass das scientologische Glaubensbekenntnis nicht auf „Glauben“, sondern auf „Rationalität“ beruhe, bzw. dass „Rationalität das Fundamentum“ des Glaubensbekenntnisses und damit des „scientologischen Gedankensystems“ überhaupt sei (Gollnick 1998: 137).⁴²

2.3 Institutionelle Aspekte

Der Blick auf die Scientology-Organisation bestätigt notwendig eine völlige Unterinstitutionalisierung religiöser Aspekte, denn abgesehen von der plakativen Verwendung religionsanaloger Begriffe und religionstypischer Symbole (vgl. CSI 1998a: 45ff, aber auch schon SKD 1973b; dies. 1974b und 1974c) fehlen schlicht die ideellen Grundlagen – zumindest wenn man darunter nicht den Xenu-Mythos verstehen will. In den internen Organisationsverweisen und Ausbildungsschriften fehlen religiöse Aspekte fast in Gänze (Werner 2002: 107). Im 1976 erschienenen „Handbuch für den ehrenamtlichen Geistlichen“ (Hubbard 1976a) finden sich – dem Titel zum Trotz – keinerlei Aspekte, die mit einer religionsfixierten Betrachtungsweise analysiert werden könnten. Das Buch schildert die Vorgaben der normalen scientologischen Praxis, also die Tätigkeiten der scientologischen Auditoren, die hier als „ehrenamtliche Geistliche“ bezeichnet werden. Deren religiöse Tätigkeit besteht darin, dass sie die „Technologie der Scientology [anwenden], um Zustände zum Besseren zu wenden!“ (Hubbard 1976a: LXXII).

Auch der umfassende scientologische Wegweiser über die scientologischen Bildungs- und Ausbildungswege lässt bis in die Gegenwart keine bedeutsame Stellung etwaiger im genannten Sinne interpretierbarer Aspekte erkennen – sie sind bildlich gesprochen „nebensächlich“ (vgl. Brücke 1998). Dass allerdings „Auditing“ und „Ausbildung“ in der scientologischen Werbung mittlerweile als die „zentralen religiösen

42 Vgl. auch die weitere Analyse der scientologischen „Besonderheiten“ des Bekenntnisses (Gollnick 1998: 137ff).

Praktiken“ versprachlicht sind (vgl. CSI 1998a: 31)⁴³ vermittelt einen recht zutreffenden Eindruck über die primäre Charakteristik der religiösen Substanz – denn Ausbildung und Auditing sind kardinale Bestandteile des scientologischen CSI-Produktes (vgl. Kap. VIII, 1). Mit Blick auf das WISE-Produkt (die Management- und Administrationstechnologie), bzw. dessen Verkaufserfolg ist es ersichtlicherwise sogar notwendig, einen etwaigen religiösen oder mythisch-irrationalen Hintergrund auszublenden.⁴⁴

Was die innere Gestaltung der Kirchen und die Art ihrer Feste betrifft, so findet man auch dort kaum Indizien für im weitesten Sinne exotische (außeramerikanische) religiöse Einflüsse:

„In the case of Scientology, where all major premises are kept in the same style, we find what most Europeans would identify as ‚American Style‘. Scientology celebrations all over the world are similarly carried out in a way quite unlike traditional European festivities, not to mention traditional Asian or African ways of celebrating important events. Scientology will stage a performance quite similar to the Oscar award show, and the religious content of such events will therefore be very different from traditional religious ways.“ (Rothstein 1996: o.S.)

Auch die wenigen als solche proklamierten religiösen Zeremonien – deren ritueller Aufbau dem Vorbild protestantischer Laienreligiosität nachgestaltet ist und auf die sich ein Teil der religionsfixierten Interpretationen notwendig beziehen – wurden erst sehr spät zum Bestandteil der scientologischen Religion. Darüber hinaus sind sie – und das ist im scientologischen Kontext der 1950er Jahre sehr ungewöhnlich – nicht einmal unter dem Namen Hubbards veröffentlicht. Sie wurden 1959 als *„The Background and Ceremonies of the Church of California, World Wide“* (CSC-WW 1973) von der Scientology-Kirche in Kalifornien ver-

43 Eine Institutionalisierung des Auditing, bzw. der dianetischen Verfahren als religiöser Praxis wurde nie von Hubbard angelegt – auch wenn diese im Laufe der Zeit immer öfter als *„confessionals“* bezeichnet wurden. Zweck und Ablauf der *confessionals* erinnern aber eher an psychotherapeutische „Erlösungsvorstellungen“ (Lasch 1986: 29). Schon Cooper befand mit Recht, dass ein Vergleich des Auditing mit der christlichen Beichte wenig Ähnlichkeiten aufweist (1971: 27f). Allerdings ist zu vermerken, dass die Psychotherapie selbst seit ihrem Bestehen im unklaren Grenzbereich zwischen „Philosophie, Wissenschaft und Technik“ angesiedelt wird (Gross M. 1984: 69), und dass die Beigabe „wissenschaftlich“ (i.e. naturwissenschaftlich) eher einem Wunschdenken ihrer Protagonisten entspricht (ebd.: passim, bes. 238ff, Kettner 1997: 11).

44 Vgl. Hall 1998 (*conclusions*).

öffentlich und dies zu einer Zeit, in der Hubbard überwiegend in England weilte.

Abgesehen davon, war das gesamte spirituelle Wissen schon mehr oder weniger abschließend bis Ende 1952 formuliert und die darüber errichtete Kirche funktionierte spätestens seit 1954. Die scientologische Praxis konnte also auch ohne die genannten kirchlichen Zeremonien stattfinden. Der Blick auf die Gegenwart zeigt, dass sich das nicht wesentlich geändert hat (vgl. Jacobi 1999: 22f, Thiede 2000: 274), auch wenn sich eine gewisse Popularität religionsanaloger Riten für die 1970er Jahren nachweisen lässt⁴⁵ Letzteres dürfte damit zusammenhängen, dass Hubbard 1969 die ausdrückliche Anweisung gegeben hat, das Glaubensbekenntnis in der Öffentlichkeit zu verbreiten und die *Orgs* konsequent als Kirchen auszuweisen. Zudem solle alle öffentliche Literatur den Hinweis auf Scientology als „religiöse Philosophie“ enthalten.⁴⁶ Freilich änderte sich durch diese Maßnahmen weder der Inhalt der scientologischen Idee noch das scientologische Produkt.

Mit Wallis lässt sich zusammenfassend sagen: „Scientology, although it describes itself as a church, has only the most rudimentary of religious practices in any conventional sense“ (1984: 28). Und dieser Sachverhalt korrespondiert mit der Tatsache, dass solche traditionell religiösen Motive auch vom überwiegenden Teil der Kunden und Dienstleistungsnehmer der Scientology-Organisation nicht genannt werden – nicht einmal von jenen, deren Ansichten die Scientology-Organisation als Werbung einsetzt.⁴⁷

Mit den bis hier angeführten Argumenten soll die Legitimität religiöser Betrachtungsweisen nicht in Frage gestellt werden. Ange-

45 Vgl. Thomas 1970, Evans 1979: 151, SKD 1974b, Haack 1981: 208ff. Das zeitweise betriebene „Singen“ der Faktoren und die „Gebete“ für die Freiheit (vgl. CSC-WW 1973: 30f) können zwar als merkwürdig betrachtet werden, aber angesichts der zumindest in den USA kaum begrenzten Möglichkeiten auch christliche Dogmen auf die unterschiedlichste Weise zu interpretieren und zu ritualisieren, vermerkt eine frühe Scientology-freundliche Studie zu Recht: „Why should Scientologists be required to subscribe to a conservative theology“ (Oosthuizen 1975: 8).

46 „Religion“, HCO PL v. 12.2.1969 in OEC-V: 288.

47 In den Äußerungen von Scientologen (in CSI 2000c) findet man zwar oft den Verweis auf die spirituelle Selbsterkenntnis des Ich, aber fast alle Aussagen beziehen sich auf Aspekte einer materiellen Lebensverbesserung (vgl. auch Beit-Hallahmi 2003: 10). Auch Deriquebourg bestätigt: „Die Gläubigen [Scientologen, G.W.] streben nicht nach einer Legitimation ihres Glaubens, indem sie auf externe Faktoren hinweisen. [...] Sie halten es nicht für nötig, ihren Glauben anderen gegenüber in theologischen Begriffen zu belegen oder sich in eine Tradition religiösen Denkens einzuordnen [...]“ (1998: 173).

sichts des spirituellen Charakters der Hubbardschen Anthropologie, der Reinkarnations- und Unsterblichkeitsvorstellungen, des „Xenu-Mythos“ oder durch die schlichte Selbstthematization als „Religion“ oder „Kirche“ (s.o.), kann und soll die prinzipielle Möglichkeit, Scientology als Religion im Sinne der genannten Wissenschaften zu thematisieren, nicht bestritten werden.⁴⁸ Folglich darf die Analyse dieses Kapitels nicht dahingehend missverstanden werden, dass damit ein wie auch immer geariteter Beweis dafür erbracht sei, dass Scientology keine Religion ist oder sich zu Unrecht als solche zu legitimieren versucht. Das Vorige galt vielmehr der Begründung eines Zweifels, ob man vermittels der hier so genannten „religionsfixierten“ Perspektiven den handlungstheoretisch bedeutsamen Kerngehalt des Phänomens erfassen kann – ein eher sozio-genetisch und quantitativ belegter Zweifel, zu dessen Stützung man sich nicht unbedingt der Argumente der Scientology-Kritiker bedienen muss, sondern der sich – wie auch im Folgenden noch zu zeigen sein wird – auch in der apologetischen Scientology-Perspektive, also in der Perspektive Hubbards, vertiefen lässt.

Natürlich ist der spirituelle Charakter des Menschen in der Hubbardschen Anthropologie der kardinale Aspekt des scientologischen Wirklichkeitsmodells; und dieser Aspekt weist die religionsbezogenen Zugänge als angemessen aus, weil dies traditionell jenes Ressort ist, welches die Religionen im Zeitalter der materiellen Wissenschaften für sich reklamiert haben. Dies entspricht übrigens genau dem auch von Hubbard genannten Grund dafür, Scientology in die Tradition der Religionen einzuordnen (Hubbard 1976a: LXVIIff). Andererseits ist es ein typisch religiöses, auch von Hubbard perpetuiertes, Missverständnis der Gegenwart, wenn die Annahme eines „spirituellen“ Charakters des Menschen in einen Gegensatz zur säkularen Anthropologie der abendländischen Kultur gebracht wird. Denn der rationale „Geist“ ist der „Souverän der Neuzeit“ (Rehfus 1990: 82). Gerade in der Weise, wie Hubbard das spirituelle Subjekt als ein die empirische Wirklichkeit und sich selbst mit rationalen Instrumenten erkennendes sowie mit technischen Methoden gestaltendes Wissenssubjekt beschreibt, lässt es als Prototyp des kognitiv und rational handelnden Menschen in der cartesianischen Lesart erkennen. Der Idealtyp des rationalen, die Welt mit den „geistigen“ Mitteln des Verstandes erkennenden und nach diesen Vorgaben willentlich, wissentlich und bewusst handelnden Subjektes ist der scientologische Thetan, der völlig unabhängig von jedem empathisch religiösen Seelenverständnis konstruiert ist.

48 Frenschkowski meint sogar, dass *allein* der Religionsbegriff zu einer definitorischen Erfassung Scientologys geeignet sei (2000: 266). Vgl. dazu den direkten Widerspruch von Thiede (2000: 270ff).

Kurz gesagt: Spätestens mit der „Spiritualisierung“ der Dianetik durch den scientologischen „*thetan*“ einerseits und der *ex-post*-Religiosierung, weniger durch Hubbard oder die Scientology-Organisation, sondern eher durch Religionswissenschaft und Religionssoziologie,⁴⁹ ist die Frage, „ob“ Scientology als Religion zu betrachten sei, von der Frage, was der Gegenstand dieser Religion ist, zu trennen. Mit einer religionswissenschaftlich fundierten Perspektive kann zumindest der (nicht selten im Wortsinne:) „fromme“ Wunsch der Scientology-Gegner, dass eine solche Perspektive – weil wissenschaftlich – zwangsläufig zu der Erkenntnis führen müsse, dass Scientology keine „echte“ Religion sei, nicht erfüllt werden.⁵⁰ So sind die zum Vergleich geeigneten nominal-religiösen Erscheinungsformen letztlich zu vielfältig, als dass man nicht die zentralen Aspekte der scientologischen „Religionslehre“ und der religiösen Praxis nicht auch bei anderen Religionen, und zudem bei einer ganzen Reihe dezidiert christlicher Spielarten, finden könnte (vgl. schon: Oosthuizen 1975).

2.4 Die traditionelle Dimension

An allen religionsfixierten Perspektiven auf Scientology ist die mangelnde Wahrnehmung des Verhältnisses von religionswissenschaftlich, religionssoziologisch und/oder auch theologisch verwertbarer Aspekte zu den nicht verwertbaren Aspekten zu kritisieren. Soweit es die neutralen Wissenschaften betrifft, entsteht ein zwar positives aber asymmetrisch konstruiertes Bild, in dem die Mehrzahl der positiven Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells ausgeblendet sind. Und in den apologetischen Perspektiven entsteht überhaupt kein positives Bild, weil die Frage, was Scientology ist, durch die Antwort: „keine (echte) Religion“ nicht beantwortet wird.

Insoweit muss eine Kritik in der hier geübten Weise erlaubt sein, weil der erkenntnistheoretische Nutzen einer Scientology-Analyse unter

49 Die Inhalte der verschiedenen Sekundär-Religiosierungen durch religionssoziologische und religionswissenschaftliche Gutachten sind nur in der Weise Bestandteile des scientologischen Wirklichkeitsmodells, als dass auf sie zum Zwecke der Legitimation verwiesen wird. Das eigentliche Wirklichkeitsmodell bleibt davon gänzlich unberührt.

50 Zu Recht weist Eiben darauf hin, dass das Religionsverständnis der Wissenschaften nicht dem engen Verständnis eines am Bild der christlichen Kirchen orientierten populär-gesellschaftlichen Verständnis entsprechen kann (1996: 111). Vgl. damit übereinstimmend die zahlreichen religionssoziologischen und – wissenschaftlichen Gutachten: Flinn 1983, Wilson 1995; Black 1996; Bryant 1994; Berglie 1996; Heino 1995; sowie die gesammelten Gutachten in CSI 1998a: 147ff.

Anlage religionsfixierter Perspektiven eher gering zu sein scheint. Gleichwohl wäre es falsch – und dies hat schon der Blick auf das scientologische Glaubensbekenntnis gezeigt – Scientology als gesellschaftliche Erscheinung unabhängig von jenen Grundlagen zu betrachten, die intrinsisch in die Kulturwertperspektive der modernen Gesellschaft eingelassen sind. Dies ist in den okzidental geprägten Ländern zweifelsfrei das Christentum – im Fall von Scientology besonders der Protestantismus in seiner angelsächsisch-puritanischen Variante. Soweit auch von den säkularen Apologeten des Christentums unter dem Begriff der „abendländischen Zivilisation“ der intrinsische Zusammenhang zwischen moderner und christlicher Weltanschauung behauptet wird⁵¹ – eine These für die aus kulturgeographischer Sicht einiges spricht – kann es wohl keine unsinnigere Behauptung eines Religionswissenschaftlers geben als jene, dass „[K]ein ernsthafter Forscher [...] jemals in Betracht ziehen [würde], daß Hubbards Denken vom Christentum beeinflusst sein könnte“ (Kent 1997a: 16; vgl. auch von Pollern 1992: 382).

Gerade wenn gezeigt werden kann, dass die scientologische Idee zu Unrecht in östlichen Religionstraditionen verortet wird (Kent 1997a: passim), dann würde ein etwaiger moderner Charakter bedeuten, dass Vergleiche – wenn denn eine klassisch-religiöse Perspektive angelegt werden muss – nur im Zusammenhang mit Rudimenten der westlichen Religionstraditionen plausibel sein könnten, bzw. dass Hubbards Denken dann (ungeachtet der schwer fassbaren theosophischen Einflüsse) christlich beeinflusst ist – und dafür spricht weit mehr als dessen bloße Behauptung, Scientology sei „die erste völlig abendländische Bemühung, das Leben zu verstehen“ (Hubbard 1956b: 17).⁵²

Der Theologe Haack vermerkte dagegen schon über die Dianetik, dass diese „von Anfang an ein eigener Entwurf [gewesen sei], aufbauend auf einem eigenen, in der abendländisch-jüdisch/christlichen Welt nicht vorhandenen Menschen-, Welt- und Gottesbild“ (1990: 49). Diese Aussage ist zumindest missverständlich: Zum einen findet sich in der Dianetik – wie auch später in der Scientology – überhaupt kein „Gottes-

51 Der bayerische Innenminister Beckstein weiß das Christentum als „Grundlage der Aufklärung“ zu würdigen und kommt sogar zu der Erkenntnis, dass der „Grundwertekatalog des Grundgesetzes praktisch identisch mit den Grundvorstellungen des Christentums [ist]“ (Beckstein 1999: 16).

52 In Abgrenzung zur „lateinischen“ Medizin, zur „deutschen“ Psychologie (=Wundt), zur „österreichischen“ Psychoanalyse (=Freud) und zur „russischen“ Psychiatrie (=Pawlow) präzisiert Hubbard die scientologische Wissenschaft als „[...] THE ONLY ANGLO-SAXON developed science of mind and spirit, vgl.: „Selling“, PAB, No. 61 vom 16.9.1955 in TB 1979, Vol II: 265.

bild“⁵³ was jeder theologischen Weltanschauung widerspricht. Andererseits ist dies aber charakteristisch für den wissenschaftlichen Anspruch der Dianetik als naturwissenschaftlich gestütztem Therapieverfahren, das durch die Formulierung eines konkreten Gottesbildes konterkariert würde.

Was das „Menschen- und Weltbild“ im allgemeinen Sinne betrifft, so ist dies vor allem individualistisch und materialistisch einerseits, bzw. naturwissenschaftlich-positivistisch andererseits (vgl. Kap. VI, Teil A). Auch dies entspricht nicht unbedingt einem theologischen Weltbild, aber die Behauptung, dass das in der Dianetik gezeichnete individualistisch-positivistische Menschen- und Weltbild in der „abendländisch-jüdisch-christlichen Welt“ unbekannt sei, ist einer Weltsicht geschuldet, deren Überwindung das wesentlichste Merkmal der jüngeren abendländischen Zivilisation ist.

Jede Adaption der westlichen Kulturwertperspektive ist angesichts der Fülle der im Wortsinn säkularisierten Paradigmen und Anschauungsweisen in gewissem Maße notwendig christlich fundiert, ohne dass damit zugleich ausgesagt ist, dass die westlichen Gesellschaften sich durch eine besondere Religiosität im christlich-apologetischen Sinne auszeichnen würden. Besonders im Bereich traditioneller, sittlich-moralischer Wertvorstellungen sind die christlichen Wurzeln noch immer von großer Bedeutung (Becker 1992: 150). Hier aber gilt, dass sich alle im engeren Sinne moralischen Aspekte der Hubbardschen Schriften einer christlichen Sichtweise fügen; und zwar in einer Spezifik, wie sie typisch für den schon genannten „WASP-Kontext“ ist (vgl. Hubbard 1981: passim).

Freilich werden solche Kontexte nicht expliziert, aber *de facto* dominiert der protestantische Wertekanon alle moralischen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells.⁵⁴ Man sieht dies an der äußeren Gestalt der „kirchlichen“ Scientology-Zeremonien, der für diese Zere-

53 Die „achte Dynamik“ (vgl. Kap. VI, 4.) – auch Unendlichkeits- oder Gottesdynamik genannt – wird nirgendwo im Hubbardschen Gesamtwerk konkretisiert. Mit Blick auf die mutmaßliche Quelle der Hubbardschen Philosophiekennntnisse ist zu vermuten, dass sie dem „Unerkennbaren“ von Herbert Spencer entspricht – zumal sich das „Unerkennbare“ bei beiden dann in der Evolution als universalem Wirkprinzip doch enthüllt (Durant 1928: 395ff).

54 Vgl. Dericquebourg (1998: 174). Natürlich klaffen auch im innerprotestantischen Glaubensgefüge bedeutsame Risse. Und wenn Hubbard vermerkt: „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott“ (Hubbard 1976a: 245f, 247), dann erweist er sich weniger in der lutherischen Tradition des Protestantismus, als vielmehr in der Tradition der im amerikanischen Protestantismus vorherrschenden Form calvinistischer Herkunft. Umfassend dazu: Shain (1994) und Starker (1989).

monien anempfohlenen Kleidung, der Form und dem Ort der „Predigten“ (CSC-WW 1973: 30ff, SKD 1974b). Nicht weniger prägnant ist der Blick auf die 30 Faktoren, die „[A]m 23. April 1953 von L. Ron Hubbard der Menschheit zum Geschenk gemacht“ worden sind. Bei näherem Hinsehen handelt es sich hier um eine scientologische Variante der biblischen Genesis. Sowohl von der Syntax als auch vom Inhalt her, sind die Anleihen unübersehbar⁵⁵ – wobei hier freilich die klassisch göttliche Omnipotenz auf das „Leben“ und die „Betrachtungen“ übertragen ist und die „Himmel-und-Erde-Terminologie“ gegen ein physikalisch determiniertes Universum ausgetauscht wurde (Hubbard 1953a: 1ff).

Dem zutreffenden Hinweis, Hubbard habe „abfällige“ Bemerkungen über das Christentum gemacht,⁵⁶ kann entgegeng gehalten werden, dass Fundstellen mit explizit positiven Bezug zum Christentum ungleich häufiger zu finden sind – und zwar schon vor der religiosierenden Überarbeitung des scientologischen Wirklichkeitsmodells. In „*The Creation of Human Ability*“ (Hubbard 1955a) findet sich ein längeres Zitat aus dem Lukas-Evangelium als Motto vorangestellt. An anderer Stelle akklamiert Hubbard die scientologische Verwirklichung der durch Christus gesetzten Ziele: Trost, Gesundheit und Unsterblichkeit.⁵⁷ Er sieht nicht nur Jesus sondern auch Thomas von Aquin als einen „Ahnen“ der scientologischen Idee.⁵⁸ Ganz zu schweigen von den unzähligen beiläufigen oder unbedachten Erwähnungen „Gottes“ von Hubbard, die keineswegs selten sind und womit, wie zum Beispiel im scientologischen Glaubensbekenntnis, eindeutig immer ein christlicher Gott gemeint ist. So heißt es dort nach der Aufzählung der „Menschenrechte“: „Und wir glauben, dass keine Instanz außer *Gott* die Macht hat, diese Rechte vorübergehend außer Kraft zu setzen oder aufzuheben [...]“ (CSI 1994: 795; Herv. G.W.).⁵⁹

Hubbards vermeintliche Ablehnung des Christentums ist eine ubiquitär verbalisierte Ablehnung gegenüber allen in seinen Augen „nicht funktionierenden“ Philosophien und Ideologien, und das sind alle nicht

55 Faktor 1: „Am Anfang war eine Ursache [...]“; Faktor 8: „Und somit gibt es Licht“; Faktor 9: „Und somit gibt es Energie“; Faktor 10: „Und somit gibt es Leben.“ Faktor 22 Und es gibt Universen.“; Faktor 25: „So entsteht Tod.“

56 PAB 1954, No. 31, July 31, zit. nach Kent (1997a: 16). Vgl. auch Kent 1999a: 105f, 108.

57 Ability, Major 1, 1955, TB 1979, Vol. II: 152.

58 „To A Roman Catholic“, HCO B v. 19. August 1959 in TB 1979, Vol. III: 514.

59 Vgl. auch Hubbards Ansicht über die unbezweifelbare Realität eines „*supreme being*“ – welches sich kaum in Deckung zu buddhistischen Vorstellungen bringen lässt (1951b: I, 97).

naturwissenschaftlich fundierten Religions- oder Gesellschaftsentwürfe. Somit ist der Hubbardsche Vorwurf an das Christentum ein universaler Vorwurf an alle Religionen sowie an alle historischen Zivilisationsformen, weil nämlich deren Philosophien in praktischer Hinsicht versagt hätten⁶⁰: „Christianity and a million other -anities have struggled with this problem [das Problem der „Seele“ oder des „Geistes“; G.W.], and the result is a pot-pourri of answers, none of which can reconcile the problem“.⁶¹ Die nur selten konkretisierten Probleme der Weltreligionen und der historischen Zivilisationen mit der Seele oder dem Geist seien erst durch Scientology gelöst worden, weil ihr Zugang zur Seele wissenschaftlich begründet sei. Und in eben jenem positiv wissens- und nicht glaubensbasierten Zugang habe Scientology die religiösen Ziele seiner Vorgänger erreicht.⁶²

Für die genannten Aspekte gilt freilich: Jede explizite Nennung des Christentums, eines christlichen Apologeten oder eines christlichen Paradigmas entbehrt, wie auch im Falle der anderen religiösen Traditionen, einer näheren inhaltlichen Begründung, in welchem praktischen Bezug diese zum scientologischen Wirklichkeitsmodell stehen.⁶³ Alles in allem gibt es also aus soziologischer Sicht berechnete Gründe, die Verständniskategorien für den hier zu verhandelnden Gegenstand nicht ohne Not durch die Applikation religionsfixierter Rahmenbedingungen von Beginn an einzuschränken.⁶⁴ So ist – wie gesagt – der Anteil religionswissenschaftlich verwertbarer Aspekte der scientologischen Idee gegenüber der Menge methodisch irrelevanter Aspekte vergleichsweise gering. Zumal noch einmal betont sei, dass die hier aus systematischen Gründen

60 Ability, Minor 5, 1955, TB 1979, Vol. II: 212f. Zum Versagen des Buddhismus CSI 1993b: 17; zum Versagen des Taoismus ebd.: 26. Und dieses Versagen des praktischen „Verstehens“ ist nach Hubbards Ansicht auch der Grund für den Untergang der ägyptischen, der griechischen und der römischen Hochkulturen (vgl. ebd. 14, 33, 41). Vgl. dazu auch Dericquebourg (1998: 173).

61 Vgl.: „The Limitations of Homo Novis“, JoS Issue 17-G (Juni 1953) in TB 1979, Vol I: 404.

62 Ability, Major 1, 1955, TB 1979, Vol. II: 152). Es ist letztlich das E-Meter, dessen Anzeige die positive Qualität des Geistes beweist und deshalb über jeden subjektiven Einspruch erhaben ist (vgl. Hubbard 1961: 8, 30).

63 Mit der Ende der 1960er Jahre erschienenen, 44-seitigen Broschüre mit dem Titel „Scientology and the Bible“ [die Quelle lag für diese Arbeit nicht vor, vgl. aber auch Briggs u.a. 1967] wurde allerdings ein entsprechender Versuch unternommen, der nach Ansicht eines Theologen allerdings als gescheitert betrachtet wird (vgl. Hopkins 1969).

64 Freilich ist ein von Beginn an proklamierter kategorischer Ausschluss der Religionsqualität der Scientology-Organisation (wie etwa Enquete 1998: 355) nicht weniger problematisch.

zusammengeführten Aspekte im Gesamtwerk völlig verstreut sind und teilweise wortwörtlich „mit der Lupe“ gesucht werden müssen.

Überdies ist das scheinbar in allen Weltreligionen zusammengesuchte Set von Eigenschaften im scientologischen Wirklichkeitsmodell zu einer ausgesprochen zeitgenössischen Weltanschauung ausformuliert – wie schon die religionssoziologische Kategorisierung als *world-affirming-movement* nahe legt. Insofern würde besonders die Religionssoziologie von einer Dereligiosierung ihres begrifflichen Instrumentariums profitieren. Denn sie behauptet einerseits, dass Scientology ein ausgesprochen zeitgenössisches oder modernes Phänomen sei, während sie auf der anderen Seite belegt, dass das scientologische Wirklichkeitsmodell mit wesentlichen Anschauungsweisen fast aller traditionellen Religionen korrespondiert. Dann aber ließe sich auch der okzidentale Rationalismus als multireligiöses Projekt begreifen; eine Theorie, die allenfalls „politisch korrekt“ wäre, aber wohl kaum wissenschaftliche Unterstützung finden würde.

3. Scientology als moderne Religion

Obwohl in religionssoziologischer Perspektive die Frage nach der „Echtheit“ der religiösen Aspekte des scientologischen Wirklichkeitsmodells keine Rolle spielt, so ist im Rückblick zu formulieren, dass die dargelegten Aspekte in quantitativer und qualitativer Hinsicht nicht geeignet sind, das Wesen des Gegenstandes verstehend zu erfassen. Dies gilt umso mehr, wenn man ein handlungstheoretisches Forschungsinteresse zu Grunde legt. Denn dies ist, wie einleitend angemerkt, die Frage nach jenen subjektiven Wissensbeständen oder Wirklichkeitskonstruktionen, auf die hin das tatsächliche soziale Handeln stattfindet, bzw. es ist auch die Frage nach der „Eigenart der Umstände“, durch die einem bestimmten Gegenstand eine bestimmte Kulturbedeutung zuwächst (vgl. Weber 1964: 212).

Offensichtlich ist, dass der Großteil des tatsächlichen gesellschaftlichen Handelns in Bezug auf die Scientology-Konstruktion des öffentlichen Diskurses stattfindet, in dem Scientology nicht als Religion betrachtet wird – und zwar unabhängig von scientologischen Selbstdarstellungen oder religionssoziologischen Gutachten. Hier gewinnt der Gegenstand seine Kulturbedeutung, zusammengefasst, wegen seiner tatsächlichen oder mutmaßlichen „konfrontativen Stellung“ zum „gesellschaftlichen Umfeld“ (Bartels 1997: 8).

In deutlich geringerem Maße findet soziales Handeln in Bezug auf die authentische Scientology-Konstruktion statt, von der mindestens be-