

Christiane Königstedt

Frankreich und seine »Sekten«

Konfliktdynamiken zwischen Katholizismus,
Laizismus und Religionsfreiheit

Aus:

Christiane Königstedt

Frankreich und seine »Sekten«

Konfliktdynamiken zwischen Katholizismus,
Laizismus und Religionsfreiheit

Juni 2016, 282 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-3427-3

Als Folge des vermehrten Auftretens Neuer Religiöser Bewegungen seit den 1970er Jahren erreichten Frankreichs Politiker_innen 2001 eine umstrittene und in Westeuropa einzigartige Gesetzesverschärfung gegen Gruppen »manipulativen Charakters«.

Anhand bisher nicht beachteter Quellen geht Christiane Königstedt den Hintergründen der französischen »Anti-Sekten«-Gesetzgebung nach und erschließt die ineinander greifenden Aktivitäten und Argumentationen der Akteure ebenso wie die rechtlichen Rahmenbedingungen.

Die Zusammenführung verschiedener theoretischer Perspektiven und methodologischer Ansätze ermöglicht einen neuen, differenzierteren Blick auf die noch immer andauernden Konflikte, auf verschiedene Spielarten französischer Laizität sowie auf einige Kernprobleme von Religionsfreiheit in säkularen Gesellschaften.

Christiane Königstedt (Dr. phil.) forscht derzeit in Leipzig zu Religion und alternativer Spiritualität in säkularen Gesellschaften und Institutionen, Formen religiöser und spiritueller Vergemeinschaftung, Spiritualität sowie zu Konflikten zwischen »religiösen« und nichtreligiösen Weltbildern und Praktiken.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3427-3

Inhalt

1. Einleitung | 11

Religiöse Innovation und gesellschaftliche Konflikte | 11

Säkularisierung und religiöse Innovationen | 14

Fragestellung und Vorgehensweise | 28

2. Forschungsstand | 31

Die Forschung zu den Konflikten um Neue Religiöse Bewegungen | 32

Die Akteure der „Anti-Sekten“-Agenda in der Sekundärliteratur | 35

Kulturbezogene, ideengeschichtliche und andere historische Ansätze | 43

Untersuchungen der Medien und öffentlichen Diskurse | 60

Das Recht betreffende Arbeiten und Argumentationen | 64

Ertrag aus der Sekundärliteratur | 69

3. Forschungsdesign | 73

Theorie | 73

Quellen und Methoden | 85

I. DAS „ANTI-KULT“-MILIEU, DIE PARLAMENTARISCHEN DEBATTEN UND DIE JUDIKATIVE

4. Die Genese der französischen „Sektenkonflikte“ | 91

Latour und die „Neufassung des Sozialen“ | 92

Das „Anti-Sekten-Aggregat“ ab 1995 – Personen, Institutionen, Einflüsse | 95

Secte und *Anti-Secte* | 99

Auswertung: Das „Anti-Kult“-Aggregat als „themenbezogene

Interessengemeinschaft“ und als laizistische „Kämpfer für Frankreich“ | 107

5. *Les Sectes* zwischen parlamentarischen Debatten und Gesetzgebung – Ein Pejorativ und seine rechtliche Kodifizierung | 111

Praktisches Vorgehen | 113

Die Bedeutung der Kategorie *sectes* von 1995 bis 2001 | 116

Die Innerparlamentarischen Debatten –

Der Weg zur Verschärfung der rechtlichen Mittel | 130

Les sectes im Gesetz no° 2001-504 du 12 juin 2001 und den vorhergehenden Entwürfen | 140

Zusammenfassung:

Thematische Felder und die Bedeutung des Sektenbegriffs | 149

Auswertung:

Les sectes zwischen Parlament und Gesetzgebung | 155

6. Die rechtlichen Mittel in der Praxis und im Spiegel der Öffentlichkeit | 161

Die Kombination sozialer, administrativer und strafrechtlicher Regulierung | 162

Les sectes in der gerichtlichen Praxis | 171

Die „Anti-Sekten“- Gesetzgebung und die nationalen und internationalen öffentlichen Debatten | 185

II. DIE HINTERGRÜNDE DER FRANZÖSISCHEN „SEKTENKONFLIKTE“ – TIEFENANALYSE

7. *Les Sectes* und ihre Bedeutungen | 197

Untersuchungsaufbau | 197

Frames und Bedeutungen | 199

Schema | 203

8. Darstellung der Einzelergebnisse | 207

Sachbezogene Eigeninteressen von Akteuren | 207

„Sektenopfer“, verletzte Individuen und neue kulturelle Themen in Frankreich | 210

La République versus *les sectes*: Konkurrenz um den Bürger, die Möglichkeit einer Infiltrierung und „*la Question Sociale*“ | 221

Globalisierung, die USA und der internationale Kampf gegen „Sekten“ | 225

Laïcité und *les sectes* als „falsche“ Religion | 228

Die Rolle der französischen Linken und der UMP | 232

Ergebnisse des zweiten Hauptteils | 236

9. Diskussion | 241

Die „Rationalisierungen“ des Sektenproblems | 241

Gesamtauswertung | 252

10. Abschließende Bemerkungen und Ausblick | 259

Abbildungen | 263

Tabellen | 263

Quellenverzeichnis | 265

1. Einleitung

Religiöse Innovation und gesellschaftliche Konflikte

Etwa in den 1960er Jahren traten so genannte „Neue Religiöse Bewegungen“ (folgend: „NRB“) wie *Hare Krishna*, *Transzendente Meditation (TM)*, *The Family* („Die Kinder Gottes“), *Scientology*, die *Unification Church* oder auch *Heaven's Gate* weltweit, jenseits der etablierten Kirchen auf. Ihre Gemeinsamkeiten liegen, neben dem Entstehungszeitraum und dem – in der westlichen Welt – nicht-christlichen Ursprung oder dessen sehr freier Interpretation, in der relativen Neuartigkeit ihrer religiösen Ideen und der häufigen Einbeziehung fernöstlicher Elemente. Besonders dann, wenn in den überwiegend kleinen und oft stark kohäsiven Gemeinschaften exklusive Ansprüche an die Adepten geltend gemacht wurden und sie damit zu einer Konkurrenz für Familien und Ehepartnern avancierten, gerieten sie mit ihren „Gastgesellschaften“¹ in Konflikt. Vorwürfe der Manipulation und des Missbrauchs lösten zeitweilig panikartige Besorgnis in der Bevölkerung und in deren Folge, die so genannten „Sektendebatten“ mit einem Höhepunkt in den 1990er Jahren aus. Diese Panik ist in fast allen westeuropäischen Ländern gegenwärtig kaum oder nur noch punktuell zu spüren, zu gering sind die tatsächliche

1 Der Terminus „Gastgesellschaften“ ist ein unter Forschern gebräuchlicher *terminus technicus* und soll hier im Speziellen auch darauf verweisen, dass NRB in ihrer Abkehr von, vor allem religiösen, Traditionen, ihrer kulturellen „Neuheit“ vom ihrer Umgebung of als fremd wahrgenommen werden. Im Begriff inhärent ist dieses bezeichnende „Nicht-dazu-Gehören“, aber auch ihre Instabilität, ihre geringe lokale Gebundenheit und ihre globale Mobilität (die gerade eine Reaktion auf ihre Ablehnung darstellt oder missionarische Gründe hat).

Zahl der Anhänger und oft zu instabil die Gruppen selbst.² In Frankreich war jedoch Scientology noch im Jahr 2009 als „betrügerische Organisation“ von der formalen Auflösung bedroht,³ was nur unbeabsichtigt durch eine einen Monat vorher vorgenommene Änderung in der Gesetzgebung verhindert wurde. Dabei handelte es sich um das versehentliche Entfernen einer Referenz zum ersten Kapitel des „Gesetzes no. 2001-504 du 12 juin 2001, zur Verstärkung der Vorsorge und Unterdrückung sektiererischer Bewegungen, welche die Menschenrechte und Grundfreiheiten bedrohen.“ Die entfernte Referenz hätte die festgestellte Straftat mit dem Gesetz verknüpft und so die hierin vorgesehene Auslösung „sektiererischer Gruppierungen“ anwendbar gemacht. Das „Anti-Sekten“-Gesetz sieht vor, dass

»[...] jede juristische Person [...] die Aktivitäten verfolgt, welche als Ziel oder Ergebnis die Schaffung, Aufrechterhaltung oder Ausnützung eines physischen oder psychischen Zustands der Schwäche und die Unterdrückung von Personen haben, die an diesen Aktivitäten teilnehmen, aufgelöst werden [kann].«⁴

Dies bezieht sich allgemein auf Organisationen oder einzelne Personen, „welche Aktivitäten organisieren, in denen Menschen psychisch destabilisiert oder deren Labilität zum eigenen Vorteil unter Zuhilfenahme psychologischer oder physischer Druckmittel ausgenützt werden“. Scientology ist also hier nur eine von mehreren Gruppen, denen psychische Manipulation unterstellt wird. Dem Gesetz n° 2001-504, umgangssprachlich auch *la Loi About-Picard*, ging, wie in Deutschland, Mitte der 1990er Jahre eine Enquête-Kommission zur Untersuchung der potenziellen Gefährlichkeit von so genannten „Neuen Religionen“, „Jugendreligionen“ oder „Sekten“ voraus. Die deutschen Debatteure sahen zwar eine gewisse

-
- 2 Eileen Barker: Ageing in New Religions: The Varieties of Later Experiences, in: *DISKUS* 12 (2011): 1-23, S. 4 und S. 6. URL: <http://www.inform.ac/node/1571>; zuletzt eingesehen am 14.05.2013.
 - 3 Davies, Lizzy: Church of Scientology goes on trial in France, in: *The Guardian*, 25/05/2009, URL: <http://www.guardian.co.uk/world/2009/may/25/scientology-france-fraud>; zuletzt eingesehen am 14.12.2013; Négroni, Angélique: Procès: la Scientology risque la dissolution, in: *Le Figaro*, 23.05.2009 (online), URL: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2009/05/23/0101620090523AR-TFIG00622>; zuletzt eingesehen am 14.12.2013.
 - 4 „Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales.“ („About-Picard“-Gesetz), URL: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.doci dTexte=JORFTEXT000000589924&dateTex-te=&categorieLien=id>; zuletzt eingesehen am 20.04.2013.

von ihnen ausgehende Gefahr, welcher jedoch mit der Herausgabe von „Handlungsempfehlungen“ genügend Rechnung getragen sein würde.⁵ Nach diesem Beschluss beruhigten sich die Debatten in Deutschland weitestgehend und das Thema wurde nur vereinzelt und mit moderater Wirkung auf die Öffentlichkeit in Talkshows oder Dokumentationen aktualisiert.⁶ In Frankreich verliefen die Debatten fast diametral entgegengesetzt. Im entsprechenden französischen Enquête-Bericht aus dem Jahr 1995 wurden auf der Basis ungenauer und viel bemängelter Kriterien⁷ schließlich 173 religiöse und therapeutische Gruppen bestimmt, die als gefährlich einzustufen seien und weitere staatliche Handlungsinitiativen erforderten. Diesem Entschluss ging bereits seit den späten 1970er Jahren das private Engagement von Bürgern voraus, die eines ihrer Kinder mutmaßlich an oder durch eine NRB verloren hatten. Sie gründeten „Anti-Kult“-Bewegungen, informierten die Medien vehement über die ihnen wahrgenommenen Gefahren und gewannen so das Interesse auch der nicht betroffenen Teile der Bevölkerung. So oder ähnlich begannen damals nicht nur in Frankreich die öffentlichen *Cult Controversies*.⁸ Deren Dauerhaftigkeit mit dem strafrechtlich kodifizierten Resultat sind als französische Sonderentwicklung innerhalb Westeuropa anzusehen und ihre Genese mit Betonung ihrer Ursachen und Hintergründe stellen den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Studie dar. Darüber hinaus sind die Konflikte in Frankreich auch symptomatisch für einen generellen religiösen Wandel seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. In diesem Zusammenhang sind sie unter anderem Ausdruck weiterreichender aktueller Spannungen zwischen säkularen Gesellschaften und alternativen Formen von Religion, zwischen nicht-religiösen und religiösen Überzeugungen sowie Indikatoren neuer Grenzziehungen, was der hiesigen Fragestellung Relevanz über den regionalen Kontext hinaus verleiht.

-
- 5 Vgl. Hubert Seiwert: The German Enquete Commission on Sects: Political Conflicts and Compromises, in: *Social Justice Research*, Vol.12, Issue 4, 1999, S. 323-340.
- 6 Eine Beruhigung der Debatten ist auch in anderen westlichen Ländern zu verzeichnen, allerdings gibt es in einigen Bundesstaaten der USA immer wieder Razzien der Gelände und Wohnungen religiöser Gemeinschaften (siehe Stuart A. Wright/James T. Richardson: *Saints Under Siege. The Texas State Raid on the Fundamentalist Latter Day Saints*. NYU Press, 2011).
- 7 Die Autoren des Enquête-Berichts selbst gestehen Ersteres ein und stellen nach eigener Aussage eben deshalb die Liste von mutmaßlich gefährlichen Gruppierungen selbst auf Basis dieser Kriterien zusammen (Alain Gest/Jaques Guyard, 22.12.1995: *Rapport fait au nom de la commission d'enquete (1) sur les sectes* (N° 2468).
- 8 Begriff aus: James A. Beckford: *Cult Controversies. The Sociological Response to New Religious Movements*. New York. Tavisstock Publications, 1985, hier S. 249-275.

SÄKULARISIERUNG UND RELIGIÖSE INNOVATIONEN

»Religion has become adrift from its former points of anchorage but is no less potentially powerful as a result. It remains a potent cultural resource or form which may act as vehicle for change, challenge or conservation. Consequently, religion has become less predictable [...] The deregulation of religion is one of the hidden ironies of secularisation«⁹

Religiöse Neuerungen oder Sonderformen wie NRB waren in der Religionswissenschaft seit jeher auch als solche von Interesse, welches sie gegenwärtig vor allem in Bereichen der Konfrontation mit anderen Religionen sowie säkularen Gesellschaften mit den sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen teilt. Die soziologische Gründungsdiagnose „Säkularisierung“ wird zunehmend nicht als linear fortschreitender, sondern als vielschichtiger Prozess gesehen, innerhalb dessen dem Bedeutungsverlust religiöser Monopole und dem verstärkten Sich-Entbinden vieler Menschen aus den traditionellen religiösen Organisationen¹⁰ verschiedene (wenn auch nicht quantitativ kompensierende) Prozesse religiösen

9 James A. Beckford: The Politics of defining religion in secular society: From a taken-for-granted institution to a contested resource, in: Jan G. Platvoet/Ariel L. Molendijk (Hg.): *The Pragmatics of Defining Religion - Contexts, Concepts and Contests*. Leiden, Boston, Köln: BRILL, 1999, S. 23-40, hier S. 26.

10 Vgl. Detlef Pollack/Olaf Müller: *Religionsmonitor: Verstehen was verbindet – Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Bertelmann Stiftung, 2013, S. 33 ff.

Vgl. Beckford, *Defining Religion*, S. 26.

Vgl. Peter Nynäs/Mikka Lassander/Terhi Utriainen: *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2012.

Von französischen Forschern wird der „soziale Bedeutungsverlust“ in Abgrenzung zum Verlust institutioneller Macht der Kirche explizit für die 1960er Jahre festgestellt: Danielle Hervieux-Légèr: Frances Obsession with the „Sectarian Threat“, in: Phillip Charles Lucas/Thomas Robbins (Hg.): *New Religious Movements in the Twenty-First Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York: Routledge, 2004. Aus Perspektive der Psychoanalyse: Alain Ehrenberg: *Das Unbehagen an der Gesellschaft*. Suhrkamp, 2012, S. 247; siehe für ganz Europa: McCleod, Hugh: The Religious Crisis of the 1960s, in: *Journal of Modern European History*. Volume 3, Number 2/September 2005, S. 205-230.

Dieser Aspekt fand in der deutschen Forschung bis jetzt weniger Beachtung: Herrmann-Joseph Große-Kracht lenkte in seiner Rezension des Münsteraner Sammelbandes „*Umstrittene Säkularisierung*“ sein Augenmerk auf eben diesen Aspekt (Herrmann Josef

Wandels und religiöser Pluralisierung entgegen stehen.¹¹ Dies ist jedoch mitnichten ein gänzlich einvernehmliches Urteil, vielmehr variieren die Teildiagnosen innerhalb der komplexen Debatte nicht zuletzt mit dem Forschungsparadigma, der

Große-Kracht: Rezension zu Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef: Umstrittene Säkularisierung. Berlin: University Press, 2012, in: *Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik* (online), URL: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/dynasite.cfm?dsמיד=\).](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/dynasite.cfm?dsמיד=).)

- 11 Vgl. in Bezug auf „Spiritualität“, esoterische Praktiken und alternative Medizin: Detlef Pollack: *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen: Mohr-Siebeck 2009, S. 171-179; für Großbritannien Steve Bruce: Post-Secularity and Religion in Britain: An Empirical Assessment, in: *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 28, No. 3, 369-384, 2013, S. 377-380, hier S. 382 f. Die nicht erfolgende quantitative Kompensation der kirchlichen Verluste durch alternative Formen von Religion machen vor allem Pollack und Steve Bruce stark, wobei Bruce, im Bewusstsein, dass die Wahl eines engen oder weiten Religionsbegriffs große Unterschiede in den Messergebnissen bewirken kann (mit einem ähnlichen, aber anders gerichteten verzerrenden Effekt wie die unten benannte Neigung, aus ethnographischer Perspektive die Bedeutung des eigenen Feldes tendenziell größer einzuschätzen als andere), leider den Anhängern dieser Form von Religion generell die Ernsthaftigkeit ihres spirituellen Interesses abspricht und Praktiken alternativer Medizin aus nicht nachvollziehbaren Gründen ausschließt. (S. 378, 382 f.). Hierfür sehe ich keinen Grund, zumal es nicht in der Profession des Soziologen liegt, die religiöse Qualität eines Glaubens zu evaluieren und Vorstellungen von Körper und Heilung problemlos durch religiöse Weltbilder begründet werden können und in vielen Fällen hier verankert sind. (Siehe hierzu weiterführend und vertiefend z. B: Karl Hoheisel/Hans-Joachim Klimkeit: *Heil und Heilung in den Religionen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995 oder Veronica Futterknecht/Michaela Noseck-Licul/Manfred Kremser (Hg.): *Heilung in den Religionen: religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen. Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW)*, 5. Wien u. a: Lit-Verl, 2013). Aber auch Detlef Pollack, der eine sehr differenzierte Erhebung unternahm und Glaubensvorstellungen und Praktiken weitestgehend wertungsfrei behandelte, kommt jedoch nur zu etwas höheren Werten als Bruce. Insofern ist das Argument der nicht erfolgenden Kompensation gegenwärtig als valide anzusehen. Die Diagnose einer stärkeren empirischen Zunahme von vor allem Neuer Religiosität stammt häufig von Forschern, die direkt in und mit den alternativ-religiösen Feldern arbeiten (und ist in gewissem Grad durch die große Nähe zum Forschungsgegenstand beeinflusst; vgl. z. B. Nynäs et. al., Post-Secular, 2012). In der Regel basieren solche Diagnosen in dieser Richtung implizit mehr oder weniger auf einem substanziellen Religionsbegriff, insofern häufig das Selbstverständnis der Befragten Personen als „religiös“ oder spirituell übernommen wird.

Forschungsperspektive und speziellen Gegenständen.¹² Überwiegend aus den Reihen qualitativ arbeitender Forscher häufen sich Befunde, die die These über den „Ortswechsel“ von Religion und ihre Etablierung jenseits der traditionellen Institutionen, ihre Verlagerung in den Privatbereich und ihre partielle Individualisierung¹³ stützen, und deshalb das Argument ihres gänzlichen Rückgangs aufgrund der Unvereinbarkeit von „Religion“ und „Moderne“ verwerfen. In Bezug auf eine quantitative Zunahme von Religion weltweit wird von wissenschaftlicher Seite hingegen hauptsächlich mit der anwachsenden muslimischen Gemeinschaft¹⁴ und den steigenden Anhängerzahlen charismatischer und evangelikaler christlicher Bewegungen argumentiert. Eine spürbare religiöse Diversifizierung in Europa wird hauptsächlich mit Blick auf globale Migrationsbewegungen konstatiert, aber auch neue Formen von Religiosität jenseits der Kirchen werden in diesem Zusammenhang zunehmend mit einbezogen.

In erster Linie dort, wo durch Diversifizierungsprozesse Konflikte entstehen oder Religionsgemeinschaften öffentlich agieren, wird die Präsenz von „Religion(en)“ und ihrer Pluralität sichtbar. In Frankreich war dies, neben der großen muslimischen Minderheit, auch bei den meist angefeindeten Neuen Religiösen Bewegungen der Fall. Unter ihnen werden hier, der Einfachheit halber, wenn nicht weitergehend spezifiziert, neben Scientology, die Raëlianer, Mandarom auch individualisierte Formen von Religion, Spiritualität und religiöser Praxis (gemeint sind moderne Formen von Esoterik, Schriften und Praktiken des „New Age“ sowie alternative Therapien) subsumiert, zumal beide Varianten neuer Religiosität die Aufmerksamkeit der „Sekten“-Gegner auf sich zogen.¹⁵ Die letztgenannten, individualisierten Formen von Religion, wurden in Deutschland mit dem „New Age“

12 Vgl. James A. Beckford: *Social Theory and Religion*. Cambridge University Press, 2006, S. 30-72.

13 Vgl. Thomas Luckmann: *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991; Phillip S. Gorski, The Return of the Repressed: Religion and the Political Unconscious of Historical Sociology, in: Julia Adams/Elisabeth S. Clemens/Shola Orloff (Hg.): *Re-making Modernity – Politics, History, and Sociology*. Duke University Press, 2005; siehe auch Hervieux-Légèr, *Obsession*, 2004.

14 Ronald Inglehart/Pippa Norris: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press, 2004.

15 Sie werden, wenn der gesamte Komplex religiöser Formen gemeint ist, hier möglichst allgemein als „Alternative Religion(en)“ bezeichnet, da sie derzeit nicht mehr „neu“, sind aber dennoch signifikante Unterschiede in der Organisationsform zu traditionellen Kirchen aufweisen.

Anfang der 1980er Jahre vermehrt sichtbar¹⁶ und wurden soziologisch vor allem innerhalb der genannten Teildiskussion der Säkularisierungsdebatte über den „Formwandel und den Ortswechsel von Religion“¹⁷ thematisiert. Bei den NRB der 1969er/1970er Jahre handelte es sich anfangs vorwiegend um charismatisch geführte Gruppen mit starker interner Kohäsion, die soziologisch an sich und bezüglich ihres Verhältnisses zur ihren Gastgesellschaften vielfach wissenschaftlich untersucht wurden.¹⁸ Etwa seit dem Jahr 2000 nimmt die allgemeine Aufmerksamkeit für die Gruppen, mit wenigen Ausnahmen, in Westeuropa ab. Stattdessen sind die schwach institutionalisierten und individualisierten Formen von „Religion“ und „Spiritualität“ werden z. B. durch den Eingang des Begriffs „Spiritualität“ in die Mediendiskurse öffentlich stärker präsent.¹⁹ 20 Jahre nach der deutschen Erstveröffentlichung von Thomas Luckmanns Arbeit „*Die Unsichtbare Religion*“,²⁰ welche diese Formen erstmalig theoretisch erfasste und den kirchensoziologischen Befunden gegenüber stellte, werden geraten diese wieder in den Fokus der

16 Christoph Bochinger: *New Age und moderne Religion*. Kaiser, 1995; siehe auch: Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*. SUNY Press, 1996; speziell für Frankreich: Françoise Champion: Les Sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique, in: *Archives des sciences sociales des religions*. N. 67/1, 1989, S. 155-169 und Valerie Rocchi: Du Nouvel Âge aux réseaux psychomystiques – From the „New Age“ to psycho-mystical networks, in: *Ethnologie française* 30, no. 4, 2000, S. 583-590 und Rocchi: Des Nouvelles Formes Du Religieux? Entre Quête De Bien-être Et Logique Protestataire: Le Cas Des Groupes Post-Nouvel-Age En France, in: *Social Compass* 50, no. 2 (Juni 1) 2003, S. 175-189.

17 Beckford, *Social Theory*, 2006.

18 V. a. in den Arbeiten von: Barker, Beckford, Richardson, Seiwert, Wilson, Bromley; siehe z. B. Lorne L. Dawson: *Cults and New Religious Movements. A Reader*. New York: Blackwell, 2003.

19 Jeremy Carrette and Richard King: *Selling Spirituality. The silent takeover of Religion*. Routledge, 2005, weiter auch: Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/M: Campus Verlag, 2009; Collin Campbell: The Cult, the Cultic Milieu and Secularization, in: *Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5, 1972, S. 119-136. Speziell zum Wandel des alternativ-religiösen Feldes in Frankreich: Christiane Königstedt.: Self-Dissolving Enemies – Die Dynamiken des alternativ-religiösen Feldes und die säkularistische Regulierungspraxis, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR)* 2015; 23 (1), De Gruyter, S. 159-187.

20 Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991.

Forschung werden als „Spiritualität“,²¹ „Populäre Religion“,²² „Western Esotericism“²³ oder „New Esotericism“ divergent konzeptualisiert.²⁴

Ob es sich hierbei um eine dezidiert neue Entwicklung handelt oder diese lediglich dem schwindenden Einfluss der etablierten Kirchen zuzuschreiben ist, wird nicht einheitlich bewertet. In seinem Aufsatz „*The Return of the Repressed*“²⁵ vergleicht Phillip Gorski das gegenwärtige religiöse Feld mit dem religiösen Pluralismus des antiken Roms. Diesem Argument liegt nicht die These der „Postsäkularität“ zugrunde, sondern es wird vielmehr wie in den Studien zum „Western Esotericism“ von einem durchgehenden Vorhandensein religiöser Pluralität und im Falle Gorskis von deren zeitweiliger Unterdrückung durch dominante religiöse Traditionen wie dem Christentum ausgegangen. Wie er und andere empirisch zeigen können, gab es durchgehend Religionen in subkulturellen sozialen Räumen. Dennoch kann die Frage, als wie „neu“ das Auftreten von Neuen religiösen Bewegungen seit den 1960ern in Bezug auf die historische *longue durée* zu bewerten ist, hier nicht erschöpfend diskutiert werden, weil dies nicht zuletzt von der definitorischen Enge oder Weite der Fassung des Gegenstandes abhängt.

Unter dem Aspekt der „öffentlichen Sichtbarkeit“ und „öffentliche religiöse Akteure“ wird Religion verstärkt vor allem seit dem 11. September 2001 behandelt, als besonders mutmaßlich radikale Formen des Islam in die Aufmerksamkeit von Medien und Öffentlichkeit gerieten. Mit und nach Habermas wurde das Thema der aktuellen politischen Partizipation von Religionsgemeinschaften als Forschungsgegenstand von Religionswissenschaft, Religionssoziologie und der Kulturwissenschaften unter den Stichworten „Postsäkularität“ (Habermas) oder „Entprivatisierung von Religion“ im Sinne ihrer erhöhten Sichtbarkeit (Casanova²⁶) aufgegriffen.

Jenseits der Fragen nach der quantitativen Dimension von Religiosität und Religionszugehörigkeit und ob „Religion“ verschwindet und die Säkularisierung zunimmt, gewannen auf wissenschaftlicher Ebene die Fragen, ob sie je verschwunden war²⁷ und zurückkehrt oder in ihrer Diversität ganz neu entsteht und wenn ja,

21 Z. B. Paul Heelas/Linda Woodhead: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. New York, Oxford: Blackwell 2005; Knoblauch, *Populäre*, 2009.

22 Knoblauch, *Populäre*, 2009.

23 Hanegraaff, *New Age*, 1995.

24 Kocku von Stuckrad: *Was ist Esoterik?* C.H. Beck, 2004.

25 Gorski, *Repressed*, 2005.

26 José Casanova, *Public religions in the modern world*. CUP, 1994; Gorski, *Repressed*, 2005.

27 Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991; Gorski, *Repressed*, 2005.

an welchem Ort,²⁸ in welchen Formen²⁹ und mit welchem gesellschaftlichen Einfluss³⁰ an Zentralität. Thematisch hinzukommen der Umgang mit Religion innerhalb öffentlicher Diskurse, *power relations*, die Füllung und Verwendung der Kategorie „Religion“ wie mit dem, was unter dieser Kategorie mit welchen Konnotationen wahrgenommen wird, umgegangen wird.³¹

Ohne sich in den Feinheiten der Debatte an dieser Stelle fest positionieren zu müssen, ist festzuhalten, dass Vertreter postsäkularer Positionen wie Jürgen Habermas sich im Gegensatz zu Positionen wie derjenigen Phillip Gorskis dadurch auszeichnen, dass sie an der Säkularisierungsthese festhalten und lediglich die Annahme der linearen Abnahme von „Religion“ ein Stück weit aufgegeben, in die sie die aktuelle empirische Messbarkeit und erhöhte Sichtbarkeit von „Religion“ zu integrieren versuchen. „Post-Säkularität“ bezeichnet hier eine Zäsur zur „Säkularisierung“ und bestätigt damit indirekt die zeitweise Existenz einer „säkularisierten Zeit“ im Sinne ihrer Verfechter, während die neue Sichtbarkeit von Religion konzeptualisiert werden kann, ohne die „Säkularisierungsthese“ ganz widerrufen zu müssen.

Die vorliegende Studie bewegt sich mit der Wahl des Fokus auf NRB an der Schnittstelle von Religion und Spiritualität jenseits der Kirchen, also ihrer empirisch wahrnehmbaren Diversifizierung im Sinne eines Ortswechsels. Sie bezieht sich ebenso auf das Entstehen neuer Formen von Religion, wie auf den Bereich

28 Zum Beispiel Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991; Kim Knott: *The Location of Religion*. Equinox, 2005.

29 Siehe zur These des Formwandel respektive der Innerweltlichkeit von Religion in der Moderne in den letzten Jahren besonders Thomas Luckmann: Schrumpfende Transendenzen, expandierende Religion, in: ders. (Hg.): *Wissen und Gesellschaft ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2002, S. 139-154; Gorski, *Repressed*, 2005.

30 Siehe hier vor allem Nynäs et al, *Post-Secular*, 2012.

31 Siehe Russel. McCutcheon: ‚They Licked the Platter Clean‘: On the co-dependency of the Religious and the Secular, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 19, 2007, S. 173-199; siehe Teemu Taira: Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca, in: *Journal of Contemporary Religion* 25, no. 3, 2010, S. 379 ff. Die analytische Bedeutung des in allen (öffentlichen wie wissenschaftlichen) Diskursen präsenten konzeptionellen und in der Praxis manifestierten Gegensatzpaares „religiös“ – „säkular“ ist seit dem Gewahrwerden der wissenschaftlichen Nichthaltbarkeit einer radikalen Säkularisierungsthese auf keiner Ebene mehr zu unterschätzen; siehe dazu kritisch: Christoph Kleine: Zur Universalität der Unterscheidung religiös–säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung, in: Stausberg, Michael (Hg.): *Religionswissenschaft*. Berlin [u. a.]: De Gruyter, 2012, S. 65-80.

ihrer öffentlichen Wahrnehmung und die Debatten über sie. Diese werden in Bezug auf die „Sekten“ in Frankreich besonders als Debatten über „illegitime“ und „gefährliche“ Religion geführt und reichen, insofern sie in der Praxis in einer dezidiert säkular-rechtlichen Regulierung entsprechender Gruppen und Organisationen münden, weit über die öffentlichen und politischen Diskussionen hinaus.

Das Konfliktpotenzial zwischen alternativen Formen von Religion, atheistisch-rationalistischen Bewegungen und säkularen Staaten

Eine wichtige Hypothese hinter dieser Studie erwartet hinter Konflikten um NRB in Frankreich generelle Wertkonflikte und eine Herausforderung des gesellschaftlichen Konsenses. Damit wird der Anspruch nominell säkular-demokratischer Staaten, in religiösen Angelegenheiten neutral zu sein und sich qualitativer Bewertungen religiöser Vorstellungen und Praktiken zu enthalten, infrage gestellt. José Casanova führt in diesem Zusammenhang als ein Pfad der Legitimation säkularer Weltbilder *the naturalization of the secular*, das fast unbemerkte Avancieren säkularer Weltbilder zum *status quo* der Weltdeutung an: auf der Objektebene (von den beteiligten Akteuren) werde „säkular“ und seine jeweiligen semantischen Entsprechungen) als Counterpart von „religiös“, beziehungsweise, als die „Realität“ bestimmt, die bleibt, wenn „Religion“ im Sinne einer Täuschung, verschwunden ist. So werden entsprechende nicht-religiöse Weltbilder, trotz ihrer Divergenz und Normativität – auch in der im eigenen Selbstverständnis „säkularen“ Religions- und Sozialforschung – im selben Zug für „neutral“ und „wahr“ gehalten und religiöse Positionen *per se* tendenziell abgewertet. Dies stellt einen „blinden Fleck“ in der säkularen Selbstbetrachtung dar, welcher zunehmend angesprochen wird und in die Forschung mit einbezogen werden muss, wozu nicht zuletzt hiermit angeregt werden soll.³²

„Säkularität“ und „säkular“ werden dementsprechend als Abstrakta, welche viele Bedeutungen einschließen können, verstanden und analytisch zunächst negativ im Sinne von „nicht-religiös“ definiert.³³ In den Quellen kann dies unter anderem anhand des explizierten Selbstverständnisses der Sprecher wie im französischen Fall oder anhand der Abwesenheit expliziter religiöser Semantiken und

32 Siehe und vgl. José Casanova: *The Secular, Secularizations, Secularisms*, in: Craig Calhoun/Mark Juergensmeyer/Jonathan van Antwerpen (Hg.): *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011, S. 54-74, hier S. 55 ff.

33 Vgl. McCutcheon, *platter*, 2007, S. 173-199.

Bekenntnisse festgestellt werden.³⁴ Positive Füllungen des Begriffs in konkreten Fällen müssen generell für sich behandelt werden, so dass „Säkularität“ als Substantiv hier keine analytische Verwendung über das eben Gesagte hinaus findet, zumal genau der auf Objektebene implizit damit verbundene Anspruch säkularer Neutralität vieler Staaten hier in Frage gestellt wird. Die Verwendung von „säkular“ hingegen bezieht sich auf das Selbstverständnis der jeweils so bezeichneten Akteure. In Frankreich gibt es eigens die Bezeichnung „Laizität“ als Gegensatz zu „Religion“, welche auch Neutralität impliziert, darüber hinaus jedoch positiv definiert ist und insgesamt eher als Sammelbecken verschiedener nominell nicht-religiöser (und teilweise auch anti-religiöser) Meinungen und Agenden aufzufassen ist.³⁵ Unter „Säkularismus“ (für Frankreich: „Laizismus“) wird dementsprechend ein explizit ideologisches und tendenziell anti-religiöses Programm verstanden.

In der Praxis zeigt sich der besagte Anspruch säkularer Staaten, sich in religiösen Angelegenheiten neutral zu verhalten und höchstens integrierende und vermittelnde Aufgaben zu übernehmen, vor allem im Umgang mit älteren religiösen Traditionen und ihren lokalen Migrationsgemeinden. Diese Rolle wird scheinbar *in absentia* der früheren sozialen Autorität der traditionellen Religionen eingenommen, ist also Resultat in der von James Beckford konstatierten „Deregulierung des religiösen Feldes“.³⁶ Genauer: müsste in dieser Form eingenommen werden, denn *idealiter* gedacht wäre dies eine Situation, in der ein *anything goes* post-moderner Beliebigkeit gelten und alle Religionen gleich behandelt werden könnten. *Realiter* müssen die Beziehungen zwischen Staat und Religionen und die Grenzen von „religiös“ und „säkular“ jedoch immer wieder ausgehandelt werden. Das dennoch inhärente Konfliktpotenzial kristallisierte sich jedoch zum Beispiel jüngst an der deutschen Beschneidungsdebatte: letztendlich stellte sich hier auf juristischer Ebene die Frage nach der Gewichtung von Werten, das heißt danach,

34 Vgl. in Bezug auf die Unterscheidung „religiöse“ und „säkulare“ Semantik Christiane Königstedt: *Religio-spiritual strategies of self-help and empowerment in everyday life. Selected cases of spirituality in Germany*, in: Ahlbeck, Tore and Dahla, Björn: *Post-Secular Religious Practices*. Donnerska Institutet, 2012, hier S. 192 f.

35 Siehe ausführlich in Kap 2, vgl. Véronique Altglas: *Laïcité is what Laïcité does. Rethinking the French Cult Controversy*, in: *Current Sociology*, Vol. 58(3), 2010, S. 489-510.

36 James A. Beckford/James T. Richardson: *Religion and Regulation*, in: Demerath, Jay and Beckford, James A. (Hg): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage Publications, 2007, S. 397-419. Die Varianten von „säkularer Verfasstheit“ sind extrem vielfältig und reichen z. B. von besagter Erklärung in Frankreich bis zum liberaleren System in den USA (vgl. Beckford, *Politics*, 1999; vgl. Beckford/Richardson, *Religion and Regulation*, 2007, S. 403 f.).

welche als die höheren gelten sollten, die Freiheit der Religionsausübung oder die der Unversehrtheit des Kindes.³⁷ Im Fall der „Sektenkinder von Lonnerstadt“³⁸ wurde aufgrund „fragwürdiger Erziehungsmethoden“, vor allem jedoch wegen eines internen Verbotes, medizinische Behandlungen in Anspruch zu nehmen, den Anhängern einer kleinen religiösen Gruppe das Sorgerecht für ihre Kinder entzogen. Diese das „Kindeswohl“ betreffenden Beispiele illustrieren, inwiefern Regierungen und Rechtssysteme auf Werten basieren, die gegebenenfalls in Konflikt mit denen religiöser Gemeinschaften und deren Weltbildern geraten können.

Darüber hinaus ist ein wertender Umgang mit nicht-traditioneller „Religion“ an sich in Westeuropa natürlich nichts Neues, wenn auch eher durch das gegenteilige Vorzeichen motiviert: so war und ist durch die staatliche Privilegierung der traditionellen Kirchen in Deutschland trotz deren Autoritätsverlust ein „freier Markt der Religionen“ wie in den USA faktisch nicht gegeben. Und auch dort herrscht keine reine Nachfragelogik: einleitend bereits gesagt, traten negative Reaktionen auf nicht-traditionelle Religionen seit den 1970er Jahren international und bezeichnenderweise auch in den USA auf, reichten in ihrer auf regulierenden Folgen jedoch nicht an Frankreich heran. Nach Beckford und Richardson rangiert Letztgenanntes sogar auf einer Ebene mit Russland, Saudi Arabien, dem Iran und China,³⁹ ein Vergleich der insofern nicht als uneingeschränkt passend erscheint, da in Frankreich nur wenige Verurteilungen ausgesprochen werden und strafrechtliche Maßnahmen generell weniger drakonisch ausfallen dürften als in den anderen genannten Ländern. Allerdings traf man in Frankreich vergleichsweise drastische Entscheidungen in Bezug auf alternative Formen von Religion, was in hier in Kapitel 6 detailliert geschildert werden wird. Wird auch im Rahmen der französischen Verfassung vor dem Hintergrund des Prinzips der „Religionsfreiheit“, „Religion“ der Privatsphäre zu- und den öffentlichen republikanischen Wertmaßstäben prinzipiell untergeordnet, ihre freie Ausübung aber garantiert, gibt es doch zusätzlich die besagte Kategorie der „Sekte“, einer kriminellen religiösen, beziehungsweise, „pseudo-religiösen“, Organisation. Zwischen 173 bis 186⁴⁰ allgemein als „Sekten“ bezeichneten alternativen Formen von Religion wurde und wird auf

37 Spiegel-Online (28.06.2012): *Religionsfreiheit: Westerwelle kritisiert Urteil gegen Beschneidungen*, URL: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/koelner-beschneidungsur-teil-loest-debatte-aus-a841550.html>; zuletzt eingesehen am 11.11.2013.

38 Nordbayern.de (08.07.2013): *Sektenkinder Lonnerstadt: Eltern verlieren Sorgerecht*; URL: <http://www.nordbayern.de/region/hochstadt/sektenkinder-lonnerstadt-eltern-verlieren-sorgerecht1.3018804>; zuletzt eingesehen am 11.11.2013.

39 Beckford/Richardson, *Religion and Regulation*, 2007, S. 412.

40 Nach 1995 werden sukzessive weitere Gruppen, die gefährlich seien, genannt.

diese Weise nicht nur die religiöse Qualität mehr oder weniger abgesprochen, sondern sie werden staatlich subventioniert bekämpft. Es ist zudem einzigartig in Europa, dass neben verschiedenen zivilgesellschaftlichen Strategien der Ausgrenzung wie dem Ausschluss von öffentlichen Veranstaltungen, der Diffamierung in den Medien, Behinderungen bei der Ausübung ihrer religiösen Praxis, ein demokratischer Staat explizit unter Berufung auf säkulare Werte und Normen „zum Schutz von Gesellschaft und Bevölkerung“ auf nicht-traditionelle Formen von Religion mit rechtlichen Neuerungen reagierte.⁴¹

Insofern ist das Thema auch in das von Beckford und Richardson neu ausgemachte Teilthema gegenwärtiger säkular-religiöser Konflikte und der säkularen Regulierung bestimmter Formen von Religion jenseits des Islam⁴² eingebettet. Feindselige Reaktionen auf alternative Religion von säkular-staatlicher Seite können einerseits als Indiz für eine kulturelle Dynamik im Sinne der tatsächlichen quantitativen Zunahme neuer Religionen und der Infragestellung säkularer Weltbilder, respektive als Argument für die zunehmende gesellschaftliche „Sichtbarkeit“ beziehungsweise „Spürbarkeit“⁴³ ersterer interpretiert werden. Andererseits ist diese Verbindung nicht eindeutig, zumal die repressiven Reaktionen gegen alles Abweichende oft durch eine ideologische Radikalisierung bestimmter Regierungen oder relevanter *pressure groups* verursacht sind. Diese Erklärungsmodelle schließen sich – und andere – in keiner Weise aus, sondern können genauso in Wechselwirkung zueinander stehen. Eine Auseinandersetzung mit diesem wenig erforschten Feld der Berührungspunkte zwischen säkularen Regierungen, Gesellschaften und Weltanschauungen und dem alternativ-religiösen Feld ist also gegenwärtig notwendig und weiterführend zumal ähnliche Spannungen wie in Frankreich nicht nur in mehreren Ländern auftreten⁴⁴ und deren systematische Erschließung Aufschluss über beides – „Religion“ und säkulare Gesellschaften und ihr Verhältnis zueinander – zu geben vermag. Die hier unternommene qualitative und systematische Untersuchung der skizzierten Konstellation in Frankreich leistet dabei auch einen Beitrag zur Analyse der Facetten des gegenwärtigen praktischen Umgangs säkular-demokratischer Regierungen mit als „illegitim“ eingestuftem Religionen und den vorhergehenden Klassifizierungsprozessen sowie zu den Wandlungen in religiös-säkularen Aushandlungsprozessen leisten. Hierdurch sollen nicht zuletzt nominell säkulare Werte und Wertungen sowie Prozesse der Zuschreibung von Abweichung bewusst gemacht werden, die zwar unter der Flagge des europäischen Ideals der Wertfreiheit gegenüber „Religion“ geschehen mögen,

41 Vgl. Beckford/Richardson, *Religion and Regulation*, 2007, S. 412 f.

42 S. 397-419.

43 Vgl. S. 419 ff.

44 S. 412.

jedoch durch ideologische Standpunkte, unbewusste Vorannahmen und einseitige Information mitgeprägt sein können und besser reflektiert werden müssen.

Provozierte Konflikte durch religiöse „Abweichung“?

Warum ging „man“, beziehungsweise, eine sich durchsetzende Gruppe von Personen, gerade in Frankreich so radikal gegen Neue Religiöse Bewegungen vor? Und wie war es möglich, dass hier vor dem Hintergrund des verfassungsrechtlich kodifizierten Prinzips der Religionsfreiheit vielleicht eine innerhalb der Zivilgesellschaft entstandene „Sekten“-Panik gesetzlich kodifiziert werden konnte? Wodurch entstanden also diese, massiv zu nennenden, Konflikte?

Bevor die zentrale Fragestellung anhand der vorliegenden Quellen eingehend untersucht wird, stellt sich mit Blick auf die kleinen, neuen Religionsgemeinschaften durchaus gerechtfertigt die Frage, in welcher Hinsicht diese provozierend gewirkt haben könnten. Doch bereits eine erste Sichtung des Materials zeigt einen Gefahrendiskurs auf, der, angesichts der quantitativ kaum relevanten Anzahl der Anhänger von „Sekten“ und damit einhergehend, der Unwahrscheinlichkeit empirischer Begegnungen zwischen ihnen und dem größten Teil der Bevölkerung, auf die Wichtigkeit von Multiplikatoren gegenüber der Öffentlichkeit und hiermit einher gehende Verzerrungen und Überhöhungen hindeutet. Dennoch sind vorab einige systematische Überlegungen zu tatsächlicher „Abweichung“ sinnvoll, anhand derer im Folgenden verschiedene Fronten der Konflikte gegeneinander abgegrenzt werden können. Als erster Idealtypus auf der wissenschaftlichen Metaebene (von nicht-beteiligten Akteuren objektiv erkennbar) zu nennen wäre die „*bewusste, trotz Sanktion beibehaltene Abweichung*“,⁴⁵ die nicht selten eine Kritik an den gegebenen Umständen beinhaltet. Dadurch kann diese leicht als Bedrohung der bestehenden Ordnung wahrgenommen werden und wird von den gegebenenfalls hierzu Befähigten sanktioniert und zu unterdrücken versucht. Beispiele hierfür sind die meisten Protestbewegungen. Dem gegenüber steht, ebenfalls idealtypisch, die „*nicht-intendierte Abweichung*“, durch Ethnizität und abweichendes Erscheinungsbild und Gewohnheiten, Fremdheit, im Sinne einer Unvertrautheit

45 Siehe: Thomas Hase: *Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des innerprotestantischen Nonkonformismus*. Universität Leipzig: Habil.-Schr, 2006, S. 307-315.

mit den regionalen Gepflogenheiten, allgemein⁴⁶ aber auch akute materielle Bedürftigkeit, die verhindert zum Beispiel Kleidungs- und Aufenthaltsnormen zu entsprechen. In Bezug auf (nicht nur) „Religion“, muss hier auch eine kognitive Dimension berücksichtigt werden. Abweichung kann, ohne explizit normativ zu sein, infolge einer anderen Wahrnehmung von Welt und einem daraus resultierendem Weltbild, abweichendes Handeln oder Verhalten verursachen.⁴⁷ Karl-Heinz Bohrer greift die nicht-intendierte Andersartigkeit auf und unterscheidet den bewussten, singulären Abweichler (den „Nonkonformisten“) vom „einfachen“ Außenseiter durch die den Sprecher überschreitende Gültigkeit der Argumentation:

»[...] dass der Außenseiter erst dann nonkonformistisch wird, wenn er sein Außenseitertum, seine Abweichung von der konformen Meinung begründet. Und zwar nicht nur als Ausdruck seines psychologisch-kognitiven Andersseins, sondern als ein Argument, das auf Dauer nicht nur für den Sprecher gilt.[...].«⁴⁸

46 Eine klassische Abhandlung hierzu stellt Georg Simmels „Exkurs über den Fremden“ dar, in: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.764-771.

47 Schon Max Weber stellte unterschiedliche Typen von Religiosität in Zusammenhang mit verschiedenen Ständelagen heraus (nach dem der Bauernstand zu einem eher magischen Weltbild tendieren würde, welches seiner naturnahen Lebenswelt besser entspräche als zum Beispiel die transzendente christliche Vision, welche im Adel mehr Anklang gefunden habe) denen entsprechend Gruppen oder Individuen mit bestimmten, sozio-strukturell bedingten Erfahrungshorizonten abweichende Weltbilder – und hiervon informierte Handlungsweisen – entwickelten. Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I. 1-9. Aufl., Nachdruck der Erstauflage 1920. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988, S. 571 ff.

48 Bohrer, Karl Heinz: Der Mut zur Wahrheit: Hamlet, in: *Sag die Wahrheit! Warum jeder ein Nonkonformist sein will, aber nur wenige es sind.* *Merkur*, Sonderheft 14. 09.10.2011.

Doch liegen das psychologisch-kognitive Anderssein, die Rechtfertigung mit dem Nichtintendiertseins der Abweichung und das bewusste Argument für die Richtigkeit des eigenen Andersseins dicht beieinander. Stößt das nicht-intendierte Anderssein, wenn es sich äußert, an soziale Grenzen und auf Sanktion, wird es, wenn es als Ursache für die Sanktion offensichtlich ist, dadurch bewusst. Wird nun dieses Handeln nicht als Reflex auf die Sanktion direkt unterlassen und gerechtfertigt, muss das eigene Weltbild gegen das andere abgewogen und zwischen Modifikation, Anpassung oder Beibehalten der abweichenden Haltung trotz Sanktion entschieden werden. Eine Entscheidung zu Letzterem muss das Ignorieren (nach außen) oder Ertragen von Sanktion normativ (nach innen) legitimieren und dafür argumentieren. So kann sich, muss sich jedoch

Die Diagnose „Abweichung“, intendiert oder nicht, ist hier auf der Metaebene als unbedingt wertfrei verstanden, und ihre Bewertung den Akteuren der Objektebene, dem Forscher wenn, dann in einem explizit gekennzeichneten Kommentar, überlassen. Abweichung muss immer relational verstanden werden, insofern sie einen vorhergehenden Vergleich erfordert (Abweichung von „was“). Auf der Objektebene geht diese Diagnose in den meisten Fällen von denen aus, die den *status quo*, die bestehende Ordnung oder den einflussreicheren Entwurf einer solchen tragen und deren Durchsetzung und die Unterdrückung der Abweichler realisieren können. Das Arrangement „bestehenden Ordnung“ ist allerdings variabel, insofern, zum Beispiel in Demokratien, von konkurrierenden Parteien *idealiter* keine die absolute Oberhand gewinnen, sondern sich nur punktuell in Bezug auf bestimmte Themen, Entscheidungen und Agenden durchsetzen kann. Die Konstellation ist die konkurrierender *pressure groups* oder Interessengruppen, von denen innerhalb einer von allgemeiner Akzeptanz getragenen Ordnung keine die absolute Dominanz erreichen kann. Die übergeordneten, regulierenden Strukturen beruhen auf Prinzipien und institutionalisierten Abläufen und werden von den Mitgliedern der Gemeinschaft in einem gewissen Rahmen mitgestaltet wird. Als sanktionierende Instanz gibt es hier Gerichte und die Durchsetzung einer Forderung oder Agenda kann in Bezug auf ein Thema Zuwiderhandlungen staatlich sanktionsfähig machen. Beispiele hierfür sind aktuelle Debatten und nachmittägliche Yoga-Klassen in Schulen in den USA, im Hinblick auf die darüber gestritten wird, ob dies der religiösen Neutralität öffentlicher Einrichtungen widerspreche, die Kreationismus-Debatte, das Tragen religiöser Symbole in der Öffentlichkeit in Frankreich sowie verschiedene Streitigkeiten um die Anerkennung bestimmter Gruppen als religiöse Gemeinschaften auch in anderen Ländern. „*Zu sanktionierende Abweichung*“ bedeutet hier den Verstoß gegen rechtliche Bestimmungen. In diesem Zusammenhang ist eine holistische Stigmatisierung als „religiöse Abweichler“ von Seiten des Staates nur dann möglich, wenn Zuwiderhandlungen als Verstoß gegen demokratische Prinzipien, also gegen die bestehende Ordnung, in der sich die aushandelnden Parteien bewegen, bewertet werden oder diese an sich öffentlich kritisiert wird.

Jenseits tatsächlich feststellbarer Abweichungen, wird die politische Relevanz der Zuschreibung von „bewusster Abweichung“ und „Devianz“ im Sinne zu sanktionierender, politischer Opposition, deutlich:⁴⁹ auf der Objektebene ist es beinahe

nicht, kognitive Divergenz im Falle der Konfrontation leicht in normative Divergenz umwandeln, empirisch nur zeitlich rückwirkend durch sich wiederholenden Konflikte erkennbar.

49 Oft wird Gruppen mit gemeinsamen ideologisch-religiösen Hintergrund, sowie Einzelpersonen, die diesen zugerechnet werden, eher absichtsvolle Abweichung unterstellt als

irrelevant, inwiefern der Vorwurf von Devianz tatsächlich intersubjektiv nachvollziehbar zutreffend ist. Hier geht es um Bewertungs- und Klassifizierungsprozesse durch Akteure innerhalb des Feldes, welche die als abweichend empfundene Gruppe so bezeichnen und damit häufig stigmatisieren.⁵⁰ Hierfür wird hier die Bezeichnung der „auf Objektebene zugeschriebenen, bewussten Abweichung“ eingeführt. Denn selbst eine tatsächlich bestehende Abweichung muss, um einen Konflikt zu provozieren, durch eine soziale Entität, die diese sanktionieren könnte und die definiert, was abweichend, gefährlich oder ungefährlich ist und Verhalten und Handlungen entsprechend bewertet, wahrgenommen und kommuniziert werden. Auch „bewusstes abweichendes Verhalten“ ist aus dieser Perspektive „[.../ ein solches, das Andere so definieren“.⁵¹ Für dessen Bewertung ist zwar nicht determinierend, aber auch nicht unerheblich, ob der Abweichung Absicht oder Nichtintendiertheit, das entsprechende subversive Potential oder mangelnder Anpassungswille zugeschrieben wird, da hiervon ausgehend unter Umständen auf Objektebene prognostiziert wird, ob Durchsetzungsversuche und eine weitere Gefährdung der bestehenden Ordnung zu erwarten sind. Bewertungen der letzteren Art können jedoch auch aus Gewohnheit oder politisch-strategischen Gründen („Sündenbockfunktion“) verwendet werden sowie, wie von Goode und Ben-Yehuda 2009 auf der *grassroot*-Ebene für die *Moral Panics* beschrieben, den Charakter von Gerüchten annehmen und dennoch für die Betroffenen reale Konsequenzen haben.⁵² Ablehnung und gegebenenfalls folgende Stigmatisierung und Bestrafung kann schlicht auf nicht-intendierten Irritationen („es“ sieht anders aus, benimmt sich nicht erwartungsgemäß) beruhen, ohne vollständig explizit legitimiert zu werden. Einige für eine Mehrheit plausible Gründe – konstruiert oder

Einzel Tätern, die eher als exzentrisch, geistig krank oder als kriminelles Subjekt eingeordnet werden, wie z. B. jüngst der Fall Anders Breiviks zeigte: trotz dessen massiven Beteuerungen, ein Überzeugungstäter in Bezug auf die Morde an 69 Menschen zu sein, wurde hartnäckig dessen geistige Gesundheit überprüft – während ein ähnlich handelnder muslimischen Glaubens vor allem auch als religiös motivierter Überzeugungstäter behandelt worden wäre.

50 Diese Perspektive ist die klassische Neuerung, die der „Labeling Approach“ Ende der 1960er in die Devianz-Forschung brachte. Dieser weise leider insgesamt noch zu wenig Theorie-Bildung auf, so dass sich nur einige Konzepte gewinnbringend anwendbar seien (Siegfried Lamnek: *Theorien abweichenden Verhaltens: Eine Einführung für Soziologen, Psychologen, Juristen, Journalisten und Sozialarbeiter*. 5. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag [UTB], 1993.

51 Lamnek, *Abweichendes Verhalten*, 1993, S. 257.

52 Vgl. Goode und Ben-Yehuda: *Moral panics: the social construction of deviance*. Oxford: Blackwell, 1994, S. 52 ff.

„echt“ – reichen aus (besonders wenn auf Prinzipien der bestehenden Ordnung rekurriert wird), damit die, sich in der Minderheit befindlichen, „Abweichler“ ihre Position rechtfertigen und gegebenenfalls Sanktionen hinnehmen müssen.

Wichtigster, aus diesen Überlegungen folgender Aspekt, ist zunächst die Unterscheidung zwischen möglichen, empirisch nachvollziehbaren Provokationen durch NRB, denen gegenüberstehend bestimmt werden muss, was hierdurch herausgefordert wird, was auf Kritik und Ablehnung stößt, welche Vorwürfen ohne empirische Grundlage sind und warum sie verwendet werden. Aufgrund ihrer geringen quantitativen Relevanz, der geringen Anzahl nachweisbarer Konfliktfälle mit NRB und der mildereren Reaktionen in anderen europäischen Ländern, ist anzunehmen, dass die Ursachen der Konflikte um NRB eher in Frankreich, als bei einem lokalen Sonderverhalten der Gruppen zu suchen sind, weshalb, ohne Letzteres allein vom Forschungsansatz her auszuschließen, die Studie primär die französische Reaktion auf NRB fokussiert.

FRAGESTELLUNG UND VORGEHENSWEISE

Diese Vorgehensweise entspricht den Foki anderer wissenschaftlicher Arbeiten zu den Ursachen der Reaktion auf NRB in Frankreich, in denen, auch verschiedene Überlegungen zu kulturell besonderen Voraussetzungen unternommen wurden. Die Thesen und Ergebnisse der Forscher rangieren jedoch von „säkularistischer Religionsfeindlichkeit“ bis hin zu einem „katholisch geprägten und deshalb schwer Pluralismus-fähigen monolithischen Weltbild“ und weichen so zum Teil deutlich voneinander ab.⁵³ Zwar liegen gegenwärtig mehrere, auch ausführlichere, Arbeiten zum Thema, „Sekten“ in Frankreich“ vor,⁵⁴ dennoch fehlt eine systematische Prüfung ihrer Ursachen sowie eine umfassende Analyse der Genese der gegenwärtigen Situation, zumal der Zeitraum nach dem Erlass des „Anti-Sekten“ Gesetzes an sich bis jetzt nicht untersucht worden ist. Mit der übergeordneten Fragestellung nach den Ursachen und Hintergründen der starken Ablehnung von NRB in Frankreich soll nicht zuletzt zur Schließung dieser Lücke beigetragen werden.

Wie die gegenwärtige Situation, blieben der Prozess der Implementierung des Gesetzes und die der Verrechtlichung der Konflikte vorausgehenden politischen Debatten jenseits der großen Enquête-Berichte relativ unbeachtet. Der Un-

53 Vgl. z. B. Jean Baubérot: *Laïcité, sectes, société*, in: Baubérot und Champion (Hg.): *Sectes et Démocratie*. Paris: Éditions du Seul, 1999.

54 Ausführlich dargestellt in Kapitel 2.

tersuchungszeitraum wurde daher auf die der Gesetzgebung vorausgehenden parlamentarischen Debatten und die Entwicklung der Konflikte nach der Implementierung des Gesetzes, also etwa auf die Jahre von 1994 bis 2013, festgelegt. Zu dieser Zeit wurde über eine Gesetzesverschärfung gegen „Sekten“ im Parlament debattiert und diverse Vorschläge auf Regierungsebene geprüft. Anschließend legte sich der öffentliche Protest ein wenig, doch lediglich weil die Konflikte nun vor allem auf rechtlicher Ebene ausgetragen wurden. Als Quellenmaterial wurden die nur punktuell analysierten Rechtsdokumente und die Protokolle der parlamentarischen Debatten verwendet. Da die Fragestellung sehr weit gefasst und eine systematische Untersuchung das Ziel ist, wurden ebenfalls hierüber hinaus gehende Quellen zur Untersuchung des weiterreichenden Kontextes des zentralen Materialkorpus herangezogen.

Da der Sekundärliteratur mehrere Thesen als Antwort auf die zentrale Fragestellung entnommen werden können ohne dass diese bereits zueinander ins Verhältnis gesetzt worden wären, müssen annähernd alle und weitere Ursachen als potenziell relevant angenommen werden. Erscheint die Hypothese, dass es „kulturelle“, das heißt spezifisch französische Gründe für den Verlauf der Konflikte gibt, aus oben genannten Gründen zusammen mit der, dass bestimmte Interessengruppen die Konflikte vorantrieben, auch sehr plausibel, bedarf es dennoch einer zumindest halb-offenen Operationalisierung der Forschungsfrage. Die ist wichtig, um einerseits mögliche Faktoren jenseits der angenommenen „kulturellen Bedingtheit“ der Konflikte nicht von vornherein auszuschließen und andererseits um an bestehende Forschungsergebnisse anschließen zu können. Forschungspraktisch werden Bedeutungen und Legitimationen der „Anti-Sekten“-Agenda, die Verwendung des Pejorativ *les sectes*, damit verknüpfte Themen in verschiedenen Textgattungen auf dem Wege zur Verschärfung der rechtlichen Mittel fokussiert, wobei die unterschiedlichen Quellenarten streng aufeinander bezogen untersucht werden. Die Erklärungskraft der inhaltsanalytischen Untersuchung intertextueller Bezüge ist im ersten Hauptteil für die Fragestellung noch relativ gering, insofern dieser Auswertungsschritt in erster Linie jenseits der Erfassung aller relevanten Daten, deren Reduktion und Neuordnung darstellt. Im zweiten Hauptteil⁵⁵ wird auf der Basis der Funde und Ergebnisse der vorhergehenden Kapitel eine vertiefende Analyse der Legitimationen der „Sekten“-Bekämpfung⁵⁶ und der damit verknüpften Themen⁵⁶ vorgenommen. Dabei wird davon ausgegangen, dass gesellschaftliche Realität verbal konstruiert wird und, besonders auf politischer Ebene, Äuße-

55 Kapitel 8.

56 Vgl. John. R. Bowen: *Why the French don't like headscarves. Islam and the public Space*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2007, S. 153 ff.

rungen zwar auch tatsächliche mentale Repräsentationen des vom Sprecher Gedachten darstellen können, die Inhalte aber immer auch strategisch für die Adressaten „geframed“ werden, um deren Verständnis und deren Zustimmung zu erreichen.⁵⁷ Da sich die Debatten auf der politischen Ebene relativ „Sprecher-anonym“ darstellen und deshalb auf diesem skizzierten Weg allein die praktische Genese der Konflikte bis hin zu ihrer Verrechtlichung nicht hinreichend untersucht werden kann, wird vorweg in Kapitel 4 ein Umweg zur Bestimmung des politischen „Anti-Sekten“-Milieus unternommen, auf das bestimmte Argumentationen im Parlament thematisch zurückgeführt werden können. In weiteren Kapiteln werden im Rahmen des ersten Hauptteils die Tragweite der Gesetzgebung und die jüngste Entwicklung nach Erlass des Gesetzes im Jahr 2001 im Sinne der praktischen Konsequenzen für die NRB komplementär beleuchtet. Zusätzlich wurde durch eine inhaltliche Analyse des Gesetzestextes und einiger exemplarischer Prozessprotokolle eine Übersicht zur Entwicklung der Rechtspraxis erarbeitet und die zusammen mit der Entwicklung der Debatten bis zum Jahr 2013 dargestellt wird. Hier war langsamer Einflussverlust der „Sekten“-Gegner maßgeblich, der etwa seit dem Jahr 2004 (spätestens seit dem Jahr 2007) zu beobachten ist und der an entsprechender Stelle mit Blick auf potenzielle Wechselwirkungen zwischen dominanten Diskursen auf europäischer Ebene und dem französischen Szenario diskutiert wird. Seit etwa dem Jahr 2006 lässt sich zusätzlich eine sehr viel konkretere Neufokussierung des „Anti-Sekten“-Engagements auf alternative Heilmethoden feststellen, welche mit Blick auf Parallelen in anderen Staaten berücksichtigt werden. Der erste und der zweite Hauptteil bauen also zentral aufeinander auf, während ergänzend zum zentralen Versuchsaufbau immer wieder zusätzliche Quellen herangezogen werden, um die Forschungsergebnisse in Bezug auf die aktuelle Entwicklung der Konflikte und innerhalb des Kontextes ihrer Entstehung erklären zu können. Die Teilbefunde der verschiedenen Untersuchungsschritte werden in der abschließenden Gesamtauswertung zusammengetragen und in Bezug auf die Forschungsfrage diskutiert.

57 James. A. Beckford: *The Cult Problem in five Countries: The Social Construction of Religious Controversy*, in: Eileen Barker (Hg.): *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West*. Macon, Ga: Mercer University Press, 1984, S. 202.