

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Andreas Feige

Jugend und Religiosität

Bernhard Grom

Faszination Esoterik

Hartmut Zinser

Moderner Okkultismus als kulturelles Phänomen
unter Schülern und Erwachsenen

Werner Thiede

Scientology – der geistesmagische Konzern

B 41–42/93

8. Oktober 1993

Andreas Feige, Dr. disc. pol., Dipl.-Sozialwirt, geb. 1942; Professor für Soziologie, Technische Universität Braunschweig.

Veröffentlichungen u. a.: Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1990; Gesellschaftliche Reflexivitätsprozesse und Massenkommunikation am Beispiel der DDR, in: Publizistik, 35 (1990) 4; Zwischen universaler Religionstheorie und theologisch bestimmter Kirchlichkeitsforschung, in: Sociologia Internationalis, 30 (1992) 2.

Bernhard Grom, Dr. theol., geb. 1936; Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie, München.

Veröffentlichungen u. a.: (zus. mit N. Brieskorn und G. Haeffner) Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben“, Berlin 1987; Anthroposophie und Christentum, München 1989; Religionspsychologie, München – Göttingen 1992.

Hartmut Zinser, Dr. phil., geb. 1944; Studium der Religionswissenschaft, Soziologie, Alten Geschichte und Ethnologie in Berlin und an der University of Pennsylvania (USA); Professor für Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin.

Veröffentlichungen u. a.: Arbeit und Mythos, Wiesbaden 1977; Der Mythos des Mutterrechts, Berlin 1981; (Hrsg.) Der Untergang von Religionen, Berlin 1986; (Hrsg.) Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988; (Hrsg.) Herausforderung Ethikunterricht, Marburg 1991; Jugendokkultismus in Ost und West, München 1993.

Werner Thiede, Dr. theol., geb. 1955; Studium der evangelischen Theologie; seit 1991 wissenschaftlicher Referent bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Stuttgart.

Veröffentlichungen u. a.: Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive, Göttingen 1986/Turin 1989; Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionsdidaktische Relevanz, Göttingen 1991; Scientology – Religion oder Geistesmagie?, Konstanz 1992.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 53111 Bonn.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Katharina Belwe, Dr. Heinz Ulrich Brinkmann, Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 54290 Trier, Tel. 06 51/4 60 41 86, möglichst Telefax 06 51/4 60 41 53, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Jugend und Religiosität

I. Religiosität Jugendlicher und empirische Wahrnehmung

Bemessen wir es am Gesamtumfang der soziologischen Jugendforschung in Deutschland, so sprechen wir hier über eine Marginalie: Die Religiosität Jugendlicher ist zumindest kein Phänomen, dem man Indikatorfunktion bei dem Versuch zumißt, „Jugend“ als Ausdruck der allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungstrends zu verstehen. Zugleich ist in unserer Weltregion der Begriff der Religion kulturell uneindeutig(er) geworden, und das Spektrum der möglicherweise als „religiös“ zu begreifenden Phänomene stellt sich äußerst vielfältig dar. Nach Franz-Xaver Kaufmann gibt es „keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die imstande wären, alle ... Funktionen (der Religion/des Religiösen, A.F.) ... zugleich zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es ‚Religion‘ nicht mehr“¹. Dementsprechend wird heute in der Bevölkerung die Religionspraxis mehrheitlich als kontingent, d. h. legitimerweise als „auch ganz anders möglich“ akzeptiert. Sie wird, wie Peter L. Berger notiert, in den privaten Raum verlagert und sie wird aus der Sicht der Institution, die Religion professionell verwaltet, tendenziell häretisch².

Es ist aber keineswegs zu erwarten, wir bekämen in Kürze US-amerikanische Denominations- bzw. Sektenvielfalt, beispielsweise kalifornischer Ausmaße. Denn durch „Traditionsverteiler“ gesteuert, wie z. B. durch schulischen Religionsunterricht und kirchliche Katechese (einschließlich „Ethik“ bzw. „Werte und Normen“!), werden an die Jugendlichen christlich definierte Deutungs- und Darstellungsgestalten des Religiösen herangetragen. Dabei steht die pädagogisch und theologisch gesteuerte Begründung dieses Unterrichts (vermittelt institutionell gelenkter Curricula) der Tendenz zu prinzipiellem bzw. strukturellem Pluralismus/Synkretismus entgegen. Gleichwohl unterliegen als Folge der rasant verlaufenden allgemeinen sozialstrukturellen und bewußtseinsdimensionalen Veränderungen der letzten 20 bis 30 Jahre die dogmatischen Konturen der christlichen Religion

natürlich auch einem Transformationsprozeß, der wohl – zumindest auf der Ebene des „Kirchenvolks“ – nicht nur an der Peripherie des Lehrgebäudes zu verlaufen scheint. Das mag man z. B. an der Zunahme des Reinkarnationsglaubens ablesen, dessen Differenz zum christlichen Auferstehungsglauben dem Nichttheologen heute kaum noch geläufig sein dürfte³.

Deshalb hat auch die empirische Forschungspraxis Mühe, mit ihren Perspektiven und methodischen Zugängen der Entwicklung deutungssicher zu folgen, zumal es keine unbestrittene religionssoziologische Theorie gibt, wonach die empirische Landschaft im Sinne eines „Religiositätskatasters“ problemlos abgebildet werden könnte. Um diese einschränkende Bedingung muß jeder wissen, der sich über „die“ Religiosität Jugendlicher informieren oder über sie forschen will.

II. Religion und Religiosität bei Jugendlichen

1. Akzente in der Phänomenbestimmung

Bei den folgenden Ausführungen kann darauf verzichtet werden, auf die Phänomene der Okkultismus-, Sekten- und New-Age-Partizipationen Jugendlicher einzugehen. Hier geht es darum, die Bewußtseinslage der Majorität unter den Jugendlichen unserer Tage stärker zu beachten. Dabei stellt sich die Frage des angemessenen Zugangs:

1. Repräsentiert in angemessener Weise jenes die „durchschnittliche“ religiöse Befindlichkeit Jugendlicher, worüber es demographisch-statistisch repräsentativ erhobene Umfragedaten gibt, wie immer deren Sinnfälligkeit begründet sein mag? Das hieße, sich z. B. den wenigen religionsbezogenen Fragestellungen der letzten beiden Shell-Jugendstudien anvertrauen zu müssen. Diese Demoskopie bildet nur einiges wenige – und dies allenfalls näherungsweise – von der religiösen Bewußtseinslage Jugendlicher ab, die sich in schriftlichen Selbstzeugnissen Jugendlicher oder in inten-

1 Franz-Xaver Kaufmann, Auf der Suche nach den Erben der Christenheit, in: ders., Religion und Modernität, Tübingen 1989, S. 86.

2 Vgl. Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

3 Vgl. Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.), Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland, 4 Bde., Opladen 1992, hier Bd. 4, S. 233.

siven Gesprächen mit ihnen in oft faszinierend differenzierter Weise auftut⁴.

2. Oder sollten eher jene Fragestellungen und Projekte zum Hauptakzent der Problemstellung gemacht werden, die – perspektivisch ungleich differenzierter als die Standarddemoskopie der Shell-Studie oder des ALLBUS⁵ – die Bestimmung des Verhältnisses Jugendlicher zur Kirche versuchen⁶? Zweifellos gehört für die deutsche Situation diese Verhältnisbestimmung wesentlich zum Problemfundus hinzu, weil (immer noch) die meisten Jugendlichen (im westlichen Teil Deutschlands) schulisch und kirchlich organisierte kognitive Lernprozesse zu Themen dogmatisierter christlicher Religion durchlaufen⁷. Freilich werden bei solchen eher institutionsbezogenen Forschungen die je subjektiv-ganzheitlichen Gestalten des „Religiösen in mir“ und dessen vielfältige, heute zum Teil auch transkulturelle Quellen nicht ausreichend widergespiegelt. Es werden überwiegend nur die sozialisatorisch-institutionell gebrochenen Bewußtseinsbestände in bezug auf Erfahrungen mit der erlebten organisierten Religionspraxis erfaßt. Diese bestimmen allerdings die religiöse Gesamtbefindlichkeit der Jugendlichen nicht unerheblich mit, insoweit sie in der Regel als Negativfolie für religiöse Selbstdeutungen herangezogen werden⁸.

3. Und wäre dann nicht auch noch – jenseits von Okkultismusneigungen und ähnlichem – auf empirische Zugänge einzugehen, die sich in differenzierter und institutionell nicht domestizierter Weise mit

4 Die in der Vorgängerstudie (Jugend '85) unaufgefordert eingesandten Äußerungen Jugendlicher zur Religion/Kirche (vgl. Waltraud Sziegaud-Roos, Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen, in: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.), Jugendliche und Erwachsene '85, Bd. 4, Opladen 1985, S. 334–386) und auch die zwischenzeitlich geäußerte Kritik hatten offenbar nicht genügend Aufforderungskraft, das Thema für die Feldphase der Shell-Studie in 1991 fachkundiger einzubeziehen.

5 ALLBUS = Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften, zweijährlich durchgeführt vom Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) in Mannheim.

6 Vgl. Tilmann Schmieder/Klaus Schuhmacher (Hrsg.), Jugend auf dem Kirchentag, Stuttgart 1984; Andreas Feige, Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982; ähnlich wie die Shell-Studie: Renate Köcher, Die Abwendung von der Kirche. Eine demoskopische Untersuchung von Jugend und Religion, in: Herderkorrespondenz, 35 (1981), S. 443–446.

7 Zu neuesten Taufzahlen und zur „Konfirmandenquote“ (= Konfirmations- zu Taufzahlen im Abstand von 15 Jahren) im ev. Bereich: Kirchenamt der EKD, Statistischer Bericht T II 90/91 – Vorbericht –, Hannover 1993, S. 8. Danach werden nahezu alle Getauften auch konfirmiert, bzw. die Taufe wird nachgeholt.

8 Vgl. Andreas Feige, Margret E. und die Kirche: Zwischen spontan-individueller Religiosität und sich emanzipierender Distanz, in: Comenius-Institut Münster (Hrsg.), Religion in der Lebenswelt, Gütersloh 1993, S. 50–67.

dem „allgemeinen“ Religiositätsstatus Jugendlicher beschäftigen und damit „postmoderne Religion per se“ in ihrem Kern zu erfassen versuchen?

Eine deutliche Ausweitung der empirischen Forschung über die institutionell bzw. an Gruppen und Bewegungen orientierte Perspektive hinaus in den Bereich der „individuellen“ Religiosität im gesellschaftlichen Kontext ist fraglos dem Grunde nach ein wichtiges Desiderat: nicht nur der Jugendsoziologie, sondern der Religions- und Kultursoziologie überhaupt. Eine solche, heute außerordentlich dringliche Arbeitsperspektive erfordert auch eine konsequente Interdisziplinarität zwischen Sozialwissenschaften, Religionswissenschaften/Ethnologie und Theologie, die überdies durch eine ständige wissenssoziologische Reflexion des eigenen Tuns begleitet werden muß, wie Joachim Matthes immer wieder zu Recht betont hat⁹.

2. Jugendliche und organisierte Religionspraxis

Die vorab benannten drei Forschungsakzente dürften gezeigt haben, daß nicht ohne weiteres „die“ Ergebnisse „der“ Forschung zum Thema „Jugend und Religion“ zu erwarten sind und die Möglichkeitsbedingungen für die Erforschung von Religion stets mit reflektiert werden müssen. Hier kann nachfolgend nur eine knappe Zusammenfassung des Kenntnisstandes entlang dieser drei Akzente erfolgen¹⁰.

Auch wenn die Shell-Jugendstudie '92 kein in die Tiefe gehendes Material bereitstellt¹¹, so können doch, mit aller gebotenen Vorsicht, einige Tendenzen aus den Daten extrahiert werden, die im Kontext anderer Daten plausibel sind. So hat sich die These, daß Kirchlichkeit und Religion relativ übereinstimmende Beziehungsmuster zu gesellschaftlichen Bereichen aufweisen, nicht bestätigt; auch

9 Vgl. Joachim Matthes, Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: Sociologia Internationalis, 30 (1992) 2, S. 129–142.

10 Für Einzelaspekte siehe vor allem: Ingrid und Wolfgang Lukatis, Jugend und Religion in der BR Deutschland, in: Ulrich Nembach (Hrsg.), Jugend und Religion in Europa, Frankfurt 1987, S. 107–144; Andreas Feige, Autonomie, Engagement, Distanz. Problemdimensionen im Verhältnis der Jugend zur Kirche, in: Gegenwartskunde, Sonderheft 5, 1988, S. 161–183. In apologetisch-polemischer Absicht: Heiner Barz, Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Opladen 1992. Für Ostdeutschland liegen außer denen der Shell-Jugendstudie '92 keine Repräsentativ-Daten vor.

11 Der dort argumentativ zentrale Index „Kirchlichkeit“ konstituiert sich lediglich aus (1) Konfessionszugehörigkeit, (2) „Kirchgangshäufigkeit“ innerhalb vier Wochen vor der Befragung (z.B. „Jugendgottesdienste vor einem Vierteljahr“ wurden also nicht gezählt) und (3) „förmliche Mitgliedschaft in einem ‚kirchlichen‘ Verein/Organisation“. Vgl. Jürgen Eiben, Kirche und Religion, in: Jugendwerk der Deutschen Shell (Anm. 3), Bd. 2, S. 91–104.

nicht jene, daß die ehemalige DDR durchweg säkularisierter sei. Es zeigt sich, „daß zwar die Kirchlichkeit an breiter gesellschaftlicher Prägekraft eingebüßt hat, aber nicht im Sinne einer linearen Entwicklung hin zur Säkulargesellschaft, sondern im Sinne einer gesellschaftlichen Differenzierung... Religiosität entfaltet sich in verschiedenen religiösen Milieus, von denen die Kirche nach wie vor die größte Orientierungskraft ausübt.“¹²

Besonders zum Thema „Affinität zu okkulten Gruppen“ (für „Neue Religiöse Bewegungen“ gibt es Daten nur aus der Voruntersuchung) stellen okkulte Bewegungen keineswegs eine Alternative zur kirchlichen Religiosität dar: „Der Okkultismus ist eher eine Ergänzung, ... die sowohl der Individualisierung Rechnung trägt, als auch den Bedarf an problembezogen einsetzbarer Sinntechnik oder Lebenshilfe anzeigt.“¹³ Mithin ist festzustellen, daß kirchliche Religiosität nach wie vor der zentrale Orientierungspunkt für Religion in Deutschland ist. „Aber es lassen sich ... zumindest drei Gruppen und Arten des Umgangs mit Religion unterscheiden: ‚christliche Kirchlichkeit‘, ‚Kirchenferne bzw. Orientierung an anderen Religionen‘ und ‚religiöse Indifferenz‘.“¹⁴

Auch wenn sehr zweifelhaft ist, ob dieser „Kataster“ die wahre Problemkontur umfangmäßig und begrifflich ausreichend umfaßt, bieten die folgenden, ebenfalls aus empirisch-repräsentativen Daten zusammengefaßten Schlußfolgerungen eine Bestätigung und nähere Erläuterung dieses Befundes, d. h. des Verhältnisses der Mehrheit zur institutionell organisierten Religion. Die Signatur dieses Verhältnisses, die über verschiedene Datenfelder hinweg deutlich wird, ist die des Souveränitätswillens bzw. des je persönlich geltenden Autonomieanspruches gegenüber der Institution. Das zeigt sich zum einen daran, daß man durch „Nichtbefassung“ seine Ablehnung der als kirchlich fremdbestimmt wahrgenommenen rituellen Praxis demonstriert, wenn (bzw. weil) sie keinen „Sitz im Leben der Jugendlichen“ hat (z. B. Gottesdienst- und Abendmahls-/Eucharistieeilnahme, Gebetspraxis). Sie kann, unter nicht eindeutig vorhersagbaren Umständen, bis zum Kirchenaustritt führen. Dessen Zahlen für junge Erwachsene liegen, mit großem Abstand, über dem Durchschnitt. Zum anderen werden Religiositätsnormen, die als „typisch kirchlich“ gelten, in ihrer Existenzberechtigung zwar nicht prinzipiell bestritten, aber doch für die je eigene Lebensführung als nicht akzeptat-

bel erklärt. Religiöse Fremdbestimmung wird also nicht aktiv bekämpft, sondern sie wird schlichtweg individuell negiert.

Demgegenüber vermag die breite (!) Zustimmung zur allgemeinen gesellschaftlichen Relevanz und Nützlichkeit des Christentums, gleichsam kompensatorisch, auszudrücken, daß religiöse Sinnfragen für sehr lebenspraktisch gehalten werden. Und Gottesvorstellungen gelten als durchaus formulierbar, wenn sie sich nicht in die Engführung bestimmter, (meist nicht verstandener) theologisch dogmatisierter Sprach- und Vorstellungsgestalten begeben müssen. Dieses Syndrom von häufig kritisch-antiinstitutionell wirkenden Kognitionen einerseits und andererseits christlich intonierten Gefühlslagen und verdeckt religiös-ästhetischen Ausdrucksmustern (wenn z. B. bei Konzerten von Michael Jackson ein ganzes Stadion mit Kerzen und erhobenen Armen „for a better world“ mitsingt) formuliert sich mehrheitlich keineswegs völlig außerhalb des Symbol- und Praxisraums kulturellen Christentums. Auch sind seine Elemente nicht gegen das Christentum gerichtet, wohl aber entziehen sie sich dem theologisch und hierarchisch domestizierten Institutionenraum und sind – mehr oder weniger – geprägt von einer freien Aneignung ästhetischer Ausdrucksformen, die, übrigens auch jenseits ihrer religiösen Referenz, für die jeweils Älteren ohnehin „neu-fremde“ Sinnprovinzen zu sein pflegen¹⁵.

Diese allererst auf Souveränitäts- bzw. Autonomieansprüche gründende Differenziertheit im Umgang mit der „religiösen Frage“ – einer Frage, die sich zwar für viele Theologen in ideologisch und sozialgestaltlich eindeutiger Entschiedenheitshaltung zu äußern hat¹⁶, die sich aber für die Mehrheit der Jugendlichen unter anderem darin erweist, daß sie entschieden haben, sich in der abgeforderten Weise nicht zu „entscheiden“ – läßt sich auch an der allgemein-öffentlichen Akzeptanz der Evangelischen Kirchentage neueren Typs seit etwa 1973 ablesen. Diese Akzeptanz ist selbst bei jenen zu entdecken, die nach den üblichen kirchengemeindlichen „Vermessungsrichtlinien für eigentliches Christentum“ (nach denen sich – unbewußt – auch die Shell-Studie richtet) nicht zur Gruppe der „Kirchlichen“ gehören dürften, insofern nämlich diese 25 Prozent der gesamten Teilnehmerschaft

15 Dieses Syndrom könnte sogar als Produkt eines aufgeklärten Christentums begriffen werden, das also vielleicht insoweit seine diesbezügliche „missionarische“ Funktion entbehren kann, als sich die christlich (!) begründete Aufklärung über Okkultismus oder totalitär-sektenhafte Religiositätsfesseln wohl ein Stück weit bereits realisiert, d. h. überflüssig gemacht haben könnte.

16 So prägnant postuliert bei Hans-Otto Wölber, Religion ohne Entscheidung, Göttingen 1959.

12 Jürgen Eiben, Kirchlichkeit und Religiosität bei Jugendlichen im vereinten Deutschland, in: Jugend und Religion. Wer glaubt denn heute noch an die sieben Gebote?, aej-Studientexte, (1992) 2, S. 148f.

13 Ebd., S. 143.

14 Ebd., S. 149.

nicht bereit sind, „im Sinne der Kirche sich für christlich-gläubig“ zu erklären, die aber gleichwohl den Kirchentag besuchen und religiös positive Erfahrungen mit ihm machen¹⁷.

Die Analyse des Verhältnisses zur institutionell organisierten Religion bestätigt also nicht jenes eindeutig erscheinende Bild, das man gewinnen mag, wenn man sich allein der zumeist in den Populärmedien gebotenen Beschreibung und Diskussion spektakulärer Ausnahmeerscheinungen der Religiosität Jugendlicher anvertraut. Und nur wer meint, kirchlich monopolisierte Religionspraxis sei ein sowohl historisch dauerhafter als auch ein gleichsam „gesellschaftlich naturhafter“ Zustand und diese kirchlich dogmatisierte Religionsgestalt sei überdies inhaltlich deckungsgleich gewesen mit dem Überzeugungsbestand in den Köpfen der Menschen: nur der kann den gegenwärtigen Individualisierungsschub, nun auch im Bereich des Religiösen, als „dramatisch neu“ erleben und mit dem Etikett „postmodern“ belegen.

3. „Postmodernen Religion“ und Individuum

Wir konstatieren heute den in aller Selbstverständlichkeit geäußerten Autonomie- und Souveränitätsanspruch gegenüber religiösen Institutionen, wenn diese einen unbedingten und diskussionsresistenten Geltungsanspruch erheben. Zugleich finden sich Signale eines Bedürfnisses nach individuell-emotional lebbarer, alltags-ästhetischer Religiositätspraxis ohne den Anspruch auf konsistente theologische Stimmigkeit, aber mit dem Verlangen nach lebenspraktisch-authentischer Integrierbarkeit, beispielsweise durch zum Teil exzessives Sich-Versenken in die Rockmusik mit ihren teilweise massiven religiösen Bezügen: „Daß Herbert Grönemeyer in Harmonie mit 150 000 Konzertbesuchern ‚keine innere Heimat, keine Heimat mehr‘ zu besingen vermag und die Aussage seines Liedes ausdrücklich mit religiösen Gehalten füllt (gleiches gilt auch für den Song ‚Engel‘ von Marius Müller-Westernhagen, A.F.), gibt der religiösen Bedürftigkeit ebenso einen jugendästhetischen Ausdruck, wie es die Suche nach ‚religiösen Potentialen‘ jenseits von vorfindlichen Dogmen, Traditionen und Institutionsgestalten erfolgen läßt.“¹⁸

Diese Diagnose läßt mit Recht nach empirischen Untersuchungen fragen, die näherhin erforschen,

17 Siehe zu speziell dieser Fragestellung Andreas Feige/Ingrid Lukatis/Wolfgang Lukatis, Kirchentag zwischen Kirche und Welt. Eine empirische Untersuchung auf dem 21. Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985, Berlin 1987, S. 82.

18 Volker Drehsen, Zwischen Wahlzwang und Fundamentalismusneigung. Einstellungen Jugendlicher zur Religion, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 1992 (JRP 9), Neukirchen-Vluyn 1993 (i. E.).

wie es um Bewußtseins-, Sprach- und Sozialgestalten des Religiösen bei Jugendlichen steht – Gestalten, die möglicherweise eine ganz andere Tradierungsbasis haben und die gegenüber herkömmlich institutionalisierten Prozessen differente Selbstformungs- und Gestaltungsbedingungen aufweisen. Gibt es also Untersuchungen, die, dem Sprachzeitgeist huldigend, insoweit als „postmoderne Religion“ bezeichnet werden könnten?

Auch hier gilt es, vorab die Möglichkeitsbedingungen des einschlägigen Forschens kurz zu bedenken, denn es müssen auch für die „Anwender von Wissenschaft“ die Machbarkeitsgrenzen entsprechender Datenwünsche verdeutlicht werden. Für die empirische Religionssoziologie stellt sich besonders das Problem, jenes Konzept methodisch empirisch zuverlässig zu erfassen, das als „funktionale“ Definitionsstrategie bei der Beschreibung von „Religion“ bekannt ist. Damit ist die Aufgabe gestellt, empirisch-methodisch evident machen zu müssen, daß bzw. ob – beispielsweise – Rockmusik, Sport, Freizeit, „Action und Konsum“ entweder „funktionale Substitute für Religion (damit aber etwas von Religion Unterschiedenes)“ oder eben Religion sind¹⁹, wie heute oft vorschnell unterstellt wird. In anderer Formulierung: Zeigt die für Jugendliche ohnehin typische, häufig programmatische Offenheit gegenüber allem Alternativen, also auch gegenüber alternativen Themen und Praktiken vorzugsweise fernöstlicher Religiositätsmuster, nur einen Geltungsverlust von Sprachgestalten des Christentums, die zwar bisher selbstverständlich existierten, in der Regel aber unreflektiert geblieben waren? Oder sind auch die Deutungs-Gestalten, die mit dieser Offenheit verbunden sind, „post-“ oder gar „un-“christlich geworden – aber gleichwohl „religiös“ geblieben? Hier gilt es, keinem (verbreiteten) Irrtum zu unterliegen: Ein „funktionaler“ Religionsbegriff fragt nach der strukturellen Funktion der Religion, nicht nach ihren „Leistungen“ für je individuelle Bedürfnisse bzw. nicht nach jeweiligen Motiven für ein bestimmtes Tun. Und so konstituiert sich auf der empirischen Ebene eine „funktionale“ Definitionsstrategie nicht durch die Erfassung von „Selbstaussagen religiöser Subjekte“²⁰. Sie kann aber diese sehr wohl in ihre Funktionsanalyse einbeziehen.

Dieser Exkurs in grundlagentheoretische Überlegungen dürfte die Schwierigkeiten deutlich gemacht haben, die man sich mit entsprechenden Forschungsabsichten einhandelt – was nicht gegen

19 Hartmann Tyrell, Rezension zu Heiner Barz, Postmoderne Religion, in: Soziologische Revue, (1993) 4.

20 Volker Drehsen, Zum funktionalen Religionsbegriff. Anmerkungen (zur aej-Studie, A.F.) aus theologischer Sicht, in: Jugend und Religion (Anm. 12), S. 77.

diese Absichten spricht, im Gegenteil. Und auf die Ausgangsfrage eingehend, muß nun festgestellt werden, daß es demographisch repräsentative, theoretisch konzise und methodisch sorgfältige empirische Forschungen von nennenswertem Ausmaß nicht gibt²¹. Für die theoretisch bahnbrechenden Arbeiten von Thomas Luckmann gibt es leider keine empirischen Äquivalente.

Diese Defizitanzeige gilt nun auch und erst recht für eine 1992 erschienene Studie, die das Vorbezeichnete erreicht zu haben in „lautsprecherischer“ (Tyrell) Weise behauptet und die wegen ihres Selbstankündigungsstils eine für religionssoziologische Themen seltene Resonanz, vor allem in den Populärmedien, erfahren hat. Dagegen gilt in der Religionssoziologie diese von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland (aej) in Auftrag gegebene Arbeit von Heiner Barz²², an ihrem Selbstanspruch gemessen, als rundum mißlungen²³: „Weder systematisch, noch in Methode und Verfahren löst er das ein, was er, auch nur an ‚normalen‘ Standards gemessen, soziologisch geschuldet hätte.“²⁴ Der Anspruch der Studie, „etwas zur Klärung des funktionalen Religionsbegriffs beizutragen... scheint... weit überzogen“: Die Studie ist vielmehr, „was sie der Religiosität befragter Jugendlicher nachsagt: ein theoretisches Flickwerk, ein... patchwork von religions-theoretisch zweifelhafter Qualität“²⁵.

Das Hauptproblem der Barzschen Studie liegt aber weniger in ihrer defizienten Theoriequalität. Es liegt darin, daß die breite Leserschaft das hier entworfene Bild (nicht: Ab-bild) für die nun auch „wissenschaftlich“ gesicherte, umfassende Rekonstruktion dessen hält, was ihr an Einzelaspekten durchaus zu begegnen vermag. Man könnte sich auf die sorgfältige Erfassung der Sprachgestalten bei den religiösen Selbstbeschreibungen Jugendlicher durchaus beschränken und damit eine

weitgehend noch nicht geleistete, höchst verdienstvolle Arbeit in Angriff nehmen. Selbst dann aber bliebe – gerade bei dem Anspruch, „die Wandlungen im religiösen Bewußtsein unserer Zeit“ nachzuzeichnen – die dem Forscher zuwachsende Aufgabe, seine Rekonstruktionstechnik der in der Regel ja verdeckten Deutungs-Vollzüge der jugendlichen Gesprächspartner offenzulegen und sodann den Schritt der Interpretation dieser empirisch erhobenen Deutungen kritisch nachvollziehbar zu machen²⁶.

Die Kritik ist, wie häufig mißverstanden wird, keine Forderung von Methodenpuristen, auf die „Wissenschaftsanwender“ gern verzichten könnten. Sie ist vielmehr der unerläßliche Schutz vor sozialwissenschaftlichen Artefakten, die unerkannt als „Realitätsphantome“ ein zum Teil äußerst zähes Eigenleben führen können, auch in der Wissenschaft. Denn darin liegt ja gerade die Problematik der Gegenwart: Es gibt eben keinen einheitlichen, von jedem fraglos geteilten Religionsbegriff mehr. Gerade dann aber wird es gefährlich, weil massiv irreführend, einen solchen zu suggerieren und ihn als Vergleichsfolie für das zu „benutzen“, was demgegenüber nun als neue, eben: „postmoderne“ Religion gelten soll – obendrein angeblich validiert durch das Theorie-Label des „funktionalen“ Religionsbegriffs. Insoweit ist auch Heiner Barz einem letztlich kirchlich-fundamentalistischen Religionsbegriff als Maßstab zum Opfer gefallen.

Gerade die Verknüpfungen von – kirchlich offenkundig nicht lizenzierten – Sprachgestalten mit den dazugehörigen Deutungsmustern im sozialen Handlungskontext sind nicht aufgedeckt. Die Frage: „Synkretismus und/oder Bricolage“, also: konstruktive Anverwandlung bisher fremder Religiositätsmuster oder deren hochflüchtiges Nebeneinanderstellen und Zusammenbasteln, ist empirisch-typisch, d.h. repräsentativ nicht erfaßt. Wir befinden uns nach wie vor auf dem Niveau des Sammeln einzelner Mosaiksteine. Das gilt auch für „Jugend und Religion“.

26 Daran mangelt es der Barzschen Studie in eklatanter Weise. Sie ist statt dessen in ihrem als Interpretation abgegebenen Text nur eine eloquent-phantasiereiche Kategorienaggregation. Deren empirische Begründetheit wird sprachlich zwar nahegelegt, bleibt aber in ihrem Anspruch, eine zwingende zu sein, absolut unbelegt und entzieht sich so dem kritischen Nachvollzug, was aber eine wesentliche Voraussetzung für die Wissenschaftlichkeit der Studie wäre. Auch nach der öffentlichen Kritik hat der Autor die ihm gegebene Chance nicht genutzt, die Kritik zu widerlegen. Statt dessen hat er sich darauf kapriziert, einen „Offenen Brief an seine Kritiker“ zu schreiben: eine übrigens erbauliche Lektüre. Vgl. Heiner Barz, Eine feste Burg ist unser Trott, in: aej-Studientexte, (1992) 2, S. 102–111, aus dem auch das vorbenannte Zitat stammt.

21 Das gilt auch, wie die XXII. Conférence Internationale de Sociologie des Religions in Budapest, Juli 1993, zeigte, im internationalen Maßstab.

22 Vgl. Heiner Barz, Postmoderne Religion, Opladen 1992.

23 Vgl. über die nachfolgend zitierten Urteile von Hartmann Tyrell und Volker Drehsen hinaus auch die ebenfalls ablehnenden Rezensionen von Dieter Stoodt, in: Pastoraltheologie, 82 (1993), S. 387ff.; Friedrich Schweitzer, in: Der Ev. Erzieher, (1993) 3, S. 360–363; Peter Höhmann, in: Amt für Jugendarbeit-Aktuell, Darmstadt 1993; Karl-Fritz Daiber, in: Lutherische Monatshefte, (1992) 12, S. 572–573, sowie sehr ausführlich zur von Barz beanspruchten Methodenqualität: Andreas Feige, Was kann eine qualitative Studie leisten? Religionssoziologische Überlegungen zum Forschungsansatz der Studie „Jugend und Religion“, in: aej-Studientexte, (1992) 2, S. 63–75.

24 H. Tyrell (Anm. 19).

25 V. Drehsen (Anm. 20).

III. Zur Religiosität Jugendlicher als Reflex ihrer gesellschaftlichen Lage

So sehr auch die Konturen der Bewußtseinsgestalten der Religiosität heutiger Jugendlicher empirisch nicht verlässlich offengelegt sind; sicher ist doch, daß sie nicht mit der institutionell gewünschten, von vielen ihrer professionalisierten Vertreter verkündeten Gestalt kanonisierter Religion übereinstimmen. Aber wäre diese Übereinstimmung realistischerweise überhaupt erwartbar?

Wir leben in der Phase eines erneuten Individualisierungsschubes, vorangetrieben durch weiter zunehmende Differenzierungen und zugleich auch Entdifferenzierungen gesellschaftlicher Prozesse und Strukturen mit der Folge ihrer noch weiter steigenden Komplexität. Insbesondere die Jugend wird dadurch überfordert, vor allem durch das auf diese Veränderungen hilflos reagierende Bildungssystem. Die „Last der imaginären Selbstansprüche“ steigt, und die „Arbeit an der Identität und Biographie wird zusehends unabschließbar, sie tendiert zur Sisyphusarbeit“²⁷. Beschränkten sich früher Unabgeschlossenheit und Desintegration auf die Zeit der Adoleszenz, so greifen sie heute auf den gesamten Lebenslauf über. Das „Modell des einzigartigen, vom Selbst befreiten, ‚gut-desintegrierten‘ Menschen – eine Art postmoderner Jugendmythos – ist unter den gegenwärtigen sozialen und kulturellen Bedingungen in Frage zu stellen, weil es dem individualisierten Einzelnen jene souveräne Kraft des affirmierend-spielerischen Umgangs mit Desintegration, Vielfältigem, mit seiner Entmächtigung und neuen anonymen Zwängen aufbürdet, die die soziale und kulturelle Realität gerade erschwert“²⁸. Die Erfahrungsbereiche fallen auf zugleich kognitiver und sinnlicher Ebene auseinander, und die systemischen Konsistenzansprüche können nicht widerspruchsfrei erfüllt werden. Welche Möglichkeiten der Bewältigung bieten sich an?

Bei dem Bemühen um Komplexitätsbewältigung und Konsistenzenerfüllung können, so Volker Drehsen, heute alle Orientierungsmuster und Handlungsmodelle, die „Relationierungen zwischen an sich disparaten Lebensbereichen“ zu erreichen versuchen, synkretistisch genannt werden²⁹. Syn-

kretismus ist danach eine Strategie, die heute generell und nicht nur im Feld des Religiösen zu einer der möglichen Leitkategorien des Handelns geworden ist, neben der der Bricolage, also des – freilich auf ständige Renovierungen angewiesenen – „Bastelns“. Wenn nun die Re-Aktualisierung der Religion im ausgehenden Jahrtausend motiviert ist als Suche nach Möglichkeiten der „Zusammenbestehbarkeit des Handelns“, letztlich: „der Integration von Alltagserfahrung in ein sie überbietendes Sinngefüge“³⁰, kann im Bereich des Religiösen dieser Versuch nicht völlig anders verlaufen als im übrigen Leben. Es sei denn, man überantwortet sich totalitären Entwürfen, endend in Sekten oder politisch, in faschistischen Aggregationen; oder man ergibt sich einem „ozeanischen Gefühlsausdruck“ (Drehse) eines New-Age-Sentiments. Wo dies aber nicht geschieht, kann sich die Hinwendung zum Heilswissensvorrat der christlichen Überlieferung bzw. der Kirchen nach Maßgabe der sozial je individualisierten Existenz eben nur selektiv vollziehen. Dabei ist es eine empirisch noch offene Frage, ob mehr auf „synkretistische“ oder „bastelnde“ Weise.

Jedenfalls aber spüren gerade die Jugendlichen, daß sie „angesichts der Vielfalt und Inkonsistenz keinem Ganzheitsentwurf mehr trauen und ohne Einengungsgefühle begegnen“³¹ können. Ihre religiöse Sinnfindung bzw. -bildung können sie nicht durch strikten Gehorsam gegenüber institutionellen Vorgaben leisten – jedenfalls nicht außerhalb von Klostermauern. „Religiöser Sinn“ kann sich heute nur in einem Geschehen bilden, in dem sich „die tendenziell subjektive Vermittlung von sozialer Selbsterfahrung, Situationsdeutung und kultureller Wertdeutung unter Verarbeitung religiöser Aussagen und Symbole vollzieht“³². Bei diesem Sinnschöpfungsgeschehen kann es, angesichts der alltäglichen Erfahrung, nicht um das Warten auf „Sinnoffenbarung als Heilsgeschehen“ gehen. Vielmehr heißt Sinnschöpfung, daß Handlungsfelder – auf das eigene Leben bezogen – so durchlebt werden, daß zwischen Alternativen unterschieden werden kann. Denn „sinnvoll ist (erst) jener Zusammenhang von Erfahrung, der Entwicklung dadurch ermöglicht, daß er die Tragweite von Alternativen deutlich macht“³³. Vielleicht wäre das heute und zukünftig eine institutionalisierte Möglichkeit für Individuen, ihre Religiosität auch individuell zu leben.

27 Werner Helsper, Das imaginäre Selbst der Adoleszenz: Der Jugendliche zwischen Selbstentfaltung und dem Ende des Selbst, in: ders. (Hrsg.), Jugend zwischen Moderne und Postmoderne, Opladen 1991, S. 88f.

28 Ebd., S. 89.

29 Volker Drehsen, Die Anverwandlung des Fremden. Über die wachsende Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in der modernen Gesellschaft, in: Hans G. Ziebertz, Interreligiöses Lernen, Weinheim 1993 (i. E.).

30 Ebd.

31 Werner Helsper, Okkultismus. Die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur, Opladen 1992, S. 355.

32 V. Drehsen (Anm. 29).

33 Richard Schaeffler, Stichwort: Sinn, in: Hermann Krings u. a. (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1974, Sp. 1337.

Faszination Esoterik

I. Verbreitung und Auswahlcharakter

Als *esoterisch* (nach innen) im Unterschied zu *exoterisch* (nach außen, für die Allgemeinheit verständlich) hat man im antiken Griechenland zunächst die Mysterienkulte bezeichnet, und wie sie mußten auch später die Gnostiker, die Kabbalisten, die Alchemisten und die Rosenkreuzer ihre Auffassungen noch geheimhalten. In den weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften von heute kann man solche Anschauungen jedoch frei verbreiten, so daß Esoterik kein „Geheimwissen“ mehr ist. Trotzdem ist auch für die zeitgenössische Esoterik der elitäre und erleuchtungszentrierte (gnostische) Anspruch kennzeichnend, über eine *besondere, höhere Erkenntnis* zu verfügen, die nur einem Innenkreis von Sensiblen, spirituell Entwickelten, Eingeweihten oder wenigstens Aufgeschlossenen zugänglich ist: ein Wissen, das den Hauptströmungen (mainstreams) der etablierten, exoterischen Natur- und Geisteswissenschaften sowie den Religionen mit ihren rationalen Kriterien verborgen (okkult) bleiben muß¹.

Auch wenn man von dieser Begriffsbestimmung ausgeht, die enger ist als die der meisten Schriften in den Esoterik-Abteilungen im Buchhandel, kann man nicht daran zweifeln, daß in den USA und in Westdeutschland zu Beginn der achtziger Jahre esoterische Vorstellungen in einem zuvor unbekanntem Maß Menschen zu faszinieren begannen – erkennbar an hochschnellenden Zahlen von einschlägigen Büchern, Zeitschriften, Kursangeboten, Zentren, Verkaufsmessen und Fernsehsendungen. Obwohl der esoterische Buchmarkt seit 1988 zu stagnieren scheint, wurden nach Schätzung des Esoterik-Lektors M. Görden im Jahre 1991 etwa zwei Millionen Bücher esoterischen Inhalts (bei dehnbarer Definition) verkauft.

Die Strömung war breit, doch war sie auch tief? In welchem Maß hat die Bevölkerung esoterisches Gedankengut übernommen? Die verlässlichste Antwort hierauf bietet eine für die westdeutsche

Erwachsenenbevölkerung repräsentative Umfrage der Wickert-Institute aus dem Jahre 1991². Danach glauben 17 Prozent, daß sie schon einmal gelebt haben, 13 Prozent, daß magische Kräfte in ihnen schlummern, 14 Prozent, daß magische Rituale wirken, 18 Prozent, daß Fernheilung wirksam ist, 9 Prozent, daß Edelsteine Heilkraft haben, 38 Prozent, daß sich die Zukunft voraussagen läßt, 26 Prozent, daß Astrologie, 18 Prozent, daß Handlinienlesen und 8 Prozent, daß Kartenlegen glaubwürdige Ergebnisse liefern.

Die Verbindlichkeit, mit der solche Auffassungen rezipiert werden, sollte man nicht überschätzen. Esoterik ist heute nur für eine verschwindende Minderheit ein Engagement, das einem aktiven Mitwirken in einer Kirchengemeinde entspricht oder ein solches ablöst. Denn viele esoterische Ideen sind gar nicht religiöser, sondern rein praktischer Natur, und die meisten Esoterikrichtungen verlangen weder eine formelle Mitgliedschaft noch ein klares Bekenntnis. Bezeichnend ist auch, daß die bekannteste klassische Bewegung, die Anthroposophie, die das geistige Wachstum von asketischen Voraussetzungen wie dem Verzicht auf Alkohol- und Medienkonsum sowie von einer täglichen kurzen Meditation abhängig sieht, keinen Mitgliederboom erfahren hat und eher wegen ihrer praktischen Reformideen geschätzt wird. Wie unverbindlich und variabel man einen Kerngedanken klassischer Esoterik und alter religiöser Überlieferungen übernehmen kann, zeigt die Vorstellung von einer *Reinkarnation*: Nur wenige westliche Autoren verbinden sie mit dem Karmagesetz und dem Erlösungsbedürfnis des Hinduismus und Buddhismus oder dem Verantwortungspathos eines Rudolf Steiner. Sie und ihre Leser benützen sie eher als Vorstellungsmodell, um „reinkarnations-therapeutisch“ verschiedene Anteile der Persönlichkeit bewußtzumachen oder um Zu- und Abneigungen, Schwächen und Pechstrahlen zu erklären oder einen recht diesseitigen Fortschritts- und Leistungsoptimismus zu untermauern³, was viele nicht als Gegensatz zum christlichen Glauben empfinden, sondern mit diesem verknüpfen⁴.

2 Vgl. S. Gächter, *Wie übersinnlich ist der Deutsche?*, in: Wiener, (1991) 7, S. 51–58.

3 Vgl. J. Wichmann, *Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik*, in: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, Freiburg 1992, S. 181–193.

4 Nach einer repräsentativen Umfrage in der Schweiz (1988/89) deuteten nur zwölf Prozent der Befragten Trans-

1 Als Hintergrund vgl. H. Wißmann, *Esoterik, religionsgeschichtlich*, in: G. Krause/G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 10, Berlin 1982, S. 366f.; G. L. Eberlein, *Schulwissenschaft – Parawissenschaft – Pseudowissenschaft*, in: *Universitas*, 44 (1989) S. 321–329.

Charakteristisch für die Esoterikwelle der achtziger Jahre ist die warenhausähnliche Vielfalt von Ideen und Hilfen, die verschiedene Autoren und Workshopleiter anboten. Nur Gruppen mit relativ geschlossenem Lehrsystem – etwa klassische wie die Anthroposophie oder neureligiöse wie die Vereinigungskirche des Koreaners Moon oder R. L. Hubbards Scientology – grenzten sich von anderen deutlich ab, während diese ihre Gedanken weithin eklektisch und „intuitiv“ vortrugen – als Anregungen zu einem persönlichen Eklektizismus und Synkretismus der angesprochenen Leser und Kursteilnehmer. Das Bedürfnis nach logischer Kohärenz war oft gering, das nach einer *Auswahl-Spiritualität wohlthuender Erfahrungen* jedoch groß.

Eklektisch-synkretistische Vielfalt zeigt bereits ein flüchtiger Blick auf einige Quellen und prominente Anreger. Zu ihnen gehören in Deutschland Ethnologen wie Hans Peter Duerr⁵ und Volkskundler wie Sergius Golowin⁶, die das magische Denken, die außergewöhnlichen Bewußtseinszustände und das mythisch-animistische Naturverständnis der Schamanen, Zigeuner und Hexen als Erfahrungen darstellten, die die moderne Zivilisation zu ihrem eigenen Schaden verdrängt habe. Zu ihnen zählen aber auch Psychologen, die, ausgehend von hermetisch-kabbalistischen Überlieferungen – so Thorwald Dethlefsen⁷, der 1973 in München ein Institut für Außerordentliche Psychologie gegründet hat – oder mit Berufung auf C. G. Jungs Archetypenlehre und Synchronizitätshypothese – so Jürgen vom Scheidt⁸ –, eine esoterische Psychologie vertraten. Einflußreich waren auch Förderer der Meditationsbewegung, etwa Wolfgang Dahlberg, Schüler von Karlfried Graf Dürkheim, der den 1969 gegründeten „Frankfurter Ring“ zunehmend für esoterische Autoren und Kursleiter öffnete.

Nicht weniger vielfältig war die in den USA entstandene New-Age-Bewegung⁹. Die Synthese, die

zendenz und Tod in einer dezidiert nichtchristlichen Weise, während 25 Prozent christliche und nichtchristliche Vorstellungen (wie Reinkarnation) miteinander verbanden und 51 Prozent, trotz synkretistischer Gottesvorstellung, den Tod ausschließlich christlich deuteten. Vgl. Herder Korrespondenz, (1992) 7, S. 331.

5 Vgl. H. P. Duerr, Traumzeit, Frankfurt 1978.

6 Vgl. S. Golowin, Zigeuner-Magie im Alpenland, Frauenfeld 1973; ders., Die weisen Frauen. Die Hexen, ihr Heilwissen und die magischen Fähigkeiten der Frauen, Basel 1982.

7 Vgl. T. Dethlefsen, Schicksal als Chance, München 1979; ders., Das Erlebnis der Wiedergeburt, München 1976; ders. (zus. mit R. Dahlke), Krankheit als Weg, München 1983.

8 Vgl. J. v. Scheidt, Hilfen für das Unbewußte, München 1980.

9 Vgl. H. Sebald, Die Romantik des „New Age“, in: H. P. Duerr (Hrsg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 2, Frankfurt 1981, S. 226–248; H.-J. Ruppert, New Age, Wiesbaden 1985; ders., Durchbruch zur Innenwelt, Stuttgart 1988; C. Schorsch, Die New-Age-Bewegung, Gütersloh

die Wissenschaftsjournalistin Marilyn Ferguson 1980 in ihrem Buch „Die sanfte Verschwörung“¹⁰ schuf und der sich danach zahlreiche andere Autoren anschlossen, vereinte höchst unterschiedliche Anstöße: weiterwirkende Impulse der nordamerikanischen Friedens- und Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre, samt den späteren feministischen und ökologischen Anliegen; aber auch Vorstellungen der „Bewußtseinsrevolution“, wie sie der Hippie- und Drogenwelle und den ethno-romantischen, zivilisationskritischen Büchern Carlos Castanedas eigen waren, die dieser in (gefälschten) Gesprächen mit dem indianischen Zauberer Don Juan entwickelte (1968–1978); ebenso theosophische, spiritistische und ökologische Vorstellungen der Findhorn-Gemeinschaft¹¹ sowie Ansätze der „Transpersonalen Psychologie“, mit der im kalifornischen Esalen-Institut Vordenker wie der Psychiater Stanislav Grof¹², der Physiker Fritjof Capra¹³ und der Biochemiker Ken Wilber¹⁴ versuchten, Meditationserfahrungen östlicher und westlicher Mystik, veränderte Bewußtseinszustände, Systemtheorie, Biologie und Ziele der Humanistischen Psychologie miteinander zu verbinden; aber auch gesellschafts- und zivilisationskritische Gedankengänge von Ivan Illich und E. F. Schumacher.

Verbunden wurden diese Elemente durch die der Theosophie und Astrologie entlehnte, aktualisierte Zuversicht und Utopie, daß etwa mit den sechziger Jahren eine epochale Zeitenwende begonnen habe. Gemeint ist, daß ein Großteil der Menschheit jetzt ein „neues Denken“ und eine Bewußtseins-Transformation erfahren könne hin zu mehr Intuition, Harmonie, Weiblichkeit, Naturnähe und Spiritualität, da sie in das neue Zeitalter (New Age) des Wassermanns eintrete, dem nach astrologischer Symbolik diese Eigenschaften zukommen und das das Fische-Zeitalter, das mit dem Beginn unserer Zeitrechnung begann und rational,

1988; H. Hemminger (Hrsg.), Die Rückkehr der Zauberer, Reinbek 1987; E. R. Gruber, Was ist New Age?, Freiburg 1988; ders., Sanfte Verschwörung oder sanfte Verblödung?, Freiburg 1989.

10 Vgl. M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung, Basel 1982. Original: The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s, Los Angeles 1980.

11 Das Buch ihres Mitglieds D. Spangler, New Age. Die Geburt eines neuen Zeitalters, Frankfurt 1978, trug entscheidend zur Popularisierung dieser 1962 in Schottland gegründeten Kommune bei.

12 Vgl. S. Grof, Geburt, Tod und Transzendenz, München 1985; ders., Das Abenteuer der Selbstentdeckung, München 1987.

13 Vgl. F. Capra, Wendezeit, München 1983; ders., Das Tao der Physik, München 1985; ders., Das neue Denken, München 1987.

14 Vgl. K. Wilber, The Atman Project, Wheaton 1980; ders., Halbzeit der Evolution, München 1984; ders., Das Spektrum des Bewußtseins, München 1989.

hart und männlich war, ablöst. Als der Begriff „New Age“ in den achtziger Jahren zu einem modischen Etikett für allerlei Alternativ-Ideen wurde, distanzierten sich S. Grof und F. Capra von ihm. Andere ersetzen ihn durch „Light Age“.

II. Soziokulturelle Ursachen der Esoterik-Renaissance

Ogleich die heutige Esoterik oft genug auf Ablehnung und Spott stößt und wohl bereits an die Grenzen ihrer Ausbreitungschancen gelangt ist, konnte sie das Image unaufgeklärten Aberglaubens vermeiden und eine beachtliche Akzeptanz erreichen; sie wird vermutlich auch noch einige Zeit eine bedeutende Quelle von Lebenshilfe und Sinndeutung in unserer Gesellschaft bleiben. Wie erklärt sich dieser Erfolg?

Entscheidend ist wohl, daß sich die Esoterik der achtziger Jahre, trotz Zivilisationsskepsis und trotz vielfachen Rückgriffs auf archaische Vorstellungen, nicht als Rückkehr in vormoderne Zeiten versteht und präsentiert, sondern ganz im Gegenteil als aufgeklärter als die konventionelle Aufklärung, nämlich als Vorreiter eines „neuen Denkens“ und eines „Paradigmenwechsels“, der allein noch die bestehende, exoterische Kultur korrigieren, ergänzen und innovieren kann: „Entweder das New-Age-Bewußtsein breitet sich über die ganze Welt aus, oder es wird bald überhaupt kein Bewußtsein auf diesem Planeten mehr geben.“¹⁵

Dabei konnte und kann sie an das *Bewußtwerden einzelner Defizite und Risiken* der Industriegesellschaft anknüpfen, das den Modernisierungsschub der Jahre 1965–1975 begleitete oder ihm folgte. Die neue Esoterik bekam das Image und den Elan einer Reform- und Alternativbewegung, weil sie wie etwa bei F. Capra mit großer Sensibilität auf Probleme wie diese einging: die Gefahr der emotionalen Verkümmern in einer stark auf Leistung ausgerichteten Gesellschaft und einer entsprechenden Erziehung und Schulbildung; die Unzulänglichkeiten einer Schulmedizin, die, profitorientiert, das Gespräch mit dem Patienten abkürzt und oft unbekümmert Medikamente und Apparate einsetzt; Angst vor einer ökologischen Katastrophe als Folge der Fixierung auf wirtschaftliches Wachstum; Angst vor den unabsehbaren Folgen der Nukleartechnik, der Chemisierung der Landwirtschaft, der Gentechnologie und der vom damaligen Ost-West-Gegensatz bestimmten Hochrüstung; Unzufriedenheit mit der traditionellen

Rolle der Frau in der Gesellschaft (Feminismus) und mit mangelnder Bürgernähe in der Politik.

Darüber hinaus hat der allgemeine *Geltungsschwund von grundlegenden Prinzipien und Motiven der Moderne* deren Rationalitätsideal fragwürdig und esoterische Vorstellungen akzeptabler werden lassen¹⁶. Obwohl Wissenschaft, Technik und Wirtschaft weiterhin das Leben bestimmen, ist der szientistische Glaube, daß sie alle Bereiche sicher erklären, den Fortschritt fast ohne menschliche Kosten sichern und das Glück der Menschen herbeiführen können, in den siebziger Jahren zusammengebrochen und bei vielen einem generellen Mißtrauen gegenüber Wissenschaft und Technik gewichen. Mit dem Scheitern einer weiteren typisch modernen Ideologie und Utopie, des Marxismus, vergrößerte sich das utopische Vakuum – und der Bedarf an Zukunftsvision und -optimismus.

Ein Grundzug moderner Kultur, nämlich die mit der Ausdifferenzierung und Spezialisierung verbundene *Fragmentarisierung und Segmentierung des Wissens*, hat einen „strukturellen Okkultismus“¹⁷ im Sinne eines zunehmenden Interesses an esoterischen Vorstellungen gefördert: Auf das verbreitete Gefühl, in wichtigen Fragen der Undurchschaubarkeit wissenschaftlicher Einzelergebnisse und der Autorität von Experten ausgeliefert zu sein, reagiert die neue Esoterik mit dem Angebot einer allen aufgeschlossenen Menschen zugänglichen „ganzheitlichen“ Erkenntnis.

Daß sich die „gehobene“, weltanschaulich interessierte Esoterik nicht um die Kriterien modernen philosophisch-theologischen Argumentierens kümmert, die es doch bei allem Pluralismus gibt, und Veröffentlichungen von Vertretern der *Philosophie und Theologie* ignoriert, dürfte mit der hochgradigen *Akademisierung* dieser beiden Disziplinen und ihrem *Geltungsschwund in der spezialisierten Fachausbildung der letzten 30 Jahre* sowie in der *Öffentlichkeit* insgesamt zusammenhängen. Hinzu kommt der *Bedeutungsverlust der christlichen Groß-Kirchen*: Mit der Segmentierung und Säkularisierung der Lebensbereiche und mit dem weltanschaulichen Pluralismus haben ihre Bemühungen um eine religiöse Sinnggebung den Rang einer allgemeinverbindlichen Legitimation und Integration der Gesellschaft verloren und sind zur Privatsache der daran Interessierten geworden.

16 Vgl. G. Küenzlen, Das Unbehagen an der Moderne: Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New-Age-Bewegung, in: H. Hemminger (Anm. 9), S. 187–222.

17 H. Knoblauch, Das unsichtbare neue Zeitalter. „New Age“, privatisierte Religion und kulturelles Milieu, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 41 (1989), S. 504–525.

15 E. Hanefeld, New Age – was ist das eigentlich?, in: Esoterica, 31 (1980), S. 141 ff.

Die Individualisierung und Entkirchlichung in den beiden letzten Jahrzehnten hat zur Folge, daß ein beachtlicher Teil der Bevölkerung nicht mehr kirchlich sozialisiert wird, die christliche Glaubensüberlieferung und spirituelle Praxis nur oberflächlich aus den Medien kennt und der Institution Kirche generell mit Mißtrauen begegnet – und sich den archaischeren, aber weniger verbindlichen Überlieferungen der Esoterik gegenüber aufgeschlossen zeigt.

III. Das Menschen- und Weltbild der Esoterik

Dem Unbehagen an den Mängeln und Gefahren der modernen Lebenswelt stellt die heutige Esoterik ein Menschen- und Weltbild entgegen, das – mit Varianten – einen *spiritualistischen*, d. h. alles aus geistig-seelischen Kräften erklärenden *Panenergetismus* mit einem Lebensgefühl kosmischer Geborgenheit und eines nahezu ekstatischen Optimismus beinhaltet: „Alles, was im Universum ist, (ist) letztlich Energie . . . Die verschiedenen esoterischen Wissensgebiete . . . Astrologie, Tarot, Kabbala und viele andere, . . . lehren im Grunde dieses einzige und gleichzeitig einzigartige Weltgesetz, wenn auch mit verschiedenen Bildern . . ., daß es ein universales Gesetz gibt, das die Welt im Innersten zusammenhält . . . und daß, wer dieses Weltgesetz kennt, . . . imstande ist, sein Leben nach diesem übergeordneten Gesetz auszurichten und damit die kosmischen Kräfte in sein ganz persönliches Leben zu integrieren und so in Übereinstimmung mit dem Kosmos zu leben.“¹⁸ Diese Sicht umfaßt folgende Kernüberzeugungen.

1. *Der Mensch kann über die Grenzen des exoterischen Wissens hinaus alles erkennen, was für sein Wesen und seine Beziehung zur Gesamtwirklichkeit wichtig ist:* Sowohl J. vom Scheidt als auch die Transpersonalisten C. T. Tart¹⁹, S. Grof und K. Wilber meinen, veränderte Bewußtseinszustände, wie sie in östlicher Meditation und Mystik, in schamanischer Trance, in Drogenerlebnissen, Visionen, Träumen, automatischen Handlungen und in Intuitionen erfahren werden, würden von den analytischen, materialistisch-mechanistischen Paradigmen der Psychiatrie, Medizin und Physik sowie von der verkopften Philosophie und Theologie nicht ernst genommen oder sogar pathologisiert.

18 H. D. Leuenberger, Todtmooser Festrede, in: Auf dem Wege sein, Freiburg 1987, S. 99.

19 Vgl. C. T. Tart, *Transpersonale Psychologie*, Olten 1978; ders., *States of Consciousness*, New York 1975.

Doch seien sie dem normalen Wachbewußtsein gleichzustellen, weil dessen Erkenntnisfähigkeit begrenzt sei und weil andere Bewußtseinszustände ein tieferes geistiges Potential aktivierten.

Da alles Wissen „bewußtseinszustandsabhängig“ (C. T. Tart) sei, müsse man unsere normalbewußte Wirklichkeitsauffassung relativieren und ergänzen. Wer sich unter dem Einfluß von LSD oder selbstinduzierter Überatmung – mit beiden Mitteln hat S. Grof jahrelang gearbeitet – mit dem Sitzungsleiter, einem Engel oder dem Kosmos eins fühle, einem Dämon begegne oder sich an frühere Existenzformen erinnere, habe genau so recht wie der Beobachter, der diese ich-überschreitenden, transpersonalen Erfahrungen als drogen- oder atmungsbedingte Wahrnehmungsveränderungen deute.

Während nun die neuere Psychologie die akuten Gewißheitserlebnisse, die solchen Intensiverfahrungen eigen sind, mit der Blockierung der Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und Realitätsprüfung erklärt – was deren Gültigkeit nicht aufheben muß, aber vom Urteil im normalen Wachbewußtsein abhängig macht²⁰ –, schreiben ihnen die Transpersonalisten naiv-realistisch und intuitionistisch unvermittelt Objektivität zu, da sie „häufig direkt – ohne Vermittlung durch die Sinnesorgane – von Informationsquellen gespeist zu werden (scheinen), die eindeutig außerhalb des konventionell definierten Bereichs des Individuums liegen“²¹.

Von dieser multiperspektivischen Erkenntnisfassung her lassen sich praktisch alle außergewöhnlichen Erfahrungen als Bewußtseinsweiterung und als höhere Erkenntnis legitimieren: Man kann mit M. Ferguson eine neue „Ganzheitlichkeit“ (Holismus) fordern, die das von R. Descartes und I. Newton begründete kausal-analytische Unterscheiden ablöst durch ein synthetisches Denken, das Intuition und Ratio, Mystik und Physik (F. Capra), westliche Psychologie und höhere Bewußtseinsstufen des Tibetischen Totenbuchs (K. Wilber), Geistiges und Materielles, Ursache und Wirkung, Mensch und Kosmos, Profanes und Heiliges miteinander verbindet und schädliche Dualismen, Widersprüche und Polaritäten durch eine höhere Harmonie überwindet! Man kann sich wie T. Dethlefsen einfach auf das „Urwissen“ des Hermes Trismegistos, der Kabbala, der Astrologietraditionen, des Paracelsus u. a. berufen oder aber wie J. vom Scheidt u. a. sich auf C. G. Jungs (wissenschaftlich nicht verwendbare) Archetypenlehre und Synchronizitätshypothese stützen und annehmen, daß zwischen dem Makrokosmos der

20 Vgl. B. Grom, *Religionspsychologie*, München 1992, S. 226–229, 292–366.

21 S. Grof (Anm. 12), S. 124.

Sterne und Elemente und dem Mikrokosmos des Menschen Analogien zu erkennen sind und daß das Legen von Tarot-Karten, das chinesische Schafgarben- und Münzenorakel I-Ging oder Pendeln das intuitive Erkennen der rechten Gehirnhälfte anregen bzw. archetypische Kräfte abbilden. Man kann auch – wie die Findhorn-Mitbegründerin Dorothy Maclean²² – auf das „innere Wort“ (Jakob Lorber) hören, und dies als Kundgaben von Engeln oder Natur- und Himmelsgeistern (Devas) betrachten. Oder man kann wie schon Helena P. Blavatsky, die Mitbegründerin der Theosophie, durch automatisches Schreiben oder andere Techniken des Spiritismus (Glas- und Tischrücken) Botschaften von Verstorbenen oder von Schutzgeistern oder Planetariern empfangen, die als höhere Offenbarungen Autorität genießen.

Welche der besonderen esoterischen Erkenntnisse, die sich oft genug widersprechen, ist überhaupt bezweifelbar? Das einzige Kriterium, das für sie gilt, scheint die subjektive Evidenz des Beeindrucktwerdens und Sichwohlfühlers zu sein: „Wirklichkeit wirkt in die Erfahrung des einzelnen und erwirkt dadurch Wissen. Wer weiß, braucht nicht zu glauben und wird unabhängig von Beweisen.“²³ Ein Diskurs mit Andersdenkenden ist damit weder nötig noch möglich. Gegen ihre Kritik kann man sich auf höchst elitäre Weise immunisieren: Esoterik, meint T. Dethlefsen, wendet sich nur an Menschen mit der nötigen Affinität und nicht an die, die in ihrer spirituellen Entwicklung und Inkarnationenfolge noch nicht das entsprechende Niveau erreicht haben.

2. *Der Mensch strebt zur Einheit mit dem kosmischen Selbst:* Die wichtigste, umfassendste Erfahrung, die veränderte Bewußtseinszustände ermöglichen, ist für viele Esoteriker die mystische Ich-Entgrenzung, die sie mit R. Bucke als „kosmisches Bewußtsein“, mit W. James als Teilhabe am „weiteren Selbst“ oder mit C. G. Jung als Bewußtwerdung des Archetyps des Selbst deuten bzw. in Begriffen östlicher Spiritualität ausdrücken. Der in Zen-Meditation erfahrene K. Wilber beschreibt sie als Endzustand der Bewußtseinsrevolution der ganzen Menschheit, die nach der Ausbildung des Ich-Stadiums weitergeht und auf einer feinstofflich-astralischen Ebene Aurasen, außerkörperliche Erfahrungen, Telepathie und Visionen erleben läßt, um schließlich aus aller Ich-Absonderung zur „Höchsten Ganzheit“, zu Atman und über dieses hinaus zu Brahman zurückzukehren, das sie ja selber ist. F. Capra setzte die hinduistische und taoistische Mystik in Parallele zum Weltbild der

Quantentheorie und der Einsteinschen Relativitätstheorie und leitete daraus die These ab, der Kosmos sei eine all-eine Wirklichkeit, in der Materie, Leben und Geist nur verschiedene Grade von Komplexität und „Selbstorganisations-Dynamik“ (I. Prigogine), isolierte Ichs und Objekte aber eine Illusion seien; die Gottheit ist die „Selbstorganisations-Dynamik des gesamten Kosmos“²⁴. In theosophisch beeinflussten Gruppen sucht man ebenfalls durch Meditation die Einheit mit der „universellen Überseele“ und dem Licht, von denen jede Seele ein Funken ist (H. P. Blavatsky).

Bei all diesen Vorstellungen wird das Transzendente und Göttliche nicht durch gedankliche Reflexion bestimmt, sondern mit der grenzenlosen Kraft gleichgesetzt, die man in ekstatischen Entgrenzungserlebnissen spürt: es wird psychisiert und energetisiert. Damit kann man der vulgärchristlichen Vorstellung von einem Gebieter-Gott im Weltraum wirkungsvoll die Überzeugung vom „Göttlichen in uns“ entgegenstellen. Da Materie und Menschen-Ich nur als Manifestationsformen des all-einen Göttlichen gelten, besteht freilich die Tendenz, die materielle Welt eher in dem alle Dualismen überwindenden Blick aus den Augen zu verlieren, als sie – entsprechend biblischem Schöpfungsverständnis – in ihrer Konkretetheit vom transzendenten Urgrund getragen zu sehen. Außerdem wird dabei, trotz des praktischen Individualismus, auf theoretischer Ebene das individuelle Bewußtsein und die Persönlichkeit des Menschen – ganz anders als in der christlichen und islamischen Mystik – nur als defizitärer, zu überwindender Zustand gewertet.

3. *Der Mensch ist durch seinen Astralleib mit der feinstofflichen Lebensenergie des Kosmos vernetzt:* Mehr noch als K. Wilber haben die an praktischer Lebenshilfe interessierten Esoteriker die hinduistische Vorstellung von einem feinstofflichen „Astralleib“ übernommen, der dem grobstofflichen Körper zugrunde liegt und der in dessen sieben Hauptzentren (Chakras), die der Kundalini-Yoga entlang der Wirbelsäule annimmt, astrale, feinstoffliche Lebenskraft (Prana, Atem) sammelt, transformiert und verteilt, was durch Meditation angeregt wird. Der Astralleib gilt als unsterblich und gewährleistet die Kontinuität in der Kette der Reinkarnationen, die man sich manchmal nach dem Modell der außerkörperlichen Erfahrungen denkt. In verwestlichter Sicht erscheinen dann Geburt und Tod als bloßer Wechsel der individualisierten Lebensenergie zu verschiedenen Beziehungen zum Grobstofflichen sowie als Entwicklungschance.

22 Vgl. D. Maclean, Du kannst mit Engeln sprechen, Grafiing 1985.

23 T. Dethlefsen, Schicksal (Anm. 7), S. 201.

24 Zur Kritik: H.-D. Mutschler, Physik, Religion, New Age, Würzburg 1990.

IV. Die praktischen Alternativen

Das neue Denken der Esoterik versteht sich als Chance, sich der kosmischen Bewußtseinsentwicklung anzuschließen und nach M. Ferguson „unsere dem Zusammenbruch geweihten Institutionen zu erneuern“: die Religionen, das Gesundheitswesen, Bildung und Kultur, Wirtschaft und Politik und „die gesamte Ökologie“.

Den christlichen Kirchen wirft die Esoterik – oft ziemlich pauschal – intuitionsfremde Verkopfung und erfahrungsfernen Dogmenglauben vor – dem will sie die „direkte Erfahrung“ (M. Ferguson) und den von verschiedenen Religionen angeregten individuellen Weg entgegensetzen. Im Sinne der von A. Huxley popularisierten, von R. C. Zaehner und S. T. Katz allerdings in Frage gestellten Meinung, der gemeinsame Kern aller Religionen sei die gleiche mystische Einheit mit dem Absoluten, wertet sie Glaubensüberzeugungen als nachträgliche, den Frieden gefährdende Doktrinen ab. Oft deutet man den Christus der Bibel um als aufgestiegenen Meister oder Hierarchen im theosophischen Sinn und betrachtet die Engel als Devas, die sich in jeder Meditation offenbaren können²⁵. Die Kirchen sind damit herausgefordert, mit spiritueller Sensibilität und ohne autoritäre Attitüde, aber auch ohne die Frage nach den besseren Argumenten zu unterdrücken, den „Personalismus“ ihres Schöpfungs- und Christusglaubens als die überzeugendere Alternative, aber auch als einen in Meditation, Gottesdienst und sozialem Engagement gelebten Weg zu vermitteln²⁶ und den Dialog mit anderen Religionen zu vertiefen.

Die meisten Erwartungen, die die heutige Esoterik weckt, sind jedoch profaner Art und beziehen sich in erster Linie auf die *psychologische Lebensberatung, Persönlichkeitsförderung und Therapie*²⁷. Deren Angebot wird durch die uneingeschränkte Anerkennung der „Intuition“ und durch die Vorstellung von feinstofflichen und magischen Energien enorm erweitert. Die Grenzen der Alltagserkenntnis und psychologischer Tests meint man durch die Wiederbelebung uralter Orakeltechniken, die man als Wege zur Selbsterfahrung – nicht zur deterministischen Vorhersage – deutet, überwinden zu können: Astrologie, Tarot, I-Ging – wo-

25 Vgl. P. Michel, *Die Botschafter des Lichtes*, 2 Bde., Grafing 1983/84.

26 Vgl. J. Sudbrack, *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*, Mainz 1987; ders., *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*, Würzburg 1988.

27 Vgl. M. Ferber u. a., *Spirituelle Topographien zweier Städte*, in: I.-M. Greverus/G. Welz (Hrsg.), *Spirituelle Wege und Orte*, Frankfurt 1990, S. 275–285.

bei diese Verfahren durchaus das Selbstkonzept beeinflussen, ohne daß ihre bis zur Willkür dehnbaren Deutungsanleitungen einer erfahrungswissenschaftlichen Kontrolle unterworfen werden. Bei Partnerproblemen, Zukunftsangst, Trennungsschmerz oder bei der Suche nach kreativen Ideen kann man sich angeblich problemlos auf Eingebungen von Verstorbenen oder von Schutzgeistern konzentrieren und medial Botschaften von ihnen empfangen, wofür sich der okkulte Ausdruck „Channeling“ (einen Kanal zur geistigen Welt bilden) eingebürgert hat. Manchen Verlagen werden ganze Buchmanuskripte mit „gechannelten“ Botschaften von Engeln oder von verstorbenen Sehern wie Edgar Cayce oder Jane Roberts vorgelegt. Indes, mediale Beratung beruft sich auf die Autorität höherer Geistwesen und entzieht sich damit der Begründungspflicht.

Während die Psychotherapieforschung die Wirkungsbedingungen von Behandlungsverfahren untersucht und um deren Grenzen weiß, versprechen esoterische Anbieter meistens uneingeschränkt Erfolg: Durch das Eintauchen des neurotischen Ego in die „kosmische Energie“ (Bhagwan Rajneesh), durch das Aufgehen im Atman des „Überbewußten“ (S. Grof) oder durch Rückführung in frühere Leben durch Reinkarnationstherapie²⁸ (T. Dethlefsen, B. R. Ebertin, R. J. Woolger). Hier wie auch bei den folgenden Verfahren mögen ausgeglichene Klienten hilfreiche Anregungen finden, doch werden labile unter Umständen außerordentlich abhängig und leicht vom Berater und der Gruppe beeinflussbar. Ist der Berater psychotherapeutisch nicht ausgebildet, kann es zu Überflutungen von inneren Impulsen und zu psychotischen Episoden kommen²⁹; unverantwortlich ist in solchen Fällen der Grundsatz der Scientology, die Behandlung durch einen „Schulpsychiater“ abzulehnen.

Körperliche Heilung, Befreiung von Stress und Bewältigung von allerlei Lebensproblemen verheißen Konzepte, die das gesicherte Wissen um psychosomatische Zusammenhänge durch energetische oder karmische Vorstellungen überhöhen und ergänzen wollen. Krankheit, so T. Dethlefsen und R. Dahlke, sei nicht nur kausal, sondern auch analog-inhaltlich zu betrachten: Die Symptome des Körpers kompensieren und offenbaren immer Einseitigkeiten des Bewußtseins. Wer dieses etwa einem Konflikt verschließe, der es „erregen“ möchte, müsse statt dessen seinen Körper für „Erreger“ öffnen und leide an einer Infektion. „Der

28 Vgl. H. Hemminger, *Reinkarnationstherapie – kritisch betrachtet*, in: H. Kochanek (Anm. 3), S. 119–133.

29 Vgl. G. Klosinski, *Warum Bhagwan?*, München 1985, S. 123 f., 205.

Mensch ist heil, wenn er sein wahres Selbst gefunden hat und eins geworden ist mit allem, was ist.“ Das neue Paradigma, meint M. Ferguson, müsse den Körper „als Energiefeld innerhalb anderer Felder“ und Heilung – wie die Macht von Placebos zeige – als Selbstheilung verstehen. Heilpraktiker, die sich nach dem Vorbild von Harry Edwards als Geistheiler betätigen, versuchen, als „Kanal“ von einem „Geistführer“, etwa einem verstorbenen großen Arzt, feinstoffliche Energie abzuleiten. Reiki-Anhänger öffnen ihre Chakren der „universellen Lebenskraft“ (Chi), um Menschen zu heilen oder durch Baummeditationen den kranken Wäldern feinstoffliche Kräfte zuzuschicken. In vielen Varianten wollen Meditationsleiter und Heiler die Aufmerksamkeit von Klienten auf die Chakren, die Energiemeridiane oder die Aura lenken, um ihre Pranaströme zu aktivieren oder die Prinzipien Yin und Yang zu harmonisieren. So möchte Chris Griscom damit den Weg zu einem „alterslosen Körperbewußtsein“ zeigen, während der Sufi Reshad Feild durch die Kraft des Atems die nukleare Strahlenbelastung der Tschernobylkatastrophe zu transformieren verspricht.

Zahlreiche Autoren wollen auch durch „Edelsteintherapie“ oder „Pyramidenkraft“ helfen, während die Scientology ihren „Auditing“-Sitzungen die Steigerung des Intelligenzquotienten, die Heilung von psychosomatischen Störungen und die Befreiung von Drogenabhängigkeit zuschreibt. Joseph Murphy und sein deutscher Schüler Erhard Freitag wollen durch die autosuggestive Mobilisierung der Kräfte des „Unterbewußtseins“ nicht nur „positives Denken“, sondern – weit über die Wirkung von sich selbst erfüllenden Prophezeiungen hinaus – die Erfüllung von Wünschen ermöglichen, und die „Transzendente Meditation“ von Maharishi Mahesh Yogi meint, durch ihre Mantra-Meditation so wirksam mit dem kosmischen „Feld aller Möglichkeiten“ verbunden zu werden, daß in allen Städten, wo ein Prozent der Bevölkerung so meditiert, Verbrechen, Krankheiten und Unfälle zurückgehen, weshalb ihre Führung im Jahre 1975 in der Schweiz die „Weltregierung des Zeitalters der Erleuchtung“ gegründet hat.

Die neue Esoterik hat sich auch zu *politischen, feministischen und ökologischen Fragen* geäußert. Der gesellschaftliche Wandel, der nach M. Ferguson dem Bewußtseinswandel folgen wird, beinhaltet: Dezentralisierung statt zentraler, hierarchischer Regierungen; Verstärkung der Selbsthilfe sich gegenseitig helfender Netzwerke statt institutionalisierter Dienstleistungen; rationale und intuiti-

ve Prinzipien statt ausschließlich rationaler Grundsätze; Bewahrung der Natur statt deren Ausbeutung. Die Frauen, die angeblich neurologisch mit mehr Flexibilität, Intuition und sozialer Sensibilität begabt sind als die Männer, werden ihren friedensstiftenden und harmonisierenden Einfluß auf Politik und Regierung vergrößern und mit ihren Yin-Qualitäten das zu Konflikten und Konfrontationen neigende Yang-Paradigma der männlich bestimmten Zeit ablösen.

Protagonisten der Hexen- und Göttinbewegung – Starhawk (Miriam Simos) und Z. Budapest in den USA oder L. Francia und J. Jannberg in Deutschland – sehen im nichtdualistischen, matriarchalen Weltbild des Hexen- und Göttinmythos ein psychisches Potential, durch das den Frauen ihre Kraft und ihr Wert in der Gesellschaft wieder bewußt werden kann. Mit verschiedenen Begründungen hat man eine „ganzheitliche“, „spirituelle“ Ökologie gefordert, die über eine reformpolitische hinausgeht: – weil man im Sinne des Mythos von der Allmutter Erde (Gaia) diese als einen sich selbst regulierenden Organismus zu verstehen habe, in den sich der Mensch einfügen muß (J. Lovelock, R. Samples); – weil man nach indianischem Vorbild die Erde beseelt oder sie theosophisch als bewußtseinsartig und mit dem Menschen zu Höherem strebend denkt (Findhorn); – weil man hexenmythisch die Liebe zu allem Leben pflegt oder die Genesung des Gaia-Organismus von der Bewußtseinsentwicklung der jetzt schon für Spiritualität aufgeschlossenen Minderheit erwartet, die – nach R. Sheldrakes Idee einer „morphischen Resonanz“ – auf die ganze Menschheit übergreifen wird, die das Nervensystem der Erde bildet und vor einem Evolutionssprung steht, wie er im Kosmos nur alle paar Milliarden Jahre möglich ist³⁰.

Zu Recht haben H. Pestalozzi³¹ und andere kritisiert, daß ganzheitlich-intuitive Gedankengänge dieser Art eine Analyse politischer, ökonomischer und ökologischer Zusammenhänge eher verhindern als fördern. Ihre Vorschläge – Dezentralisierung, aktive Frauenpolitik, Recycling, Wiederaufzucht – sind denn auch keineswegs neu und innovativ, und auch eine neue Ethik des Zusammenlebens ist daraus bislang nicht erwachsen. Die neue Esoterik hat ein allgemeines optimistisches Lebensgefühl geweckt: New Age statt no future: nicht mehr und nicht weniger.

30 Vgl. P. Russell, Die erwachende Erde, München 1985.

31 Vgl. H. Pestalozzi, Die sanfte Verblödung, Düsseldorf o.J.

Moderner Okkultismus als kulturelles Phänomen unter Schülern und Erwachsenen

I. Beschreibung der verbreitetsten okkulten Praktiken

Seit einigen Jahren wird vor allem in der Presse über eine zunehmende Verbreitung okkulten Praktiken und Vorstellungen unter Jugendlichen berichtet, der Erwachsenenokkultismus rückt dabei selten ins Blickfeld. Einzelne extreme Ereignisse, wie der Mord am Mönesee oder die Ermordung eines Schülers in Sondershausen¹ in diesem Jahr, haben die Öffentlichkeit aufgeschreckt. Die Sektenbeauftragten der Kirchen warnen vor okkulten Praktiken. Lehrer und Erzieher sehen sich in der Schule, auf Freizeiten und Klassenfahrten mit Gläserrücken und Pendeln konfrontiert, von denen sie vorher nie etwas gehört haben. Welche okkulten Praktiken werden von Schülern und Erwachsenen tatsächlich ausgeübt? Aus welchen Gründen beteiligen sie sich an diesen? Welche Bedürfnisse, die offensichtlich keine anderen Befriedigungen erhalten, finden darin ihren Ausdruck? Schließlich stellt sich die Frage, was der moderne Okkultismus sei, wodurch er von „magisch“ genannten Handlungen und Vorstellungen auf der einen Seite, von Religion auf der anderen und schließlich von Wissenschaft zu unterscheiden ist? Auch ist nach den gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen zu fragen, die der moderne Okkultismus anzeigt.

Unter dem Begriff Okkultismus werden verschiedene Vorstellungen und Praktiken verstanden, die wie das Pendeln bereits aus der Antike überliefert oder wie die Kirlianphotographie erst vor kurzem entstanden sind. Dazu werden weiter gezählt: Gläserrücken, Kartenlegen, Tischrücken, Levitation (freies Schweben), Astrologie, Hellsehen oder Telepathie (Fernwahrnehmung), Telekinese (Bewegen von Gegenständen durch übersinnliche Kräfte), Radiästhesie (Wahrnehmung von Erdstrahlen), „channeling“, Poltergeisterscheinungen, außersinnliche Wahrnehmung, Materialisation (Bildung körperhafter Gebilde in Abhängigkeit von einem Medium), Mediumismus (Glaube an

eine Beziehung mit einer angenommenen Geisterwelt), Geistheilung, Ufologie, Schwarze Messen und vieles andere. Am verbreitetsten unter den selbst ausgeübten Praktiken sind Pendeln und Kartenlegen.

Beim Pendeln wird eine Schnur mit einem Pendel, Ring oder Ähnlichem über einen Finger gelegt und eine Bewegung des Pendels abgewartet. Der Ausschlag des Pendels (nach links, rechts oder im Kreis) wird als Antwort auf eine vorher formulierte Frage gedeutet. Es gibt auch Vorlagen mit Buchstaben, über denen gependelt und der nacheinander folgende Ausschlag des Pendels zu einzelnen Buchstaben zu Wörtern zusammengesetzt wird, die als Mitteilungen der Geister, Extraterrestrischen usw., aber auch des eigenen Unbewußten interpretiert werden.

Beim Kartenlegen werden heute meist Tarotkarten benutzt. Diese werden gemischt, während man über die Fragen, die man den Karten vorlegen will, meditiert. Den einzelnen Karten ist eine meist mehrdeutige Symbolik zugeschrieben, die in den entsprechenden Anleitungen nachgelesen wird. Aus der Reihenfolge der Karten und dem ihnen im Legesystem zugewiesenen Platz werden Deutungen der aktuellen Situation und der Zukunft herausgelesen.

Beim Gläserrücken setzen sich die Beteiligten um einen Tisch und legen einen Finger auf das in die Mitte gestellte umgedrehte Glas. Am Rand des Tisches sind das Alphabet und die Zahlen ausgelegt. Nach einer Weile fängt das Glas an, sich zu bewegen und rückt zu einem Buchstaben, danach zu weiteren. Die dadurch entstehenden Wörter werden als Mitteilung der Geister, Verstorbenen oder je nach der angenommenen Auffassung gedeutet.

Als „Schwarze Messen“ werden verschiedene Veranstaltungen bezeichnet, bei denen unter Umkehrung christlicher Symbole, z. B. des Kreuzes, Luzifer oder das Böse angerufen und verehrt wird. Diese sollen auf einem Friedhof oder an anderen unheimlichen Orten durchgeführt werden. Dabei werden alle „heiligen“ Symbole entweiht, auch wird gelegentlich von perversen und gewalttätigen sexuellen Handlungen berichtet. Da diese Kultveranstaltungen kaum direkt beobachtet werden kön-

1 Vgl. Reinhard Merkel, Der Katzenkönig vom Mönesee, in: Die Zeit vom 23. 9. 1988, S. 11 ff.; Der Spiegel, (1993) 20, S. 128 f.

nen, läßt sich nicht entscheiden, was in den Berichten auf tatsächlich Vorgefallenes und was auf die durch eine entsprechende Literatur angeregte Phantasie zurückzuführen ist.

Bei der auf die Sumerer zurückgehenden Astrologie wird aus der Stellung der Gestirne bei der Geburt, aber auch der augenblicklichen Konstellation zum Zeitpunkt der Befragung auf Lebensweg und Charaktereigenschaften einer Person geschlossen. Die Astrologie wird für wichtige Lebensentscheidungen wie Partnerwahl herangezogen. Da die Deutung der Sterne mit einem erheblichen Berechnungsaufwand verbunden ist, wird die Astrologie in der Regel von „Spezialisten“ vorgenommen. Schüler benutzen auch aus Kostengründen meist die täglichen Zeitungshoroskope, die von der sich „seriös“ nennenden Astrologie als ungenau oder gar als unsinnig verworfen werden.

Telepathie (Hellsehen) bezeichnet die behauptete Fähigkeit eines Menschen, ohne Hilfe verbaler oder nonverbaler Kommunikationsmittel die Gedanken und Gefühle eines anderen zu erkennen. Unter Hellsehen wird auch die Fähigkeit verstanden, objektive frühere, gleichzeitige oder zukünftige Ereignisse zu erkennen. Diese Ereignisse sollen unabhängig von Raum und Zeit erkannt werden können.

Mit Radiästhesie (Strahlenfähigkeit) soll ein Mensch in der Lage sein, sog. Erdstrahlen, Kraftfelder, Erze, Wasseradern usw. mit Hilfe einer Wünschelrute oder des Pendels feststellen zu können. Die Wünschelrute wird in labilem Gleichgewicht gehalten und ihre Ausschläge als Reaktion auf bestimmte Reize interpretiert.

Bei Tonbandeinspielungen werden die aufgenommenen Geräusche aus dem Äther, aus dem Selbstlauf der Geräte, der Wasserspülung o. a. als Mitteilung der Verstorbenen oder Geister gedeutet.

Bei der Kirlianphotographie wird die Hochfrequenzstrahlung von Körpern, die auf einer photographischen Platte festgehalten werden, als Darstellung der „Aura“ eines Menschen oder Gegenstandes gedeutet, aus der Auskünfte z. B. über die Gesundheit gesucht werden².

Die meisten okkulten Praktiken setzen implizit oder explizit die Lehre des Spiritismus voraus, nach dessen Auffassung ein Mensch bei seinem Tode nicht gänzlich stirbt, sondern ein Teil von

ihm in einem Raum außerhalb unserer Welt überlebt. Diese Geister könnten durch geeignete Techniken herbeigerufen und befragt werden. Bestimmte Menschen (Medium) behaupten von sich, z. B. in Trancezuständen über die Fähigkeit zu verfügen, mit den Geistern zu kommunizieren. Von manchen Okkultanhängern wird vom Spiritismus der okkulte Animismus unterschieden; nach deren Auffassung sind okkulte Erscheinungen allein auf telepathische oder andere paranormale Wirkungen noch Lebender zurückzuführen. Eine dritte Auffassung setzt ein „überpersönliches Weltbewußtsein“ voraus, in welchem alles Geschehen, überhaupt alles „Geschehensmögliche“ irgendwie eingezeichnet ist. Einem Medium sei es durch seine besondere Begabung möglich, zu diesem „plan- oder doch katalogtragenden Weltsubjekt“ eine Verbindung herzustellen und dadurch Unbekanntes aus Vergangenheit und Zukunft zu erfahren³.

Schließlich wird den okkulten Praktiken auch zugeschrieben, als „Steigrohre“ des eigenen Unbewußten zu dienen. Diese letzte Deutung der Phänomene dürfte den tatsächlichen psychologischen Gegebenheiten wenigstens teilweise entsprechen. Da in der Parapsychologie – der von M. Dessoir und T. K. Oesterreich vorgeschlagene Name für den „wissenschaftlichen Okkultismus“⁴ – in der Regel die Grundsätze der wissenschaftlichen Methoden und Theorien nicht beachtet werden, zählen z. B. O. Prokop, W. Wimmer, A. Gertler und W. Mattig sie ebenfalls zu den Erscheinungsformen des modernen Okkultismus. Um eine – kaum überzeugende – Verteidigung der Parapsychologie bemühten sich E. Bauer⁵ und bis zu seinem Tode der Freiburger Parapsychologieprofessor H. Bender⁶.

II. Verbreitung okkulten Praktiken

Um die tatsächliche Verbreitung okkulten Praktiken unter Schülern und Erwachsenen in Erfahrung zu bringen, hat der Autor zusammen mit Wolfgang Hahn von 1989 bis 1991 vier quantitative Erhebun-

3 Vgl. Hans Driesch, Parapsychologie, Frankfurt a. M. 1984⁴, S. 111 ff. Die bei Driesch in der 1. Auflage bereits 1932 angeführten „Seelenfelder“ erscheinen heute unter dem Namen „morphogenetische Felder“ wieder; vgl. Rupert Sheldrake, Das Gedächtnis der Natur, München 1990.

4 Traugott K. Oesterreich, Der Okkultismus im modernen Weltbild, Dresden 1921, S. 19.

5 Vgl. Eberhard Bauer, Außersinnliche Wahrnehmung aus der Sicht des Psychologen, in: Parapsychologie und Okkultismus in der Kriminologie, Heidelberg 1979, S. 49 ff.

6 Vgl. z. B. Hans Bender (Hrsg.), Parapsychologie, Entwicklung, Ergebnisse, Probleme, Darmstadt 1979.

2 Zu den einzelnen Praktiken vgl. Andreas Gertler/Wolfgang Mattig, Stimmen aus dem Jenseits, Berlin 1992; Otto Prokop/Wolf Wimmer, Der moderne Okkultismus, Stuttgart 1987; Hartmut Zinser, Okkultismus unter Jugendlichen, Berlin 1992. Dieses Bändchen bildet in Teilen die Grundlagen für den vorgelegten Beitrag. In diesen Schriften finden sich auch Analysen der einzelnen Praktiken und Vorstellungen.

gen durchgeführt⁷; diese waren mit qualitativen Interviews verbunden und wurden mit kleineren statistischen Befragungen fortgesetzt. Zunächst wurden 2200 Westberliner Schüler im Alter von 13 bis 20 Jahren, dann 500 erwachsene Schüler des Zweiten Bildungsweges (ZBW) im Alter von 23 Jahren, danach 1100 erwachsene und heranwachsende Studierende im Alter zwischen 16 und 30 Jahren an Fachschulen für Erziehung etc. und schließlich 2000 Ostberliner Schüler im Alter von 13 bis 18 Jahren mit Hilfe eines Fragebogens um Auskunft gebeten. Die Erhebungen zeigen, daß für ein Viertel der jugendlichen Schüler in Westberlin okkulte Praktiken passiv oder aktiv, zwischen Spiel und Ernst zum Alltag gehören. Rund drei Viertel meinen über diese Praktiken informiert zu sein, und knapp die Hälfte wünscht weitere Informationen zum Thema Okkultismus. Von den erwachsenen Schülern des ZBW und den Fachhochschulstudenten haben rund die Hälfte die eine oder andere okkulte Praktik bereits einmal ausgeübt, ein Viertel führt zumindest eine okkulte Praktik gegenwärtig aktiv aus; ein Bedürfnis nach weiteren Informationen besteht bei zirka der Hälfte; der Informationsstand unterscheidet sich kaum von dem jugendlicher Schüler.

Wenn man die Ergebnisse der Befragungen der erwachsenen Schüler und Studierenden auf die Gesamtbevölkerung verallgemeinern dürfte, so müßte festgestellt werden, daß okkulte Praktiken unter Erwachsenen verbreiteter sind als unter Schülern. Allein mit einer solchen Verallgemeinerung wird man vorsichtig sein müssen, auch wenn den Erwachsenen, die sich zu einem erneuten Besuch einer Schule oder zu einer weiteren Berufsausbildung entschließen, eine für gesellschaftliche Entwicklungen indikative Bedeutung zugesprochen werden kann. Die Ergebnisse der Ostberliner Befragung unterscheiden sich deutlich. Nur knapp zwölf Prozent üben die eine oder andere Praktik aus, der Informationsstand ist geringer und das Bedürfnis nach weiteren Informationen deutlich höher⁸.

Am häufigsten sind von allen Befragten Pendeln und Kartenlegen (zwischen 15 und 37 Prozent)

7 Vgl. Hartmut Zinser, *Okkultismus in Ost und West*, München 1993. Darin sind die Tabellen aller vier Untersuchungen abgedruckt, auf diese wird im Folgenden nicht einzeln verwiesen.

8 Der Fragebogen enthält verschiedene Möglichkeiten, die aktive Beteiligung an okkulten Praktiken zu messen. Dies führt bei den jugendlichen Schülern in Berlin (West) etwa zu den gleichen Ergebnissen, zeigt aber deutliche Abweichungen bei den erwachsenen Schülern und den Studierenden. Nach diesen anderen Indikatoren beteiligen sich erwachsene Schüler bis zu 34 Prozent aktiv an okkulten Praktiken und die Studierenden sogar bis zu 37 Prozent. Auch im Osten liegen die Zahlen dann deutlich höher.

ausgeübt worden, danach rangiert Gläserücken. An Schwarzen Messen haben sich im Westen 2 bis 2,4 Prozent der Befragten aktiv beteiligt und 1 bis 1,9 Prozent passiv zugesehen. Im Osten lagen die Zahlen unter einem Prozent. Die erschreckenden Mitteilungen in der Presse über Schwarze Messen basieren wohl eher auf vereinzelt Vorkommnissen. Die in der Zwischenzeit durchgeführten kleineren Befragungen in Ostberlin und im Umland, für die keine Repräsentativität beansprucht wird, legen nahe, daß im Osten die Schüler auch im Bereich der okkulten Praktiken „aufgeholt“ haben. Mädchen und Frauen beteiligen sich an okkulten Praktiken im Westen wie im Osten zwei bis vier Mal so häufig wie Jungen und Männer; allerdings ist bei den Erwachsenen zu berücksichtigen, daß bei der Befragung die Frauen in deutlicher Überzahl waren, während bei den jugendlichen Schülern das Verhältnis der Geschlechter ausgeglichen war.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch die Befragung von J. Mischo⁹, der 1990/91 in Rheinland-Pfalz 1754 Schüler befragt hat. Leider sind früher keine Erhebungen zur Verbreitung okkulten Praktiken durchgeführt worden oder bekannt geworden, so daß die Frage, ob in den letzten Jahren eine Zunahme der Beteiligung an diesen zu verzeichnen ist, nicht auf vergleichbarer Grundlage beantwortet werden kann. Allerdings gibt es Indikatoren, die eine Zunahme des Okkultismus anzeigen. Das Angebot an okkulten oder esoterischen Büchern und Zeitschriften hat deutlich zugenommen; die meisten Taschenbuchverlage verfügen mittlerweile über eine Esoterik-Reihe.

Während in den fünfziger Jahren im Verzeichnis der lieferbaren Bücher nicht einmal eine eigene Rubrik für esoterische und okkulte Literatur aufgeführt ist, macht diese in den letzten Jahren bis zu 14 Prozent des Umsatzes des deutschen Buchhandels aus. Fast alle Buchhandlungen haben inzwischen eine Sparte Esoterik eingerichtet, und in den letzten Jahren ist zunehmend die Eröffnung von Geschäften, die sich auf den Verkauf esoterischer und okkulten Literatur und Utensilia spezialisieren, zu beobachten. In einer zuerst 1976 und dann 1990 vom Allensbacher Institut durchgeführten repräsentativen Umfrage unter 2180 Personen der

9 Vgl. Johannes Mischo, *Okkultpraktiken Jugendlicher*, Mainz 1991. Auch Ulrich Müller kommt bei vielen einzelnen Tatbeständen zu ähnlichen Ergebnissen: Ulrich Müller, *Ergebnisse einer Umfrage unter bayerischen Schülern und Schülerinnen zu Okkultismus und Spiritismus*, Regensburg 1989. Allerdings sind dessen Zahlen mit Vorsicht zu behandeln, wie Wolfgang Hund, *Die Geister, die sie riefen...*, in: *Skeptiker*, (1990) 4, S. 9, betont. W. Hund hatte den Fragebogen entworfen und die meisten der der Auswertung von Müller zugrundeliegenden Fragebogen ausgegeben und gesammelt.

alten Bundesländer zum „volkstümlichen Aberglauben“ zeigte sich, daß 1976 41 Prozent den in dem Fragebogen aufgeführten „magischen Glücksbringern“ keine Bedeutung zumaßen, während es 1990 nur noch 34 Prozent waren¹⁰. Diese Umfrage unterstützt die Annahme einer zunehmenden Verbreitung okkulten Vorstellungen in den letzten Jahren, und es wird darauf ankommen, nach den gesellschaftlichen und individuellen Konflikten und Veränderungen zu fragen, die zu einer Ausbreitung des Okkultismus geführt haben.

Von den Jugendlichen und Erwachsenen in Ost und West wurde „Neugier“ am häufigsten als Grund für eine Beteiligung an okkulten Praktiken genannt, als zweiter ist „Interesse am Außergewöhnlichen“ und als dritter „Unterhaltung“ angegeben. Mit einigem Abstand folgt die Angabe von „Orientierungs- und Entscheidungshilfe“. Wenn man allerdings nur die Gruppe der aktiv eine okkulte Praxis Ausübenden herausgreift, so wird dieser Grund von bis zu 36 Prozent der Befragten angeführt und dies von den Erwachsenen fast doppelt so oft wie von den Jugendlichen. Die genannten Gründe verweisen auf das, was die Jugendlichen und Erwachsenen durch die okkulten Praktiken zu finden hoffen.

Die Religionszugehörigkeit spielt für die Beteiligung an okkulten Praktiken keine nennenswerte Rolle. Evangelische und katholische Jugendliche und Erwachsene verhalten sich wie ihre konfessionslosen Altersgenossen. Ebenso zeigen sich in der Schichtzugehörigkeit, die in den Untersuchungen nur indirekt am Schultyp gemessen werden konnte, keine signifikanten Unterschiede.

III. Moderner Okkultismus

Was der moderne Okkultismus ist, ist weniger umstritten, als Vertreter des Okkultismus, der Parapsychologie und neuerdings des New Age glauben machen wollen. Der Theologe H. J. Ruppert definiert: „Der Begriff Okkultismus ... faßt weltanschauliche Richtungen und Praktiken zusammen, die beanspruchen, das Wissen und den Umgang mit den unsichtbaren, geheimnisvollen Seiten der Natur und des menschlichen Geistes besonders zu pflegen. Er bezieht sich einerseits auf bestimmte okkulte Praktiken wie Magie, Pendeln, Wahrsagen oder die Vielzahl spiritistischer Praktiken der Geister- und Totenbefragung mit Hilfe des wandernden Gläschens, klopfender Tische oder anderer Indikatoren. Andererseits ist

aber auch das sog. Geheimwissen gemeint, wie es von okkulten Weltanschauungsgemeinschaften ... in sog. Geheimwissenschaften systematisiert wird, die den Horizont der herkömmlichen Natur- und Menschenerkenntnis in okkulte Bereiche hinein erweitern. Da diese Bereiche in ihrer Realität umstritten und nicht allgemein einsehbar sind, ist der Okkultismus seit jeher ein Tummelplatz von Täuschung und Verführung.“¹¹

Bereits 1909 schrieb C. Kiesewetter: „Ich verstehe unter okkulten Vorgängen alle jene, von der offiziellen Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens, deren Ursache den Sinnen verborgene, okkulte sind, und unter Okkultismus die theoretische und praktische Beschäftigung mit diesen Tatsachen bzw. deren allseitige Erforschung.“¹² Eine ähnliche Bestimmung gibt der Parapsychologe J. Mischo: „Unter Okkultismus wird hier die praktische und theoretische Beschäftigung mit den geheimen, verborgenen, von der Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens verstanden, die die gewohnten Gesetzmäßigkeiten zu durchbrechen scheinen und vielfach als ‚übernatürlich‘ angesehen werden.“¹³

Die Bestimmungen des Okkultismus von Kiesewetter und Mischo gehen explizit oder implizit davon aus, daß den von den Okkultisten behaupteten oder angenommenen Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens eine äußere, von den wahrnehmenden und deutenden Menschen unabhängige Realität zukommt. Diese Erscheinungen werden nur als von der Wissenschaft noch nicht erkannte oder in ihr noch nicht allgemein anerkannte betrachtet. Nun wird man hier deutlich unterscheiden müssen. Denn selbstverständlich gibt es viele Phänomene, die von der Wissenschaft noch nicht erkannt oder verstanden sind, die in das Gefüge des wissenschaftlichen Weltbildes nicht integriert sind. Auch gibt es vergangene Ereignisse und Erscheinungen, die den Wissenschaften wahrscheinlich immer unzugänglich bleiben werden; z. B. sind Aussagen über die zukünftigen Entwicklungen immer nur von begrenztem Wert, und ob es jemals gelingen wird, die Sprache der Neandertaler oder der Menschen von Lascaux zu rekonstruieren, bleibt mehr als zweifelhaft. Für die Sozial- und Naturwissenschaften gilt weitgehend, daß sie nur Aussagen machen können über Ereignisse und Vorgänge, die Gegenstand kon-

10 Hans-Jürgen Ruppert, *Okkultismus*, Wiesbaden u. a. 1990, S. 11.

12 Carl Kiesewetter, *Geschichte des Neueren Okkultismus*, Leipzig 1909, S. 9.

13 Johannes Mischo, *Okkultpraktiken Jugendlicher*, in: *Materialdienst der EZW*, Sonderdruck Nr. 17, 1988, S. 7.

10 Vgl. Allensbacher Berichte, (1990) 11, S. 2.

trollierbarer Erfahrung und theoretischer Durchdringung sein können¹⁴.

Alles auf Jenseitiges Bezogene, sei es wie in der Religion auf Gott oder wie im Okkultismus z. B. auf Geister, die durch ihre Definition als unsichtbare Wesen direkter Erfahrung nicht zugänglich sein sollen, wird aus systematischen und methodischen Gründen als nicht der Erkenntnis, nicht dem Wissen zugänglich abgewiesen. Der Gerichtsmediziner Prokop kann deshalb als Definition des Okkultismus schreiben: „Bedeutung im wissenschaftlichen Sinn: okkult = verborgen, geheim. Dinge, die sich einer wissenschaftlichen Beurteilung entziehen, die für wissenschaftliche Methodik verborgen (= okkult) sind.“¹⁵ Als Erklärungen werden in den Sozialwissenschaften nur Soziales und Geschichtliches, in den Naturwissenschaften nur Natürliches usw. anerkannt. Dabei ist durchaus einzuräumen, daß in den Wissenschaften Theorie- und Vorstellungselemente enthalten waren und sind, die aus der animistischen, mythologischen oder religiösen Vorstellungswelt der menschlichen Gattungsgeschichte stammen. Auch bleibt festzuhalten, daß den Wissenschaften viele Erscheinungen und Prozesse noch unbekannt oder unverständlich sind.

Aber diese Tatsache bedeutet dennoch nicht, daß diese Vorgänge und Ereignisse deswegen okkult sind. Die Unkenntnis bleibt ein Nichtwissen, und es besteht kein Recht, aus der Unwissenheit Aussagen über die Eigenschaften des Unbekannten herzuleiten. Okkult werden die unerkannten Erscheinungen erst in einer bestimmten Deutung, indem dem Unbekannten Eigenschaften, wie z. B. die Wirkung von Geistern zu sein, zugeschrieben werden. Dies ist am leichtesten bei den mechanischen Vorgängen erkennbar, die der Okkultismus heranzieht, um Mitteilungen der Geister, Verstorbener, der Extraterrestrischen oder eines „plan- und katalog-tragenden Weltsubjekts“ zu erhalten.

Ein an einem Stativ aufgehängtes Pendel bewegt sich nur nach den physikalischen Gesetzen und kommt nach Abgleichung der Energie zur Ruhe. Ein über einen Finger gelegtes Pendel erhält durch den das Pendel haltenden Menschen ständig neue Energie und dadurch Bewegung. Diese Bewegungen sind bewußt oder unbewußt gesteuert (Carpenter-Effekt). Die Bewegung des Pendels kann

14 Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung. Werke in 12 Bde., Bd. III, Frankfurt/M. 1956. Für unseren Zusammenhang ist es dabei unerheblich, welchen „ontologischen“ Status die „Wirklichkeit“, auf die sich die Aussagen beziehen, zuerkannt erhält.

15 Otto Prokop/Wolf Wimmer, Der moderne Okkultismus, Stuttgart 1987.

unter Laborbedingungen genau beobachtet werden, und es reagiert, wie die als physikalische Gesetze bezeichneten Regeln angeben. Für eine Erklärung der verschiedenen Ausschläge sind keine Geister etc. erforderlich. Es zeigt sich also, daß nicht der Vorgang des Pendelns okkult ist, sondern die *Deutung* dieses Vorgangs in einem bestimmten Weltbild. Okkultismus ist deshalb keine Sache an und für sich, okkult keine Eigenschaft, die den Dingen und Vorgängen selber zukommt, sondern ein bestimmtes *Weltbild*, das mit den Grundsätzen der modernen Wissenschaft nicht vereinbar ist.

Der Grundfehler des Okkultismus ist, daß er nicht, auf jeden Fall nicht zureichend, zwischen *Wahrnehmung* und *Deutung* unterscheidet. Dies läßt sich an allen okkulten Praktiken zeigen, sofern sie unter wissenschaftlichen Bedingungen beobachtet werden können. Der Okkultist geht mit einem vorher bestehenden Wahrnehmungsmuster an die Erscheinungen heran und sieht dann das, was er sehen will bzw. was durch das Wahrnehmungsmuster vorgegeben ist.

Nun werden bei wissenschaftlichen Untersuchungen vorher Hypothesen gebildet, und zumindest insoweit gehen auch in wissenschaftliche Vorstellungen auf früheren Erfahrungen basierende Begriffe, Vorannahmen und von bewußten oder unbewußten Wünschen und Ängsten getragene Projektionen ein. Aber die Wissenschaft ist bemüht, diese Vorannahmen und Wahrnehmungsmuster aufzuspüren. Sofern sich Wissenschaft auf Soziales, Geschichtliches und Psychisches bezieht, also den Menschen selbst zum Gegenstand der Erkenntnis macht, ist sie von derartigen Wahrnehmungs- und Urteilsverzerrungen besonders betroffen, denn soziale Realität konstituiert sich wesentlich auch durch die gesellschaftlichen Vorstellungen¹⁶. Aber die Wissenschaft hat z. B. in der methodischen Selbstkritik, besonders in der systematischen Frage nach den Erscheinungen und Überlegungen, die der eigenen Position widersprechen, ein Verfahren entwickelt, mit dem sie solchen von Wünschen und Ängsten hervorgerufenen Projektionsbildungen beikommen kann. Es sei nicht bestritten, daß dies schwierig ist. Da Wissen-

16 Dies kann man sich am leichtesten am Geld, sei es Münze oder Banknote, klarmachen. Als „objektive Substanz“ sind diese ein Metall oder Papier, welches mit der sozialen Realität, die das Geld in einer Gesellschaft hat, kaum etwas zu tun hat. Erst dadurch, daß Geld in einer Gesellschaft Gültigkeit erhält (und auch wieder verlieren kann), wird es zu einem Wesen, das mit größerer Härte dem einzelnen gegenübertritt als wahrscheinlich das Metall. Dieses Wesen aber konstituiert sich in der gesellschaftlichen Vorstellungsrealität. Zum Verhältnis von Sein, Schein und Wesen vgl. Friedrich W. G. Hegel, Wissenschaft der Logik, 2. Buch, Hamburg 1966, S. 1 ff.

schaft auch von sozialen Interessen dirigiert wird, jedenfalls nicht unabhängig ist von denen, die sie betreiben oder in deren Interesse sie betrieben wird, haben diese Schwierigkeiten auch gerade in den Sozialwissenschaften zu vielen die Wahrnehmung leitenden kritisierbaren Theoriebildungen geführt.

Das Eingeständnis der Unzulänglichkeit des Wissens, der Unwissenheit in vielen Dingen, muß wohl zu einer Bescheidenheit des Anspruchs der Wissenschaft führen, kann aber keine Rechtfertigung sein, falsche Anschauungen und Theorien als „höheres Wissen“ auszugeben und anzuerkennen. Vielmehr wird nach den Wünschen, Ängsten und Projektionsbildungen gefragt werden müssen, die Menschen veranlassen, eine okkulte Deutung von meist bekannten Vorgängen anzunehmen. Der moderne Okkultismus behauptet in der Regel, Wissen zu sein, und unterscheidet sich dadurch von „abergläubisch“ oder „magisch“ genannten Vorstellungen und Handlungen vorindustrieller Kulturen, von denen nicht beansprucht wird, Wissen im wissenschaftlichen Sinne, sondern eben Glaube zu sein. „Aberglaube“ und „Magie“ sind Glaubensgebilde, die nach den Lehren der Kirche ein falscher Glaube sind und deshalb „Aberglaube“ genannt werden.

Der moderne Okkultismus behauptet zugleich nicht nur, daß es ein Jenseitiges zu unserer erfahrbaren Welt gebe, sondern auch, daß er es durch geeignete Methoden erkennen und sich verfügbar machen könne. Dadurch unterscheidet er sich von Religion, in der ein absolut Jenseitiges eben geglaubt wird, das durch keine Mittel verfügbar gemacht werden kann. Der Okkultismus macht aus diesem religiösen Jenseitigen und Verborgenen ein durch technische Verfahren zugängliches „Zeitliches, Diesseitiges, Endliches“¹⁷. Der Okkultist verwandelt das absolut Jenseitige der Religion in ein Empirisches, er respektiert die Würde des Glaubens nicht und überschreitet die Möglichkeiten der Wissenschaften. Der Okkultismus versucht meist mit technischen Mitteln, eines Jenseitigen, Transzendenten, des Geistigen habhaft zu werden, welches in der industriell-bürokratischen Lebenswelt verlorenzugehen scheint. Damit macht er den Geist zu einer Sache und stellt, wie der Philosoph Th. W. Adorno schrieb, „das Komplement zur Verdinglichung“ dar¹⁸.

IV. Voraussetzungen okkultischer Vorstellungen und Praktiken

Welche Gründe lassen sich für eine Hinwendung zu okkulten Praktiken anführen?

Zunächst darf nicht übersehen werden, daß besonders der Jugendokkultismus ein Moment des Protestes gegen die Erwachsenenwelt enthält. Jugendliche müssen sich und die Welt ausprobieren, auch in Abgrenzung und Widerspruch zu Familie und Schule. Auch besteht ein deutliches Initiationsbedürfnis¹⁹ der Jugendlichen, dem die bestehenden „Übergangsriten“ – Konfirmation, schulischer Abschluß, Eintritt ins Berufsleben etc. – nicht mehr entsprechen. Vielfach wird an ihnen nicht mehr teilgenommen, oder sie sind entwertet. Teilweise haben die verschiedenen Riten des Ausscheidens aus der Familie und Beginnens eines selbständigen Lebens als Erwachsener mit der Gestaltung einer eigenen Wirklichkeit von Arbeit und Sexualität für viele Individuen ihre Bedeutung verloren, da sie zeitlich zu weit auseinandergerückt sind: Dem altersbedingten Ausscheiden aus der Familie und dem Eintritt ins Erwachsenenleben folgen wirtschaftliche Selbständigkeit und Eigenverantwortung um Jahre, wenn nicht sogar Jahrzehnte verzögert. Dem entspricht die große Beteiligung erwachsener Schüler und Studierender an okkulten Praktiken, die sich gewissermaßen auf der Schulbank in eine „sekundäre Pubertät“ begeben. Es wird davon auszugehen sein, daß sich für viele eine Beteiligung an okkulten Praktiken von selbst erledigt oder „auswächst“, wenn sie in verbindliche Arbeits- und Lebensverhältnisse eintreten. Okkulte Praktiken scheinen in einem großen Ausmaß für Jugendliche an die Stelle der Institutionen und Handlungen getreten zu sein, die eine Verarbeitung der beim Übergang von der Kindheit über die Adoleszenz zum Erwachsenwerden auftretenden Konflikte bislang ermöglicht oder wenigstens vorbereitet haben.

Viele Menschen erfahren unsere soziale und ihre individuelle Wirklichkeit als undurchschaubar, unvernünftig und kaum nach den eigenen Vorstellungen und Wünschen gestaltbar. Das alltägliche Funktionieren der Bürokratie, des industriellen Produktionsprozesses, sogar der eigene Lebensweg ist weithin unklar und unverständlich. Wer kann denn schon im Einzelfall stichhaltige Gründe angeben, warum der eine eine Lehrstelle oder

19 Vgl. Ulrike Brunotte, Religion und Religionen in ihrer aktuellen Bedeutung für Schüler, in: Hartmut Zinser (Hrsg.), Herausforderung Ethikunterricht, Marburg 1991, S. 88.

17 Paul Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926, S. 110ff.

18 Theodor W. Adorno, Thesen gegen den Okkultismus, in: Minima Moralia, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt/M. 1980, S. 323.

einen Arbeitsplatz, eine seinen Wünschen entsprechende Wohnung erhält, die Liebesbeziehungen glücklich sind und warum andere erfolglos zu sein meinen oder auch tatsächlich sind? Die Hinwendung zu okkulten Praktiken verweist auf eine Enttäuschung über die soziale Wirklichkeit und Zweifel am modernen Weltbild, in welchem das individuelle Leben ebenso wie gesellschaftliche Prozesse durch vernünftige, die Interessen und Möglichkeiten aller berücksichtigende Verfahren entschieden und gestaltet werden sollen. Unsere soziale und individuelle Wirklichkeit entspricht weithin nicht dem Bild, das wir uns von unseren Lebenszusammenhängen machen.

Zugleich muß berücksichtigt werden, daß durch die industrielle Entwicklung und viele andere soziale Prozesse die noch im vorigen Jahrhundert und zum Teil bis nach dem Ersten Weltkrieg gegebenen „Bahnungen“ und Vorgaben des individuellen Lebensweges aufgelöst sind. Dadurch werden viele Individuen ständig vor selbst zu verantwortende Entscheidungen gestellt, auf die sie nicht genügend vorbereitet sind, deren Konsequenzen nicht absehbar sind und von denen sie offensichtlich überfordert sind. Viele Lebensentscheidungen wie Beruf, Heirat usw. waren früher durch die Schichten- und Standeszugehörigkeit, ggf. durch das ererbte Vermögen vorgegeben und jeder einzelne bis zu einem gewissen Grade von ihnen entlastet. Das Leben war durch säkulare und religiöse Ritualisierungen vorgezeichnet. Diese Ritualisierungen und Bahnungen sind durch politische und ökonomische Prozesse, die von jedem einzelnen nun eine größere Flexibilität, Selbstgestaltung und Eigenverantwortung verlangen, obsolet geworden.

Doch geht diese größere Freiheit auch mit einer größeren Verunsicherung einher. Nun kann es bei der Kritik am Okkultismus nicht um ein Plädoyer für eine Rückkehr zu vergangenen Ritualisierungen und Reglementierungen oder Bahnungen gehen. Diese waren unfrei und bedeuteten Fremdbestimmung. Eine Rückkehr zu reglementierten gesellschaftlichen Verhältnissen ist sowohl aus wirtschaftlichen als auch aus sozialen Gründen weder wünschenswert noch möglich, es sei denn, man wollte ein Aufgeben der Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Selbstgestaltung des Lebens in Kauf nehmen. Doch wird Selbstbestimmung nicht durch die Befragung der „Geister“ oder durch Anwendung okkulten Praktiken erreicht, dies führt nur zu „Freiheit“ von der Verantwortung.

Eine mittlerweile im Westen verbreitete Kritik und Entwertung der Wissenschaft und die auch unter Studenten und Professoren anzutreffende Behauptung, daß prinzipiell magische Vorstel-

lungssysteme, religiöse Glaubenslehren und wissenschaftliche Aussagen sich nicht qualitativ unterscheiden, sondern nur andere, grundsätzlich gleichwertige Arten seien, die Wirklichkeit zu beschreiben und sich in ihr zurechtzufinden, bereiten die kognitive Annahme okkulten Praktiken vor. Die berechtigte Kritik an der Wissenschaft wird in diesem Kulturrelativismus zu einer kritikunfähigen Standpunktlosigkeit gesteigert.

Da durch die Säkularisierung die Antworten der überlieferten Religionen an Überzeugungskraft eingebüßt haben, ihre Antworten auf viele Fragen auch auf Erfahrungen eines vorindustriellen Zeitalters basieren, zugleich die Wissenschaften durch ihren Beitrag zu Krieg und Umwelterstörung an Glaubwürdigkeit verloren haben und die Kunst schließlich, da sie auf einem Markt gehandelt wird und dadurch ihren Wahrheitsanspruch aufgegeben zu haben scheint, ebenfalls als Gestaltungsmacht zurückgetreten ist, suchen viele Menschen nach anderen Wegen der Orientierung und Gestaltung ihres Lebens. Okkulte Praktiken und Vorstellungen, die auf einem mittlerweile recht großen Markt angeboten werden, rücken an die Stelle von Religion, Kunst und Wissenschaft. Dies wird dadurch belegt, daß das „Interesse am Außergewöhnlichen“, welches früher auch in der Religion befriedigt wurde, die „Unterhaltung“, welche in der Kunst eine Befriedigung finden sollte, und die „Neugier“, die zum Wissen und zur Wissenschaft führt, als wichtigste Gründe für die Hinwendung zu okkulten Praktiken angegeben werden.

Schließlich spielt auch die sogenannte „Sinnkrise“ eine wichtige Rolle. Die überlieferten Antworten der christlichen Religionen, der Philosophie und der Kunst haben an Überzeugungskraft verloren. Durch den Prozeß der Säkularisierung mußten die überlieferten Religionen ihre Aufgabe, kollektive Verbindlichkeit zu vermitteln, z. T. aufgeben. Die Antworten der Religionen auf viele Fragen wurden zugleich zu einer Privatangelegenheit, und die Religion hat sich in eine Freizeitveranstaltung verwandelt, die auf einem Markt mit anderen Freizeitangeboten konkurrieren muß. Viele Menschen suchen in der Hinwendung zu östlichen Heilslehren, archaischen Kulturen und Vorstellungen oder in einem Synkretismus von aus aller Welt und allen Zeiten zusammengestellten Elementen eine Antwort²⁰, andere eben auch in der Beschwörung der Geister durch okkulte Praktiken.

Voraussetzung der seit einigen Jahrzehnten zu beobachtenden Verschärfung der „Sinnfrage“ war

20 Vgl. Hartmut Zinser, Ist das New Age eine Religion oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 44 (1992), S. 33–50.

auch die gesellschaftliche Entwicklung in den westlichen Industrienationen, die jedem einzelnen das Überleben garantierte. Damit war die Arbeit für die Selbsterhaltung als nicht hinterfragbare Sinnstiftung abgelöst, zumindest in ihrer Bedeutung herabgesetzt. Hinzu kommt, daß durch die industrielle und bürokratische Organisation der Arbeitsprozesse für viele eine Identifikation mit ihrer Arbeit kaum noch möglich ist. Selbsterhaltung aber sei die „wahre Maxime aller westlichen Zivilisation“, wie Horkheimer und Adorno im Anschluß an Spinoza geschrieben haben²¹. Die Reduktion des Menschen auf die Selbsterhaltung im industriellen Produktionsprozeß und in den bürokratischen Verwaltungsstrukturen „merzt“ aber tendenziell alle natürlichen und geschichtlichen Qualitäten des Menschen als Körper und Seele, Trieb und Geist aus und erklärt sie für „irrational“, wenn diese nicht in den Dienst der Selbsterhaltung und eines ebenso rastlosen wie sinnlos gewordenen Produktions- und Verwertungsprozesses, also in den Dienst eines anderen gestellt werden. Das grundlegende Prinzip der Selbsterhaltung überläßt jeden einzelnen dann der verwirrenden Frage, was als sinnvolles Leben nun jenseits der relativ sichergestellten Selbsterhaltung noch zu gelten habe. Die Moderne bürdet die Antwort auf diese Frage jedem einzelnen auf; darin besteht seine Freiheit. Um der Selbsterhaltung allein aber verlohnt es sich für viele nicht zu leben, sie suchen nach einem Transzendieren, Überschreiten des Alltags, der Arbeitswelt und sogar der Familie in ekstatischen Veranstaltungen²². Okkulte Praktiken scheinen dem Bedürfnis nach Außeralltäglichem, Höherem, Geistigem und nach Macht zu genügen. Die Ausreibung des Geistes, wie des Triebes, der Wünsche und der Ängste aus dem auf Selbsterhaltung reduzierten Arbeitsleben und dem Alltag bereitet die Wiederkehr der „Geister“ vor.

V. Moderner Okkultismus in Gesellschaft und Geschichte

Eine vielfach verbreitete Meinung ordnet den Okkultismus den Erscheinungen zu, die am Rande aller Gesellschaften und in allen Zeiten auftreten und denen keine gesellschaftliche Bedeutung und

21 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt/M. 1969, S. 29. Baruch Spinoza, in: *Ethica, Pars iv, Opera I*, Leipzig 1843, S. 346; „Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum“.

22 Vgl. Hartmut Zinser, *Ekstase und Entfremdung, Zur Analyse neuerer ekstatischer Kultveranstaltungen*, in: ders. (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, S. 274 ff.

kein Einfluß zukommt. Exzentriker hat es immer gegeben, und daß ein Teil des Okkultismus wie die „Schwarzen Messen“ bisher zumindest tatsächlich eine Randerscheinung darstellt, läßt sich auch mit den Befunden meiner Erhebungen begründen. Allein, um diese Randerscheinungen geht es nicht, und wenn im Westen jugendliche Schüler aktiv und passiv zu einem Viertel, erwachsene Schüler zu einem Viertel aktiv an okkulten Praktiken und von den in der Ausbildung zur Erzieherin sich befindenden Frauen rund 30 Prozent am Pendeln beteiligt sind, im Osten auch zirka zwölf Prozent bereits die eine oder andere okkulte Praktik ausüben, dann wird man – ohne die Verbreitung des Okkultismus zu verdrängen – kaum noch von einer Erscheinung sprechen können, der am Rande der Gesellschaft von einigen wenigen Exzentrikern nachgegangen wird. Der moderne Okkultismus ist vielmehr als ein Symptom neuerer gesellschaftlicher Entwicklungen zu interpretieren.

Zum andern wird vorgeschlagen, den modernen Okkultismus als Relikt oder Wiederkehr eines vergangenen, aber untergründig immer vorhandenen vorreligiösen und vor allem vorwissenschaftlichen Weltbildes zu verstehen, welches in der Religionswissenschaft seit E. B. Tylor unter dem Namen „Animismus“ oder seit J. G. Frazer als „Magie“, in der Ethnologie als „prälogisches Denken“ oder in der Psychologie als „Primärprozeß“²³, wenn dieser als substantieller Zustand aufgefaßt wird, bezeichnet wurde. Die Wiederkehr derartiger Vorstellungen in okkulten Praktiken könnte dann als Ausdruck einer individuellen oder gesellschaftlichen Krisensituation verstanden werden, in welcher das moderne wissenschaftliche Weltbild als Orientierungs- und Selbstverständigungsrahmen an Überzeugungskraft verloren hat und zugleich die von den Kirchen angebotenen religiösen Antworten nicht mehr angenommen werden. Daß in okkulten Veranstaltungen Unterhaltung gesucht wird, ist als Ausdruck des „Schal-Werdens“ oder – insbesondere für Jugendliche – der Unerreichbarkeit der in der Konsumgesellschaft angebotenen Genüsse zu deuten.

Für ein solches Verständnis des modernen Okkultismus spricht, daß tatsächlich in diesem Okkultismus alte und aus vorindustriellen Gesellschaften stammende Deutungssysteme wie die aus Mesopotamien auf uns gekommene Astrologie, das aus China importierte I-Ging und z. B. das bereits von Marcellinus (4. Jahrhundert n. Chr.) beschriebene Pendeln eine Bedeutung haben. Für ein solches

23 Vgl. Edward Burnett Tylor, *Die Anfänge der Kultur*, Leipzig 1872; James George Frazer, *Der goldene Zweig*, Köln 1968; Lucien Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1922, und z. B. den Artikel *Primärvorgang/Sekundärvorgang*, in: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, hrsg. von J. Laplanche/J.-B. Pontalis, Bd. 2, Frankfurt/M. 1973.

Verständnis des modernen Okkultismus lassen sich auch zahlreiche Schriften des „New Age“ und seines Umfeldes anführen, in denen „die einzige Hoffnung in der Wiederverzauberung der Welt“ gesehen und deshalb eine Rückkehr zum vormodernen Denken als Lösung der gesellschaftlichen Konflikte und Naturkatastrophen propagiert wird²⁴.

Dagegen spricht allerdings, daß ein großer Teil dieser Praktiken wie etwa Tonbandeinspielungen, Kirlianphotographie oder Ufologie mit Geräten und Vorstellungen arbeitet, die erst auf der Basis des wissenschaftlichen und vor allem technischen Weltbildes überhaupt verständlich sind. Entscheidend kommt hinzu, daß dieser Okkultismus vielfach nicht nur die moderne, auf wissenschaftlichen Erkenntnissen basierende Technik verwendet, sondern darüber hinaus für alle seine Vorstellungen und Praktiken eine als rational ausgegebene Begründungsstruktur geltend macht, d. h., er behauptet, Wissen zu sein und wissenschaftlichen Prinzipien zu entsprechen, auch wenn dieses Wissen noch nicht allgemein anerkannt sei.

Auch in den Fällen, in denen wie bei der Astrologie oder dem Tarotkartenlegen auf vorwissenschaftliche Vorstellungen rekurriert wird, werden diese nicht unmittelbar übernommen, sondern meist mit einer sich an Jung anlehnenen Psychologie „begründet“²⁵, modernisiert und als wissenschaftlich ausgegeben. Hinzu kommt, daß es in der Regel keine direkten Traditionen gibt, sondern daß man sich die Vorstellungen und Praktiken aus der Literatur aneignet. Ich habe den modernen Okkultismus deshalb einmal als modernen „Bildungsaberglauben“ bezeichnet und gezeigt, durch welche Verfahren dieser sich als Wissen verstehende „Bildungsaberglaube“ die wissenschaftlichen Prinzipien überschreitet und sich ihrer Kritik entziehen will²⁶.

Aus diesen Gründen möchte ich den modernen Okkultismus als ein erst auf dem wissenschaftlichen Zeitalter aufbauendes und dieses voraussetzendes Deutungssystem von Wirklichkeit ansehen. Es ist bei der Zersetzung des Vernunftglaubens der Aufklärung entstanden, will die Grenzen der Wissenschaft nicht wahrhaben und mit wissenschaftlichen Methoden die Wirklichkeit überschreiten²⁷, um zu

„anderen Wirklichkeiten“ vorzudringen. Hyperbolisch könnte man sagen, der moderne Okkultismus hat die „Größen- und Allmächtsphantasien“, die sich auch noch im Vernunftglauben aufweisen lassen, nicht aufgegeben. Er folgt geschichtlich dem wissenschaftlichen Weltbild sozusagen als Anhängsel und stellt diesem gegenüber nicht einen Fortschritt dar, wie es die Protagonisten des „New Age“, das als eine Synthese von moderner Wissenschaft und Religion, insbesondere östlichen Heilslehren, ausgegeben wird²⁸, behaupten; vielmehr ist er ein Nebenprodukt des wissenschaftlichen Weltbildes, welches aber die für die Wissenschaft notwendige Bescheidenheit nicht anerkennen will und die dadurch gegebenen Spannungen nicht auszuhalten vermag. „In der wissenschaftlichen Weltanschauung ist kein Raum mehr für die Allmacht des Menschen, er hat sich zu seiner Kleinheit bekannt und sich resigniert dem Tode wie allen anderen Naturnotwendigkeiten unterworfen. Aber im Vertrauen auf die Macht des Menschengestes, welcher mit den Gesetzen der Wirklichkeit rechnet, lebt ein Stück primitiven Allmachtsglaubens weiter.“²⁹ In diesem Sinne konnte Freud zeigen, daß diesem Allmachtsglauben psychologisch gesehen Wünsche zugrunde liegen; und deshalb ist es so schwierig, die in die Wirklichkeit hineinprojizierten Deutungssysteme, Vorstellungen und Wahrnehmungen aufzulösen: Sie leben von der Kraft der Wünsche, die keinen anderen Weg der Befriedigung finden.

Die Verbreitung okkultischer Vorstellungen spiegelt sicher auch den Widerspruch, daß mit Hilfe der Wissenschaft früher unmöglich erscheinende Wünsche und Träume wie etwa das Fliegen zum Mond verwirklicht werden und doch zugleich jeder einzelne von dieser realisierten „Allmacht“ ausgeschlossen ist: Allmächtsphantasien spiegeln auch die reale Ohnmacht. Der moderne Okkultismus kann als irreleitende Antwort auf das entzauberte mechanistisch-materialistische Weltbild und eine diesem entsprechende gesellschaftliche Praxis vor allem im Arbeitsleben, die den Menschen tendenziell auf Selbsterhaltung reduziert, verstanden werden.

lichen Überlebens nach dem Tode zu erweisen sucht: „Denn die Frage des Überlebens der Person bleibt einmal das Hauptproblem aller Wissenschaft, mögen auch unsere offiziellen Philosophen und Psychologen fast alle einen weiten Bogen um sie machen und tun, als ob sie sie überhaupt nicht sehen; und mögen auch gewisse formalistische Philosophengruppen nur im Rahmen des Mathematischen ‚sinnvolle‘ Fragen überhaupt zulassen.“

24 Vgl. Morris Berman, *Die Wiederverzauberung der Welt*, Reinbek 1985, S. 21.
25 Aus der schier unübersehbaren Literatur dazu nur ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel: Sallie Nichols, *Die Psychologie des Tarot. Tarot als Weg zur Selbsterkenntnis nach der Archetypenlehre C. G. Jungs* (1980), Interlaken 1984.

26 Vgl. Hartmut Zinser, *Bildungsaberglauben und Wissenschaftsverständnis – Überlegungen zur Wiederkehr okkultischer Praktiken*, in: Peter Antes/Donata Pahnke, *Die Religion von Oberschichten*, Marburg 1989, S. 257 ff.

27 Dies zeigt sich z. B. darin, daß H. Driesch (Anm. 3), S. 122 f., mit Hilfe des Okkultismus die Frage des persön-

28 Vgl. Fritjof Capra, *Wendezeit*, München 1984; Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, Basel 1982; George Trevelyan, *Eine Vision des Wassermannzeitalters*, Freiburg 1980; David Spangler, *New Age – die Geburt eines Neuen Zeitalters*, Kimratshofen 1983; zur Kritik: Christof Schorch, *Die New Age Bewegung*, Gütersloh 1988.

29 Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (1912/13), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Frankfurt/M. 1968, S. 108 f.

24 Vgl. Morris Berman, *Die Wiederverzauberung der Welt*, Reinbek 1985, S. 21.

25 Aus der schier unübersehbaren Literatur dazu nur ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel: Sallie Nichols, *Die Psychologie des Tarot. Tarot als Weg zur Selbsterkenntnis nach der Archetypenlehre C. G. Jungs* (1980), Interlaken 1984.

26 Vgl. Hartmut Zinser, *Bildungsaberglauben und Wissenschaftsverständnis – Überlegungen zur Wiederkehr okkultischer Praktiken*, in: Peter Antes/Donata Pahnke, *Die Religion von Oberschichten*, Marburg 1989, S. 257 ff.

27 Dies zeigt sich z. B. darin, daß H. Driesch (Anm. 3), S. 122 f., mit Hilfe des Okkultismus die Frage des persön-

Scientology – der geistesmagische Konzern

I. Einleitung

Im Sommer 1993 meldete das scientologische Monatsjournal „The Auditor“ auf der Titelseite, die Zahl der offiziellen Dianetik- und Scientology-Organisationen, Missionen und Gruppen eingeschlossen, sei auf über eintausend angewachsen. Weltweit sei man in 79 Ländern vertreten, und wenn die Expansion so erfolgreich weitergehe, würden Scientology-Kirchen binnen 15 Jahren in jedem Land der Erde zu finden sein¹.

Tatsächlich lautet das Ziel der Scientologen, den ganzen Planeten zu „clearn“, also im Sinne ihrer Ideologie „klarzukriegen“. Das entsprechende Fernziel schließt am Ende sogar das gesamte Universum ein – was wenig erstaunt, wenn man bedenkt, daß der Gründer von Scientology zahlreiche Science-fiction-Bände geschrieben hat. Lafayette Ronald Hubbard (1911–1986) hat gerne in kosmischen Dimensionen gedacht, und zwar nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als „Philosoph“ und „Wissenschaftler“, ja als Stifter einer „Religion der Religionen“, wie seine grandios-narzißtischen Selbsteinschätzungen unter anderem lauten.

Apokalyptische Dimensionen lagen da nicht fern: Nicht mehr viel Erden-Zeit bleibe, so Hubbard, um sein kostbares Wissen, seine säkularisierte Gnosis² zu verbreiten und dadurch den drohenden Untergang der bestehenden Zivilisation zu verhindern. Mit der Entschlossenheit einer zweifelsfreien Überzeugung hat sich der amerikanische Heilsbringer zur Rettung der Menschheit aufgemacht. Denn „eine kleine, aber vollständig organisierte Gruppe kann Milliarden desorganisierter Leute erobern“³.

1 The Auditor Worldwide, Nr. 267. Nach dem Buch „What is Scientology? The Comprehensive Reference on the World's Fastest Growing Religion“, 1992, S. 456, wurde diese Zahl schon 1992 erreicht.

2 Das Wort „Gnosis“ (griech. „Erkenntnis“) bezeichnet religionswissenschaftlich eine mystisch-mythologische Strömung vor allem der Spätantike, umschreibt aber nach Peter Sloterdijk überhaupt „einen Typus logischer und seelischer Experimente an der Grenze der Welt... Als Kritik der hypnotischen Macht von Welt implizierte Gnosis die erste große Psychotherapeutik“. Peter Sloterdijk/Thomas H. Macho (Hrsg.), Weltrevolution der Seele, Bd. 1, Zürich 1991, S. 27, 46.

3 L. Ron Hubbard, Das Handbuch für den ehrenamtlichen Geistlichen, Kopenhagen 1980, S. 285.

II. „Dianetik“: Technologie für die Psyche

Die Wurzeln der Scientology Church liegen im Magischen. Nicht von ungefähr rückt Hubbard seine eigene Biographie in ein entsprechendes Licht: Schon in Kindheits- und Jugendjahren will er Kontakte zu authentischen Vertretern magischer Weltanschauungen gehabt haben. Seine schriftstellerischen Frühwerke führen direkt in die Welt des Okkulten. Später, als Mittdreißiger, findet man ihn in Kontakt mit dem Magier und NASA-Forscher Jack Parsons. Der experimentierte damals im kalifornischen Hauptquartier des „Ordo Templi Orientis“ (O.T.O.) und stand als dessen Großmeister qua Amt mit dem berühmten Satanisten Alistair Crowley in Verbindung. Wie Crowleys Biograph vermerkt, erwarb Hubbard während jener Zeit „in aller Stille durch Crowleys Schriften jene magischen Geheimnisse, die ihm wenige Jahre später halfen, seine berühmte Scientology Kirche zu gründen“⁴.

Läßt sich Magie als das Bestreben definieren, durch letztlich geistige Kräfte sich selbst und seine Welt zunehmend kontrollieren zu können, so verwundert es nicht, daß Hubbard sich frühzeitig dem Studium der geistigen Kräfte verschrieb. Nach dem Zweiten Weltkrieg experimentierte er ausgiebig auf dem Feld der Hypnose. Zugleich konstruierte er ein technizistisches Menschenbild, das die Kontrollfähigkeit bzw. Kontrollierbarkeit des menschlichen Geistes implizierte⁵. Aus dieser Arbeit entwickelte sich eine Studie, die Hubbard 1950 erstmals im führenden Science-fiction-Magazin seiner Zeit („Astounding Science Fiction“) publizierte: „Dianetik“.

Der Titel „Dianetics“ ist ein aus dem Griechischen hergeleitetes Kunstwort und bedeutet soviel wie „durch den Geist“. Schnell wurde aus der Studie Hubbards Buch „Dianetik – die moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit“. Der „Dianetik“-

4 John Symonds, The Great Beast – The Life and the Magic of Alistair Crowley, Frogmore 1973, S. 448. Vgl. auch Werner Thiede, Überleben ohne Lüge? Zum Programm von Scientology, in: Evangelische Kommentare, (1991)¹, S. 13–15.

5 Vgl. Hans Michael Baumgartner, Scientology in der Kritik. Zur Anthropologie und Ethik einer inhumanen Praxis, in: ders. (Hrsg.), Verführung statt Erleuchtung, Düsseldorf 1993, S. 90–126.

Autor geht in seiner selbstgezimerten Psychotherapie-Variante von dem Gedanken aus, daß die Evolution im Laufe der Zeit mit dem Gehirn des Menschen eigentlich einen vollkommenen Computer mit grandiosen analytischen Fähigkeiten zu Wege gebracht haben müßte. Daher auch die bekannte Scientology-Werbung mit dem angeblichen Zitat von Albert Einstein: „Wir nutzen nur 10 % unseres geistigen Potentials.“ Hubbard fragt, warum das Gehirn nur so mangelhaft funktioniere, daß kein Mensch perfekt genannt werden könne.

Die Gehirnforschung hält es für unangemessen, das Gehirn als Computer mit zielgerichtetem Fluß aufeinanderfolgender Informationen zu beschreiben. Nach Hubbards pseudowissenschaftlicher Theorie aber liegt praktisch eine Art Computer vor, dessen offenkundige Mangelhaftigkeit er beheben zu können vorgibt. Glaubhaft sollen die perfekten Möglichkeiten des Geistes durch die Behauptung gemacht werden, es gehe lediglich um die „Wiederherstellung“ des „Grundgehirns“ im Menschen. Dieses will der Dianetik-Autor durch Hypnose-Experimente entdeckt haben. Er erklärt: „Soll ein Computer rationale Antworten geben, so kann er nur nach dem Prinzip der Selbstbestimmung gebaut werden. Drückt man bei einer Rechenmaschine ständig die Sieben herunter, so gibt sie falsche Antworten. Der Einbau von starren und nicht in Frage zu stellenden Antworten in einen Menschen wird ihn dazu bringen, falsche Antworten zu liefern. Das Überleben hängt von richtigen Antworten ab. Engramme dringen aus der Außenwelt in die verborgenen Nischen unterhalb des rationalen Denkens ein und verhindern vernünftige Antworten.“

Mit Engrammen meint die Dianetik vollständige, filmähnliche Aufzeichnungen aller Wahrnehmungen, die während der Zeit einer teilweisen oder vollständigen „Bewußtlosigkeit“, verbunden mit körperlichem oder emotionalem Schmerz, gemacht worden sein sollen. Sie befinden sich nach Hubbards „Entdeckungen“ in einer eigenen „Datenbank“, der Bank des von Hubbard sogenannten „reaktiven Mind“ (das englische Substantiv bedeutet „Verstand“) und sind in sich – im Unterschied zur rational arbeitenden Standard-Bank des „analytischen Mind“ – stupide, suggestiv wirkende Elemente. Ihre Gefährlichkeit liegt im wesentlichen darin, daß sie stark genug sind, die analytische Maschinerie ganz oder teilweise auszuschalten. Der reaktive, nämlich nach dem simplen Muster von Reiz und Reaktion funktionierende „Mind“ benutzt sie, steuert damit den Menschen und verursacht so psychosomatische und Geisteskrankheiten. Prinzipiell kommt der „reaktive Mind“ immer dann zum Zuge, wenn der „analytische Mind“ ausgeschaltet ist: „Der Analysator läßt wie jede gute

Maschine seine Sicherungen durchbrennen, wenn sein empfindlicher Mechanismus in Gefahr ist, durch Überbelastung zerstört zu werden.“ In der Folge agiert gemäß Hubbards Theorie die reaktive Bank, die man sich quasi „mit rotem Signallicht“ ausgestattet vorzustellen hat, als „Notfall-Bank“, deren Einspringen eigentlich dem Überleben dienen soll, faktisch aber störenden Einfluß ausübt.

Kein Mensch sei frei von diesen unter anderem beim Geburtserlebnis entstehenden Engrammen, versichert Hubbard. Ihn davon zu befreien, also den Menschen „clear“ (klar, geklärt) zu machen, sei der Sinn der dianetischen Methode. Der „Clear“ bestehe nur noch aus seinem rational und fehlerfrei arbeitenden „Computer“. „Sein Unbewußtes ist weg, und er ist voll da und fähig“, erläutert 1966 der Scientology-Chef in einem gefilmten Interview, das mittlerweile als Video-Cassette zu haben ist. Es kommt demnach nur darauf an, die reaktive Bank zu entleeren.

Das geschehe durch einen Prozeß, den Hubbard „Auditing“ genannt hat (von dem lateinischen Verb *audire* = hören). Der „Pre-Clear“ (Noch-Nicht-Clear) wird in Auditing-Sitzungen dazu angehalten, die „Engramme“ auf der Zeitspur seines Lebens wieder und wieder zu durchlaufen und dadurch zu verarbeiten oder ihnen gegenüber abzustumpfen. Allerdings versteht Hubbard den Gesamtvorgang weniger psychologisch als integrierende Leistung der Seele, sondern vielmehr „materialistisch“: Gibt er doch vor, entdeckt zu haben, daß geistige Energie lediglich eine feinere physikalische Energie auf höherem Niveau darstelle. Eine These, die im Kontext seines Wirklichkeitsverständnisses allerdings an theosophische⁶ Weltanschauungen erinnert.

Konkret denkt sich Hubbard die Entleerung des reaktiven Geistes nun in der Tat als elektrisch-energetische Entladung. Von daher muß man den Einsatz jenes kurz E-Meter genannten „Elektropsychometers“ im scientologischen Auditing-Verfahren verstehen. Die Bilder im „Mind“ haben nach Hubbards Überzeugung Masse und elektrische Ladung. Wenn der „Pre-Clear“ ein Geschehnis erneut durchlebt oder einen Teil des „reaktiven Mind“ verlagert, bewegt und verändert er demnach geistige Masse und Energie. Scientologen glauben allen Ernstes, daß derlei Veränderungen im „Mind“ des „Pre-Clear“ die winzige Strömung elektrischer Energie, die vom E-Meter-Gerät erzeugt wird, beeinflussen und so die Bewegung der Meßnadel verursachen. Geist gilt somit als meß- und kontrollierbar. Eine Botschaft, die in unserem

6 Zum Stichwort vgl. Hans-Jürgen Ruppert, *Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen*, Konstanz 1993.

naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter all jenen plausibel erscheinen kann, denen die Tiefen eines religiösen Menschenbildes abhanden gekommen sind.

III. „Scientology“: Rückweg ins Übermenschliche

Was der Begriff „Scientology“ überhaupt bedeutet, das scheinen Scientologen selber nicht genau zu wissen. Die Auskunft der Organisation lautet: „Wissen, wie man weiß“; zugrunde lägen das lateinische Verb „scire“ (wissen) und das griechische Substantiv „logos“ (Wort, Lehre). Doch ersteres ist ungenau, hat nur die Wurzel im Blick. Exakter wäre die Ableitung von dem lateinischen Substantiv „scientia“ (Wissenschaft), woraus auf den – von Hubbard durchaus erhobenen – Anspruch zu schließen wäre, es mit einer Art „Wissenschaft der Wissenschaft“ zu tun zu haben.

Zwar hat es der Schöpfer dieses Wortes tatsächlich so gedacht. Daß er jedoch nicht L. Ron Hubbard, sondern Anastasius Nordenholz hieß und mit dem Wort „Scientologie“ bereits 1934 einen Buchtitel schmückte, wird von den Scientologen verdrängt. Was der Begriff in Hubbards System umschließt, läßt sich jedenfalls kaum kurz und bündig sagen. Ein ehemaliger Scientologe höheren Grades, der Amerikaner Robert Kaufman, hat am Anfang seines Buches „Übermensch unter uns“ betont: „Wenn mich jemand fragt: ‚Was ist Scientology?‘, dann muß ich ihm sagen, daß es mindestens eine Stunde dauert, um eine angemessene Definition zu geben... Um ein genaues Bild der Bewegung zu zeichnen, müßte man Bände schreiben, eine halbe Armee von Schreibern, Rechercheuren und ehemaligen Scientologen beschäftigen.“ Was wäre demnach erst heutzutage zu leisten, da die Geschichte der Organisation doppelt so lange Zeit umfaßt wie damals!

Hubbards Befreiungsprogramm war seit den dianetischen Anfängen das eines Ingenieurs: „Die Grundbehauptung war, daß der menschliche Sinn ein technisches Problem sei und daß alles Wissen einem technischen Ansatz nachgeben würde.“ Nicht von ungefähr versteht sich Scientology bis heute als „Technologie“! Zugleich aber sieht sie sich als „religiöse Philosophie“. Wie kam es zu dieser Wende ins „Religiöse“?

Als nach einigen Monaten offizieller dianetischer Praxis während der Aufarbeitung vorgeburtlicher Engramme bei einigen Klienten Elemente aus „früheren Leben“ auftauchten, sah der esoterisch bewanderte Hubbard keinerlei Anlaß, dieser

Dimension zu wehren. Er nahm den Verlust einiger auf Seriosität bedachter Mitarbeiter in Kauf und trat 1952 mit seinem erweiterten „religiös-philosophischen“ Konzept namens „Scientology“ hervor, dem erst einige Jahre später das Gewand einer „Church“ übergeworfen wurde.

Präexistenz, Reinkarnation und Unsterblichkeit der Seele gelten im Rahmen der scientologischen Weltanschauung ebenso als bewiesen wie die magisch-wunderbaren Fähigkeiten dieser befreiten „Grundnatur“. Das Ich des Menschen wird nun nicht mehr nur als „Monitor“ innerhalb des „analytischen Verstands“ angesehen, sondern als der eigentliche Geisteskern, der sich nur auf seinen göttlichen Urstand zurückbesinnen muß. Hubbard nennt ihn „Thetan“ und faßt ihn in merkwürdiger Mischung von Abstraktheit und Konkretheit als „die Person selbst“ auf. Diese „des Bewußtseins bewußte Einheit“ agiert Hubbard zufolge von Urzeiten her im Interesse ihrer Selbstverwirklichung, welche denn auch in der scientologischen Werbung mit Begriffen wie „Fähigkeitsverbesserung“, „Glücklichsein“ und „Befreiung“ bis hin zur „völligen Freiheit“ angesagt ist. Der Thetan wohnt in einem irdischen Körper, an den er jedoch nicht gebunden ist: Er kann „exteriorisieren“, d. h. sich von ihm lösen und ihn von außen dirigieren. Während sich der „Clear“-Zustand nur auf die Befreiung von Engrammen des jetzigen Lebens bezieht, hat es der Thetan mit seinen „früheren Leben“⁷ zu tun, die sich über Billionen von Jahren erstrecken.

In der Rolle eines „Operating-Thetan“ (OT) – diese Super-Grade wurden seit Mitte der sechziger Jahre entworfen und stufenweise „freigegeben“ (1988 zuletzt OT VIII) – soll er fähig werden, nicht nur sich selbst, sondern seine Umwelt wie überhaupt Raum, Materie, Energie und Zeit zu kontrollieren. Hubbards Befreiungsweg führt also „heraus aus dem Zustand, menschlich zu sein“ und hinein in „göttliche“, quasireligiöse Gefilde. Das weltanschauliche System trägt zwar unverkennbar gnostische Züge. Und doch ist es vom wirklich religiösen Bezug auf eine letzte, allumfassende Transzendenz merkwürdig abgekoppelt – gemäß Hubbards axiomatischer Grundthese, Absoluta seien unerreichbar. Das leitende Interesse richtet sich auf den geistigen Kern in den Menschen, der sich angeblich als abstraktes Subjekt isolieren läßt und ursprünglich die Fähigkeit besessen haben soll, Universen zu erschaffen und zu vernichten⁸.

7 Reinhart Hummel, Der Tod ist eine technische Angelegenheit. L. Ron Hubbards scientologische Reinkarnationsvorstellung, in: Materialdienst der EZW, 54 (1991) 11, S. 322–330.

8 Vgl. L. Ron Hubbard, Fachwortsammlung für Dianetics und Scientology, Kopenhagen 1977, S. 98.

Dieser Thetan ist gemäß Hubbards Metaphysik namenlos und steht eigentlich außerhalb von Raum und Zeit, kann sich aber spielerisch in die materiellen Weltstrukturen hineinbegeben und dabei in Fallen geraten. „Wenn sich ein Individuum, das viele interessante Wirkungen erleben möchte, entschließt, sich in viele Universen oder Fallen zu begeben, kann es über das, was es tut, wer es ist oder worum es sich überhaupt dreht, in Verwirrung geraten.“ So erläutert es Hubbard in seinem Buch „Scientology – Die Grundlagen des Denkens“, in dem er dank seiner Entdeckungen dem in die Fallen der Existenz geratenen Wesen zu helfen verheißt: „Gibt man ihm die richtige Führung, kann er jederzeit jede Falle verlassen, in die er geraten ist.“

In diesem Sinn stellt sich die Scientology Church als gnostisierende Erlösungsreligion dar. Und doch handelt es sich um keine echte Religion, der es um wahre Freiheit ginge. Daß das von Scientology unredlicherweise in Aussicht gestellte Ziel der „totalen Freiheit“ im Grunde ein „unglücklicher Zustand des absoluten Nichts“ wäre, hat Hubbard in dem genannten Buch bereits philosophisch erkannt. Tatsächlich definiert er in dem aus nur zwei Sätzen bestehenden 10. Kapitel das „Ziel der Scientology“ unterhalb des Levels eines authentisch religiösen Anspruchs: „Es ist nicht das Ziel der Scientology, alles Existierende aufzulösen oder das Individuum von allen Fallen, die es überall gibt, zu befreien. Das Ziel der Scientology ist vielmehr, ein Individuum zu befähigen, mit seinen Mitmenschen ein besseres Leben nach eigener Vorstellung führen und ein besseres Spiel spielen zu können.“ Somit ist Scientology keine Religion. Vielmehr läßt sich das eigenartige Gesamtphänomen als eine Art „Geistesmagie“⁹ begreifen, nämlich als eine auf geistige Kontrolle aller Realität gerichtete Weltanschauung.

IV. „Ethik“: Überleben als Leitmotiv

Im spielerischen Kampf des in die Materiewelt verstrickten Geistes gelten dem Geistesmagier Hubbard zufolge Gesetze, die er durchschaut und enthüllt hat. Sie bündeln sich in dem Axiom, daß „Überleben und nur Überleben“ das dynamische Ziel des thetanischen Lebensprinzips sei. Daraus folgt als logische Grundthese: „Der Wert eines Datums oder Datengebietes kann durch das Ausmaß festgestellt werden, in dem es das Überleben fördert oder das Überleben behindert.“ So erklärt sich die rabiante Ausrichtung der scientologischen Ethik.

9 Werner Thiede, *Scientology – Religion oder Geistesmagie?*, (R. A. T. Bd. 1), Konstanz 1992.

L. Ron Hubbard definiert: „Ethisches Verhalten ist das Überleben.“¹⁰ Oder noch kürzer: „Ethik ist also Überleben.“ Der hier so betonte Begriff des „Überlebens“ darf nicht etwa verwechselt werden mit dem Begriff der Entfaltung des Lebens, wie ihn die humanistische Ethik propagiert. Er ist vielmehr der nicht auf den modernen Stand gebrachten Evolutionslehre Darwins entlehnt und hängt insofern mit der Formel vom „Kampf ums Dasein“ zusammen, der sich auf verschiedenen Ebenen des Daseins abspielt. Bezogen auf die Ebene der „Gruppe“ kann Hubbard daher sozialdarwinistisch formulieren, Ethik sei „diejenige Sektion der Organisation, deren Funktion darin besteht, Gegenabsichten aus der Umgebung zu entfernen. Wenn man das erreicht hat, wird der Zweck, Fremdabsichten aus der Umgebung zu entfernen.“¹¹

Derlei Ethik-Bestimmungen wirken sich zum einen dahingehend aus, daß ein Leistungsdenken mit faschistoiden Zügen um sich greifen kann. O-Ton Hubbard: „Die Planung für Scientology ist so angelegt, daß die Fähigen fähiger gemacht werden, während die Unfähigen vorerst sich selbst überlassen bleiben, bis wir richtige Anstalten für sie gebaut haben. Wenn wir das machen, wachsen wir. Wenn wir, wie das einige unkluge Leute tun, uns die Unfähigen, die Hilflosen und die Zurückgebliebenen aufhalsen, werden wir nicht in der Lage sein, schnell genug hoch genug voranzuschreiten.“¹²

Zum anderen wird auf der Basis derartiger Ethik-Prinzipien der sogenannte „Anti-Scientologe“ – als Gegner einer Gruppe, welche die eine, wirklich funktionierende Ethik zu besitzen meint – pauschal zur „antisozialen“ Persönlichkeit erklärt. Wer sogenannte „unterdrückerische Handlungen“ begeht, nämlich Scientology wissentlich behindert, gilt als „Schwerverbrecher“. Aus der Annahme heraus, daß die Polizei sich um solch böse Unterdrücker nicht in gebührender Weise kümmern werde, hat Hubbard selber dafür gesorgt, daß Kritiker seiner Organisation unter Druck kommen können. Seine Ethik des Überlebensdrangs geht sozialdarwinistisch von dem Grundsatz aus: „Das Leben blutet. Es leidet. Es hungert. Und solange nicht ein goldenes Zeitalter kommt, muß es das Recht haben, seine Feinde abzuschießen.“¹³

Da die Scientology Church für das Leben im Sinne von „Überleben“ eintritt, nimmt sie sich „ethisch“ das Recht heraus, ihre Feinde wirksam zu bekämpfen. Im Rahmen einer Tabelle scientologischer

10 L. Ron Hubbard, *Einführung in die Ethik der Scientology*, Kopenhagen 1989, S. 20 und 23.

11 Ebd., S. 153.

12 Zitiert nach dem scientologischen „FSM Newsletter“, (1992) 3.

13 L. R. Hubbard (Anm. 10), S. 265.

Ethik-Zustände hat Hubbard auch den „Ethik-Zustand des Feindes“ definiert: „Eine Person, die in den Ethik-Zustand des Feindes zurückgestuft worden ist, gilt als vogelfrei: man darf ihm Eigentum abnehmen, ihn in jeder Weise verletzen... Man darf ihm Streiche spielen, ihn verklagen, ihn belügen oder ihn vernichten.“ Diese als „Fair Game“ bezeichnete Regel hat so schlechte Public Relations erzeugt, daß Hubbard sie nicht aufrechterhalten, sondern per Policy-Letter eingestellt hat¹⁴.

In Kraft geblieben ist jedenfalls der scientologische Ehren-Kodex von 1952, in dem es heißt: „Fürchte nie, einen anderen in einer gerechten Sache zu verletzen.“ Diese gefährliche, weil den Begriff der gerechten Sache verdächtig offenlassende Regel für das Individuum findet in der Anwendung auf die Gruppe folgende Ausgestaltung: „Schieben Sie immer Macht in die Richtung eines jeden, von dessen Macht Sie abhängen, sei es in Form von mehr Geld für die Machtperson oder größeren Erleichterungen oder einer flammenden Verteidigung der Machtperson gegenüber einem Kritiker. Es kann sogar darin bestehen, daß einer seine Feinde in der Dunkelheit dumpf aufs Straßenpflaster klatscht oder das ganze feindliche Lager als Geburtstagsüberraschung in riesigen Flammen aufgeht.“¹⁵

Derlei Sätze haben in einer „Ethik“, die vom Überlebensprinzip der Gruppe als Richtschnur ausgeht, eine fatale Logik. Dasselbe gilt für Hubbards perfide Anweisungen, wie man innerhalb der Gruppe mit Personen umzugehen habe, die eine „potentielle Schwierigkeitsquelle“ darstellen. Als solch eine PTS („Potential Trouble Source“) gelten Personen, die in ihren Kursen Auf-und-Ab-Phänomene zeigen, sich also verbessern und wieder verschlechtern. Den Grund dafür suchen Scientologen nicht im unfehlbaren System Hubbards, sondern in noch bestehenden Kontakten des Betreffenden zu Verwandten oder Freunden, die kritisch, sozusagen „unterdrückerisch“ gegenüber Scientology eingestellt sind. Hubbard ist sicher: „Besonders bei Prozessen unterer Stufen und auch auf den Power-Prozessen wird die potentielle Schwierigkeitsquelle (die Person, die mit einem Unterdrücker in Verbindung steht) während des Auditings zusammenklappen.“¹⁶ Ganz abgesehen davon, daß hier ein ebenso pauschaler wie durchsichtiger Erklärungsweg für Fälle gefunden wird, in denen Anfänger in Scientology-

14 Vgl. Friedrich-Wilhelm Haack, *Scientology – Magie des 20. Jahrhunderts*, München 1982, S. 224. Die *Illustrierte „Stern“* hat in einem Schwerpunktbeitrag mit dem Titel „*Scientology – die Macht des Kraken*“, Nr. 9/1993, S. 111 ff., das betreffende Zitat Hubbards, nicht aber dessen Rücknahme gebracht.

15 L. R. Hubbard (Anm. 10), S. 270f.

16 Ebd., S. 154.

Kursen psychisch zusammenbrechen, hat Hubbards Ethik faktisch schon für viele Menschen zu Trennungsbefehlen von Verwandten und Freunden geführt¹⁷.

Es sei noch auf die Verankerung solchen Denkens in der Biographie Hubbards hingewiesen. Wie der Scientology-Gründer von sich selbst berichtet, ging er als Schulanfänger immer einen sehr gefährlichen Weg zur Schule: Dort gab es nämlich fünf ältere Knaben, die kleinere Kinder gern verprügelten. Der junge Ronald lebte damals als Einzelkind auf einer Farm bei seinem Großvater, welcher ihm nun eilends den „Holzfäller-Kampfstil“ beibrachte. Mit dieser judo-ähnlichen „Technologie“ ausgerüstet, knüpfte sich Ron die beiden jüngsten Feinde erfolgreich einzeln vor. Er berichtet weiter: „Dann kletterte ich eines Tages auf einen etwa drei Meter hohen Bretterzaun, wartete, bis der zwölfjährige Kindertyrann vorbeikam, und sprang in voller Ausrüstung auf ihn – nachdem sich der Staub gelegt hatte, war diese Gegend für jedes Kind darin sicher. So lernte ich etwas über Recht.“

Hubbard hat seine totalitär ausgerichtete „Ethik“ mit ihren kriminogenen Zügen erst über ein Jahrzehnt nach Grundlegung der scientologischen Weltanschauung entwickelt – dann allerdings konsequent! Das thetanische Spiel des Überlebens gestaltet sich ihm als titanischer Kampf, in dem gehandelt wird unter der Maxime aus dem scientologischen Ehren-Kodex: „Bedaure nie, was gestern war.“¹⁸ Folgerichtig nimmt seine Organisation zunehmend totalitären Charakter an: Effektive Kontrolle nach innen wie nach außen erstrebt nicht nur der einzelne, sondern die „Gruppe“.

V. „Befreiung“: Methoden der Bewußtseinskontrolle

In einem Policy-Letter vom 7. Februar 1965 hatte L. Ron Hubbard formuliert: „Schauen Sie sich einmal an, wie wir selbst von den Medien der ‚öffentlichen Meinung‘ angegriffen werden. Und doch gibt es keine ethischere Gruppe auf diesem Planeten als uns.“ Die Kritik der öffentlichen Meinung an der geistesmagischen Ethik und Dogmatik der Scientology Church ist also um Jahre älter als die von Beginn der siebziger Jahre an währende Ansässigkeit dieser selbsternannten Kirche in der Bundesrepublik Deutschland! Das zu sehen ist

17 Vgl. H. M. Baumgartner (Anm. 5), S. 103 ff.; Friederike Valentin, *Die Ethik von Scientology*, in: dies./Horand Knaup (Hrsg.), *Scientology – der Griff nach Geld und Macht*, Freiburg 1992, S. 70 ff.

18 L. Ron Hubbard, *Scientology 0–8*, Kopenhagen 1990, S. 255.

wichtig angesichts der im Februar 1993 international verbreiteten Scientology-Broschüre mit dem Titel „Haß und Propaganda“, die unterstellt, daß hierzulande eine Religion verfolgt werde wie seinerzeit die Juden im Dritten Reich. Allein schon der Umstand, daß diese Hetzschrift in Deutschland verteilt werden durfte, beweist im übrigen zur Genüge das Gegenteil.

Die breite Kritik der öffentlichen Medien in unserem Land und anderswo richtet sich häufig gegen die scientologischen Methoden des „Seelenfangs“. Vieles spricht dafür, daß hier Menschen immer wieder in psychische Unfreiheit, ja Abhängigkeit gebracht werden. Gerade in jener Zeit, als Hubbard mit den Vorarbeiten zu seiner „Dianetik“ begann, erschien in den USA Kurt Lewins Buch „Frontiers in Group Dynamics“ (1947), das altbekannte Methoden wissenschaftlich durchleuchtete und erkennen ließ: Bewußtseinskontrolle als subtiler Prozeß setzt ein (ähnlich wie die gewaltsame Gehirnwäsche) mit der weitgehenden Destabilisierung einer Person, die dann indoktriniert und schließlich als veränderte Persönlichkeit aufgebaut werden kann¹⁹. Schon die unteren Begegnungsformen und Kurse bei Scientology, aber auch spätere Prozesse deuten bei näherer Analyse darauf hin, daß hier Formen von Bewußtseinskontrolle (Mind Control) zur Anwendung kommen.

So fällt schon bei dem sogenannten „kostenlosen Persönlichkeitstest“ auf, daß er als Mittel der Destabilisierung von Personen eingesetzt wird, die als Verunsicherte dann mit den scientologischen Verheißungen konfrontiert werden. Wer sich einmal auf das Angebot des Tests eingelassen hat, befindet sich bereits unter Kontrolle: Er muß tun, was verlangt wird, nämlich 200 zum Teil intime, für die Organisation interessante Fragen beantworten und sich einem Auswertungsgespräch unterziehen, dessen Zweck er gar nicht angemessen einschätzen kann. Im Programm-Hinweis auf den „Prominententest“ einer Fernsehsendung hieß es einmal lakonisch, daß „das Ergebnis so vorhersehbar sein dürfte wie bei einem Test der Scientology Church: Der Kandidat bedarf dringend der Behandlung.“²⁰ Tatsächlich kommen beim Auswertungsgespräch planvolle Steuermechanismen zum Zuge. Die Handhabung der Kundschaft ist eingeübt²¹. Test- und Auswertungsbogen sind so aufgebaut, daß „Ruinpunkte“ absichtlich konstruiert und dabei – verkaufpsychologisch geschickt – von einigen „Streicheleinheiten“ zwischendurch gemildert wer-

den. Das Ziel besteht im Verkauf von Büchern oder ersten Kursen, insbesondere des sogenannten „Kommunikationskurses“, der für wenige hundert Mark angeboten wird.

Dieser „Kommunikationskurs“ dient im Endeffekt wohl weniger der verbesserten Kommunikation mit „normalen“ Mitmenschen als vielmehr der Kommunikation mit der Gruppe und ihrem Denken. Bezeichnenderweise enthält er ein suggestiv-hypnotisches Trainings-Element, das auf seine Weise zur effektiven Destabilisierung der Person beiträgt. Eine der Kurs-Übungen besteht nämlich darin, in einem Meter Abstand vor einem anderen Menschen zu sitzen und ihm längere Zeit ununterbrochen in die Augen zu schauen. Ablenken, weglaufen, verhandeln oder angreifen gilt nicht. Diese ungewohnte Streß-Situation führt auf die Dauer zu biochemischen Reaktionen, die sozusagen den „Geist“ aufweichen. „Durch Adrenalin sind Sinneswahrnehmungen und das Abrufen sozialer Erfahrungen teilweise blockiert, Morphin sorgt für ein überirdisches Glücksgefühl, und dabei kommt es zu einem gewissen Maß an ‚Enthemmung‘ in moralischer und sozialer Hinsicht. Das alte Norm- und Wertesystem ist blockiert oder außer Kraft gesetzt, ein neues Wertesystem kann installiert werden. Dies ist ‚Gehirnwäsche‘.“²² Solches Konfrontations-Training hat in konkreten Fällen schon zu optischen Halluzinationen sowie zu Derealisations- und Depersonalisationsvorgängen geführt, wie sie bei exogenen und endogenen Psychosen auftreten. Der methodisch herbeigeführte Reizentzug ist dem unter Hypnose üblichen ähnlich.

Daß auch während der oben bereits angesprochenen Auditing-Sitzungen hypnotische Elemente zum Tragen kommen, haben Experten mehrfach betont²³, während Scientology selbst dies vehement bestreitet. Da das griechische Wort „hypnos“ Schlaf heißt, drehte Hubbard in dem Bewußtsein, daß „Hypnose und Geisteskrankheit irgendwie miteinander identisch sind“²⁴, den Spieß geradezu herum und äußerte 1966 die Ansicht, daß die hypnotisierte Menschheit durch das von ihm entwickelte Auditing-Verfahren „aufgeweckt“ werden sollte. Der erwähnte Ex-Scientologe Kaufman erinnert sich: „So sehr hatte man uns in den Agenturen und Orgs eingehämmert, daß das Auditieren vor allem darauf abzielte, den Zustand des Hypnotisiertseins zu beseitigen, in dem wir uns angeblich befanden, daß jeder Scientologe den Verdacht weit von sich gewiesen hätte, er werde hypnotisiert, und zwar von der ersten Sekunde an... Daß

19 Vgl. Steven Hassan, Ausbruch aus dem Bann der Sekten. Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige, Reinbek 1993.

20 In: DER SPIEGEL, Nr. 29/1991, S. 196.

21 Entlarvende Dokumente bei F.-W. Haack (Anm. 14), S. 99–101.

22 Norbert Potthoff, Scientology Analyse, Krefeld 1993³, S. 56.

23 Ausführlich W. Thiede (Anm. 9), S. 47 ff.

24 L. Ron Hubbard, Dianetics – Die Entwicklung einer Wissenschaft, Kopenhagen 1974, S. 32.

man die Menschen dazu bringen konnte, sich gegenseitig zu hypnotisieren, ohne daß sie es merkten – ein unglaublicher Gedanke!“²⁵ Hubbards irreführende Interpretation besagt, beim Auditing spiele nicht Hypnose, sondern „Reverie“ eine Rolle. Der Unterschied ist nun allerdings genauso groß wie der zwischen Schlaf und Traum.

Wer hinreichend Erfahrungen mit derlei Formen von Bewußtseinskontrolle gemacht hat, wird Hubbards Aussage mit anderen Ohren hören: „Der Auditor sollte sich nicht wundern, wenn für den „Pre-Clear“ große Teile seiner Umwelt zu verschwinden beginnen. Das ist ganz normal.“²⁶ Weltanschaulich folgt daraus ein regressives Realitätsverständnis: „Alle Dinge entsprechen nichts anderem als den Betrachtungen, die man über sie anstellt.“²⁷

Auf Bewußtseinskontrolle zielt nicht zuletzt der organisationstypische Sprachjargon. Hubbard hat alles getan, um eine originelle Gruppensprache mit zahlreichen Fachtermini und willkürlich (um-)definierten Wörtern zu entwickeln. Statt zum Leben in der Welt fähig zu machen, droht diese Sondersprache ihre Anwender in sektiererische Distanz zur normalen Lebenswirklichkeit zu befördern. Damit entsteht in der Organisation eine eigene suggestive Binnenatmosphäre des Denkens, die auf Geborgenheit suchende Mitglieder vielfach wohltuend wirkt, während sie kritischen Überlegungen nicht eben förderlich ist.

Einleitende Bewußtseinskontrolle begegnet uns schließlich auch in dem sogenannten „Reinigungsprogramm“, das seit den achtziger Jahren von Scientology-Organisationen angeboten wird. Mittels Bewegung, extrem langen Saunagängen und spezifischen Gaben von Nikotinsäure, Vitamin- und Mineralstoffen plus Speiseöl soll der „Pre-Clear“ auf körperlich-materieller Ebene von chemischen Giften, namentlich Drogen-Substanzen, befreit werden. Medizinischer Effekt wird nicht eigentlich erstrebt, wohl aber physische wie geistige Veränderung! Hubbard informiert unumwunden darüber, „daß Leute, während sie das Programm machten, berichteten, daß sie verschiedene der Wirkungen von früher genommenen Drogen, Arzneien, Alkohol oder anderen Anregungs- oder Beruhigungsmitteln erneut erlebten – einschließlich vollständiger Drogen-,Trips“²⁸. Ärztlich lassen sich derlei Erfahrungen auch anders deuten, nämlich als Folgen von Reizentzug, Sauerstoff-

mangel usw. Der Ex-Scientologe Potthoff weiß: „Es kommt zu akuten Vergiftungen, bis schließlich ein Zustand erreicht wird, in dem ‚alles egal‘ ist . . . Das Endphänomen? Ein Mensch, dem es nichts mehr ausmacht, gequält zu werden, der seine Peiniger ‚Freunde‘ nennt, und die Freunde, die ihn vor Schaden bewahren wollen, ‚Unterdrücker‘ der wahren Freiheit und der Menschheit.“²⁹

VI. Magie, Geld und Macht

Der Reinigungs-Rundown kostet bereits mehrere tausend Mark – und versteht sich nur als erster Schritt auf dem langen und kostspieligen Weg zur „totalen Freiheit“! Enorme Geldbeträge werden als „Spende“ deklariert und in den vermeintlichen Erwerb gottähnlicher Eigenschaften investiert. Kein Wunder, daß viele Kritiker die Scientology „Kirche“ am liebsten als „Konzern“, als Wirtschafts-Multi einstufen. Und dies um so mehr, als Scientology sich neben der „Church“ mittlerweile eine massive Entfaltung auf wirtschaftlichem Gebiet leistet (vor allem unter Führung des „World Institute of Scientology Enterprises“ = WISE). Der Hamburger „Church“ hat das zuständige Oberverwaltungsgericht im Juni 1993 letztinstanzlich auferlegt, den Verkauf von Büchern, E-Meetern und Kursen als Gewerbe anzumelden. Zugleich hat das Gericht betont, daß damit die Frage nicht habe beantwortet werden müssen, ob Scientology als Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaft einzustufen sei. Tatsächlich wird bei der „Konzern“-These oft eines übersehen: Den Religionsstatus kann man dieser Organisation mit guten Gründen absprechen, doch dann bleibt allemal eine Weltanschauung geistesmagischer Natur, in deren eigenartigem Wesen es liegt, immens nach Macht und Geld zu streben. Bei Scientology hat sich aufgrund der Weltanschauung das pekuniäre Interesse in einem Ausmaß dynamisiert, daß hier faktisch weniger eine Organisation der Pflege ihrer pseudoreligiösen Weltanschauung als vielmehr das Weltanschauliche der Pflege der auf Macht- und Geldzuwachs versessenen Organisation dient! Ob Scientology unter den Schutz des Art. 4 GG fällt, ist bislang in keiner höchstrichterlichen Entscheidung geklärt worden. Aber ein entsprechendes Urteil könnte angesichts der angesprochenen Gewichtsverteilung durchaus dahingehend ausfallen, daß die „ideellen“ Ziele dieser pseudoreligiösen Organisation lediglich der Verbrämung markanter wirtschaftlicher Interessen dienen – womit der Schutz des Art. 4 GG entfallen würde.

25 Robert Kaufman, *Übermenschen unter uns*, Frankfurt a. M. 1972, S. 247f.

26 L. Ron Hubbard, *Scientology – Grundlagen des Denkens*, Kopenhagen 1979⁴, S. 117.

27 Ebd., S. 123.

28 L. Ron Hubbard, *Reiner Körper – klares Denken*, Kopenhagen 1990, S. 34 und 222ff.

29 N. Potthoff (Anm. 22), S. 60. Vgl. auch W. Thiede (Anm. 9), S. 78ff.

Andreas Feige: Jugend und Religiosität

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 41-42/93, S. 3-8

Beim Thema „Jugend und Religiosität“ ist zu berücksichtigen, daß der Begriff der Religion uneindeutig geworden ist. Somit sind empirische Aussagen vom jeweiligen Maßstab abhängig, der Feststellungen über „Abweichungen“ bzw. über eine „postmoderne“ Religiosität determiniert. Der empirische Kenntnisstand ist höchst defizitär und entspricht nicht annähernd dem Niveau der Theorie. Unstrittig aber ist für das Verhältnis zur institutionalisierten Religionspraxis, daß es von einem Souveränitäts- und Autonomieanspruch gegenüber Institutionen dann geprägt ist, wenn diese als religiös bevormundend und diskussionsresistent und insoweit eben als „typisch kirchlich“ wahrgenommen werden. Eine empirisch nicht befriedigend beantwortete Frage ist die, ob sich in der für Jugendliche ohnehin typischen Offenheit nur ein Geltungsverlust von Sprach-Gestalten des Christentums ausdrückt oder ob auch die Deutungs-Gestalten als „post-“ oder gar „un“-christlich, aber gleichwohl als „religiös“ zu kennzeichnen sind.

Bernhard Grom: Faszination Esoterik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 41-42/93, S. 9-15

Seit Beginn der achtziger Jahre haben sich in den USA und in Westdeutschland in einem zuvor nicht bekannten Ausmaß esoterische Vorstellungen verbreitet – allerdings meistens in einer unverbindlichen und überwiegend an praktischer Lebenshilfe interessierten Auswahl-Spiritualität eklektischer Ideen. Obwohl diese neue Esoterik bereits an die Grenzen ihrer Ausbreitungschancen gekommen zu sein scheint, wird sie vermutlich auch in Zukunft für nicht wenige eine Quelle von Sinndeutung und Lebenshilfe sein.

Dieser Erfolg erklärt sich aus dem Bewußtwerden von Defiziten der modernen Industriegesellschaft, aus der Fragmentarisierung des Wissens und aus dem Geltungsschwund von Psychologie, Theologie und Kirchen. Dem Unbehagen an der Moderne stellte die Esoterik der achtziger Jahre ein Menschen- und Weltbild entgegen, das besagte, der Mensch könne über die Grenzen des exoterischen Wissens hinaus alles erkennen, was für ihn wichtig ist; er sei letztlich göttlich und strebe zur Einheit mit dem kosmischen Selbst, und er sei mit der feinstofflichen Energie des Universums vernetzt.

Hartmut Zinser: Moderner Okkultismus als kulturelles Phänomen unter Schülern und Erwachsenen

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 41-42/93, S. 16-24

Seit einigen Jahren ist eine zunehmende Verbreitung okkulter Praktiken und Vorstellungen unter Jugendlichen zu konstatieren. In vier statistischen Erhebungen wird gezeigt, daß im Westen für ein Viertel der Jugendlichen okkulte Praktiken zum Alltag gehören; im Osten dagegen waren nur rund zwölf Prozent an solchen beteiligt. Allerdings benutzen Erwachsene okkulte Praktiken aus Neugier, Interesse am Außergewöhnlichen, zur Unterhaltung oder zur Orientierungs- und Entscheidungshilfe häufiger als Jugendliche. Der moderne Okkultismus ist ein Glaubensgebilde, das ein Jenseitiges hinter der wahrnehmbaren Wirklichkeit annimmt, zu dem der Okkultist durch seine – meist – technischen Verfahren Zugang zu haben und es manipulieren zu können behauptet. Der Grundfehler des modernen Okkultismus ist eine unzulängliche Unterscheidung von Wahrnehmung und Deutung.

Werner Thiede: Scientology – der geistesmagische Konzern

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 41-42/93, S. 25-31

Nicht nur den Planeten, sondern das Universum will Scientology „clearn“. In der Weltanschauung dieser selbsternannten „Kirche“ verbinden sich Science-fiction-Dimensionen mit mythologisch-gnostischen Elementen und einer technizistischen Anthropologie zu einer säkularisierten Magiegestalt mit pseudoreligiösem Charakter. Auf dem Weg zur verheißenen „totalen Freiheit“ nimmt die Organisation selbst totalitäre Züge an. Konsequenterweise macht scientologische Ethik das Überleben auf verschiedenen Ebenen zum Maßstab ihrer sogenannten „Ethik“.

Das Gewinnen von Anhängern gelingt häufig durch Anwendung von bewußtseinskontrollierenden Methoden. Dadurch erklärt sich die Bereitschaft von Mitgliedern zur Zahlung immer höherer Geld-„Spenden“ für fragwürdige Kurse auf der Hubbardschen „Brücke“. Der von vielen Kritikern unterstrichene Aspekt eines „Wirtschaftsunternehmens“ läßt sich mit dem der geistesmagischen Weltanschauung unter dem Stichwort vom „Magie-Konzern“ zusammenfassen.