

### Das unsichtbare neue Zeitalter: "New Age", privatisierte Religion und kultisches Milieu

Knoblauch, Hubert

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (1989). Das unsichtbare neue Zeitalter: "New Age", privatisierte Religion und kultisches Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41(3), 504-525. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-40933>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

# DAS UNSICHTBARE NEUE ZEITALTER

„New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu

Von Hubert Knoblauch

## *I. Entzauberung und Verzauberung*

Lange Zeit attestierte man der Moderne einen deutlichen Trend zur Säkularisierung, einen regelrechten „Schwund der Religion“ und eine Entzauberung der Welt. Seit dem Aufkommen „Neuer Spiritueller Bewegungen“ außerhalb und fundamentalistischer Bewegungen am Rande und in den etablierten Kirchen jedoch hat es den Anschein, als verkehrte sich das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Die „magische Weltanschauung“ scheint wieder auferstanden. Die Moderne wird zu einem „Explorationsfeld für neue religiöse Möglichkeiten“ (Mongardini 1987). Aus der Perspektive mancher Forscher findet eine „Wiederverzauberung“ der Moderne statt, manche reden gar von einer „zweiten (okkulten) Reformation“ im Zeichen des Wassermanns (Heenan 1973). Das „Unbehagen an der Moderne“ äußert sich in deutlichen Tendenzen zur „Demodernisierung“ (Hunter 1981; Küenzlen 1987), eine „postmoderne Religion“ entsteht, die Säkularisierung befindet sich selbst in einer Krise der „Entsäkularisierung“, die – vereint mit dem vor sich gehenden Wertewandel – eine postmaterialistische Weltanschauung, ein „postmodernes“ oder gar ein „Neues Zeitalter“ einläutet.<sup>1</sup>

Diese angebliche „Trendwende“ im Verhältnis von Religion und Gesellschaft ist indes mehr eine Folge theoretischer und empirischer Versäumnisse. Wie Usarski jüngst gezeigt hat, überließ die deutschsprachige Religionssoziologie einerseits die seriöse Erforschung neuer sozialer Formen der Religion auf eine beinahe sträfliche Weise vorbelasteten Interessengruppen (Usarski 1988). Andererseits geht die These der „Wiederverzauberung“ von einer überzogenen Vorstellung des ‚Mythos der Säkularisierung‘ (Luckmann 1980) aus, derzufolge nicht nur die traditionelle Sozialform der Religion zum Randphänomen wird, sondern die Religion insgesamt an Boden verliert. Von einem Wiedererstehen der Religion aber kann nur sprechen, wer zuvor ihren Untergang postuliert hat.

Am Beispiel der sogenannten „New Age-Bewegung“ und verwandter Phänomene soll im folgenden gezeigt werden, daß es sich hierbei keineswegs um eine neuartige Erscheinung handelt. Vielmehr setzt sie – auf internationaler Ebene – den Wandel sozialer Formen und Inhalte der Religion fort, die schon seit längerem unter dem Titel der „*unsichtbaren Religion*“ bekannt sind

1 So faßt die CISR die Beobachtungen jüngerer religionssoziologischer Arbeiten zusammen als „*crise de la sécularisation et le retour du religieux*“, vgl. CISR o.J., S. 5.

(Luckmann 1967).<sup>2</sup> Damit bezeichnet man einen zunehmenden Synkretismus, die Pluralität und die Marktorientierung der religiösen Institutionen einerseits, die Privatisierung, „Bricolage“ und „Subjektivierung“ religiöser Glaubensformen andererseits.

Die folgende Darstellung soll nicht nur die im Rahmen der „Wertewandel-Diskussion“ oft übersehene Bedeutung der Religion – und damit der Religionssoziologie – aufzeigen,<sup>3</sup> auf der Basis zahlreicher theoretischer und empirischer Untersuchungen soll zugleich in groben Zügen auf den strukturellen Wandel hin zu neuen Sozialformen der Religion hingewiesen werden. Dabei wird sich herausstellen, daß die „New Age-Bewegung“ lediglich ein Titel für eine Gruppe von Phänomenen ist, die auch als „Esoterik“, „Okkultismus“, „Neognosis“ oder „Neue Spirituelle Bewegungen“ bezeichnet werden. Sie können hinsichtlich ihrer kulturellen Dimension als esoterische Kultur bzw. magische Weltanschauung und hinsichtlich ihrer sozialstrukturellen Dimension als Kulte bzw. kultisches Milieu analysiert werden. Abschließend soll eine vorher nicht absehbare Besonderheit der unsichtbaren Religion herausgestellt werden.

## II. „New Age“ und die esoterische Kultur

Die Phänomene des „New Age“, des modernen Okkultismus oder der „Esoterik“ sind keineswegs Entdeckungen der achtziger Jahre. Der hier gesteckte Rahmen ist zu eng, um die Entstehung des modernen Okkultismus nachzuzeichnen, der durch die Ablösung religiöser durch wissenschaftliche Legitimationen seine moderne Gestalt – und seine weitgehend unbeachtet gebliebene weite Verbreitung in keineswegs nur traditionellen Bevölkerungsgruppen – fand.<sup>4</sup> Als Beispiel kann hier die Institutionalisierung und ungeheure Popularisierung der Parapsychologie genannt werden (Oppenheim 1985),<sup>5</sup> erwähnt werden kann auch der Formwandel der Magie, die keineswegs von der Moderne verdrängt wurde, sondern sich auf eine sehr vielfältige Weise institutionalisierte.<sup>6</sup> Abgesehen werden muß hier auch von einer ersten Blütezeit des „Neuen Zeitalters“ und des Okkultismus nach der Jahrhundertwende und von der Breite und Dauerhaftigkeit, mit der der Okkultismus die verschiedensten Bereiche der abendländischen Kultur durchdringt (Campbell und McIver 1987). Die „magische Weltanschauung“ ist keinesfalls eine neue Erscheinung, sondern bildet einen, wenn auch selten stark institutionalisierten Teil der abendländischen Kultur (Raschke 1980).

Auch in den 60er Jahren erlebten vor allen Dingen die USA eine regelrechte „okkulte Revolution“, die erst gegen Ende der 70er Jahre auch hierzulande Züge annahm, die angelsächsische Soziologen als „esoterische Kultur“ bezeichnen (Tiryakian 1974). Der bekannteste Alltagsbegriff stammt bezeichnenderweise aus dem Amerikanischen: „New Age“. Dessen wesentliche Fundamente wurden in den 60er Jahren in den USA gelegt. Zu nennen sind „Human Potential Mo-

2 Vgl. auch Grassi 1978. Es gibt auch deutliche Hinweise darauf, daß der Fundamentalismus in modernen Gesellschaften ähnliche Merkmale aufweist. Vgl. Schwarz 1988; Riesebrodt 1988.

3 Zum Zusammenhang von Religion und Wertewandel vgl. Seyfarth (1984).

4 Für einen ersten Einblick in die Ideengeschichte vgl. Galbreath (1971); vgl. dazu auch Benz (1983). Einen Beleg für die weite Verbreitung der darunter gefaßten Phänomene findet sich u.a. bei Greeley (1975).

5 Für die Verhältnisse in Deutschland kann u.a. auf das wieder sehr lesenswert gewordene Buch von Carl Christian Bry hingewiesen werden.

6 Dies habe ich am Beispiel der „Radiästhesie“ nachzuzeichnen versucht, vgl. Knoblauch 1988.

vement“, „Transpersonale Psychologie“, das mittlerweile legendäre „Esalen Zentrum“ sowie die „Findhorn Kommune“ in Großbritannien. Tatsächlich handelt es sich beim „New Age“ wie bei der „esoterischen Kultur“ insgesamt um ein internationales Phänomen, das jedoch nur in manchen Gesellschaften ein zusammenfassendes Etikett erhalten hat, wie es hierzulande mit dem „New Age“ geschah.<sup>7</sup> Dies ist zuvörderst eine Folge der kulturbetrieblichen Verbreitung der sogenannten „New Age-Bewegung“.<sup>8</sup> Sie findet ihren Ausdruck in einer außerordentlich großen Zahl an Buchpublikationen;<sup>9</sup> einige größere Verlage haben dem Bereich eigene Reihen gewidmet; mehrere Zeitschriften haben sich auf die Bereiche „Esoterik“, „Neues Bewußtsein“, „Okkultismus“ und dergleichen spezialisiert, und beinahe alle Organe der öffentlichen Meinung setzen sich mit dem Phänomen auseinander.<sup>10</sup> Experten aus Politik, Wissenschaft, Medizin und Religion führen z.T. gemeinsam mit Vertretern des „New Age“ Großveranstaltungen durch; dazu kommen regelmäßige Veranstaltungen, Kongresse, Tagungen und Messen, die – nach dem Muster des Londoner 'Body & Mind Festival' – für ein breiteres Publikum geöffnet sind, wie etwa die Basler PSI-Tage, die Wandermesse „Medizin und Gesundheit“ etc. Diese massenkulturellen Ausprägungen – zu denen eine besondere „New Age-Musik“, „New Age-Geschäfte“, Vorträge usw. hinzukommen – zeugen zwar (gemeinsam mit einer sich beschleunigenden Ausbildung spezialisierter Einrichtungen) von einer zunehmenden Popularisierung der Inhalte einer „New Age“-Weltansicht. Allerdings gibt es mehrere Gründe, die dagegen sprechen, „New Age“ als eine soziale Bewegung zu bezeichnen. Zum einen werden die Inhalte der „New Age“-Weltansicht, wie zu zeigen sein wird, vorwiegend über einen Markt vertrieben, wobei die Beziehungen zwischen „Vertretern des New Age“ und breiteren Bevölkerungsgruppen die Form von Dienstleistungsverhältnissen annehmen. Zum zweiten versammelt sich, wie ebenfalls noch gezeigt werden wird, unter dem Titel des „New Age“ eine Reihe sehr diffuser Phänomene, die von modernisierten Formen des traditionellen Okkultismus über „spiritualisierte“ psychologische Methoden, eine populäre Parapsychologie bis zu popularisierten Versionen einer „ganzheitlichen“ Wissenschaftstheorie reichen. Deshalb bilden die Inhalte des „New Age“ lediglich den Kern dessen, was man als die Weltanschauung der esoterischen Kultur bezeichnen kann. Drittens stützen sich die Beobachtungen einer „New Age-Bewegung“ vorwiegend auf die Analyse der Veröffentlichungen von Vertretern des „New Age“. „New Age“ aber ist, wie Ruppert zu Recht feststellt, „vor allem ein literarisches Ereignis“.<sup>11</sup> Die bisherige bundesdeutsche „New Age“-Debatte leidet daran, daß sie anhand bloß sozusagen philologischer Untersuchungen eine ganze soziale Bewegung abzuleiten versucht. So unhaltbar dieser Versuch auch ist, so weisen die bisherigen Untersuchungen doch wenigstens auf den weltanschaulichen Kern der esoterischen Kultur hin, der aufgrund der Popularität der Produkte des „New Age“-Kulturbetriebs über den engen Kreis der „New Age“-Produzenten hinaus Verbreitung findet.

Die Topoi der „New Age-Weltansicht“ bilden zwar keinen Kanon aus, denn es lassen sich „keine zentrale Führungspersönlichkeit und weder kanonische Texte noch allge-

7 In Frankreich etwa sind die unter New Age gefaßten Phänomene wohl bekannt, ohne daß sich dafür ein Titel eingebürgert hätte. „New Age“ beschränkt sich dabei keineswegs auf westliche Staaten, sondern ist auch etwa in Jugoslawien zu finden.

8 Zur New Age-Bewegung vgl. Küenzlen 1987; Schorsch 1988.

9 Laut Handelsblatt fallen 8 Prozent des Buchumsatzes in der BRD in den Bereich Esoterik; spezielle Almanache, Wörter- und Adreßbücher verzeichnen ein Umsatzwachstum von 30–40 Prozent, vgl. Freud 1986; Hummel 1987. Zur „New Age“-Literatur im medizinischen Bereich vgl. Orbsen 1987.

10 Allein die Zeitschrift „esotera“ erschien 1986 in einer Auflage von 60.000 Stück (bei 20.000 Abonnenten). Der vom selben Verlag herausgegebene „Prana-Katalog“, der neben medialen Produkten – Büchern, Schallplatten, Kassetten – auch okkulte Instrumente (Pendel, Wünschelruten etc.) vertreibt, erscheint in einer Auflage von 400.000.

11 Vgl. Ruppert 1988; man sollte allerdings berücksichtigen, daß es sich keineswegs nur um schriftliche Produktionen handelt.

meinverbindliche Ideologeme innerhalb der NAB [New Age-Bewegung, HK] konstatieren“ (Schorsch 1988, S. 17). Obwohl die „New Age-Weltansicht“ den für die unsichtbare Religion typischen Charakter des unsystematischen Fleckerlteppichs annimmt, gelingt es verschiedenen Untersuchungen, mehrere sich zum Teil überschneidende Topoi dieser Version eines Heiligen Kosmos zu identifizieren.

Im Gegensatz zu den meist apokalyptischen fundamentalistischen Bewegungen erwarten die Anhänger des „New Age“ – wie der Name schon sagt – ein neues Zeitalter. Nach dem von Christentum und positiver Wissenschaft geprägten Fischezeitalter breche ein Zeitalter des Wassermanns an (oder sei schon angebrochen). Doch auch hier zeichnet sich das Ende des von Materialismus und analytischem Denken geprägten Fischezeitalters durch bedeutungsvolle Katastrophen ab. „Vor dem Hintergrund von Rüstungswettlauf, Umweltkatastrophe und Sinnkrise propagieren die Verfechter der ‚New Age-Bewegung‘ ungewöhnliche Denkmodelle, um die Welt wieder ins Lot zu bringen“ (Ruppert 1985, S. 10).

Die als krisenhaft gezeichnete Transformation wird begleitet von grundlegenden sozialen Veränderungen. Motor dieser Veränderungen ist vor allen Dingen das individuelle Bewußtsein. Grundlage einer Veränderung der Wirklichkeit ist die Veränderung des Bewußtseins. Dieser ausgeprägte Individualismus findet seinen Ausdruck in einer Reihe von Begriffen und entsprechenden Praktiken. Selbstfindung, erweitertes Bewußtsein und ganzheitliches Denken sind die wesentlichen Topoi einer modernen Betonung individueller Autonomie, die sich nicht auf die frühmoderne Kraft des einzelnen „Geistes“ oder die modernere Betonung des „Seelenlebens“ beschränkt, sondern – mit starker Betonung des Körpers – vom Motiv der „Ganzheitlichkeit“ von Geist, Körper und Seele geprägt ist. „Rationalität“, „analytisches Denken“ und „Argumentation“ wirken einer solchen Harmonie entgegen, die auf „Gefühl“, „synthetischem Denken“ und „Intuition“ beruht. Allerdings bleibt das vom „New Age“ entworfene Bewußtsein keine solipsistische Monade ohne Fenster. Ganz im Gegenteil: das neue Bewußtsein führt zur Selbstbestimmung des Menschen und dadurch zur Harmonie des einzelnen mit Gesellschaft, Natur und dem gesamten „Kosmos“. Dieser Ausweitung liegen einige gnostische Motive zugrunde, allen voran die Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos. Im Kern dieser Weltansicht steht die Korrespondenz „zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem eigentlichen Wesenskern des Menschen“ (Keller 1987). Mensch, Natur und das unpersönlich vorgestellte Göttliche bilden ein Ganzes. Dabei verfügt der Mensch durchaus über die – von der Zivilisation verdeckten – Möglichkeiten zur Erkenntnis der Kräfte. Menschlicher Mikrokosmos und übersinnlicher Makrokosmos sind durch kosmische Kräfte, Geister und die „Augen der Seele“ verbunden (Leisegang 1955, S. 28). Gerade dieses gnostische Motiv der Erkenntnis einer ‚verborgenen Harmonie‘ nun wird nicht mit den Mitteln rationaler, empirischer und intersubjektiv verifizierbarer Erkenntnis erreicht. Hinter Begriffen wie „Intuition“, „synthetisches Denken“, „innere Kräfte“ etc. stecken Vorstellungen, die den Traditionen der Mystik, der Magie (insbesondere divinatorischer Techniken) und einer mystisch gewendeten psychologischen Praxis entstammen. Die Erkenntnis beruht auf der intimen Erfahrung ‚verborgener‘ psychischer Fähigkeiten, ‚okkulter‘ Beziehungen zu anderen, zu Verstorbenen, zu Ereignissen, zur Gemeinschaft, zu Pflanzen,

Tieren und auch göttlichen Wesen. Die Wege und Gegenstände dieser Erfahrung werden sehr unterschiedlich benannt. Der einzelne tritt mit dem Ganzen, der Natur, dem Jenseits, den Verstorbenen, seinem eigenen Innenleben etc. in Verbindung. Grundlegend ist allemal, daß der Gegenstand der Erfahrung transzendent ist. Der okkulte Zugang zur jeweiligen Transzendenz verdankt sich jenen magischen Handlungen oder mystischen Erfahrungen, die durch „Schwingungen“, „vibrations“, „unbewußte“ und „verborgene Fähigkeiten“, „Wellen“, „Strahlen“, „Kräfte“ und – als häufigstes Motiv – „Energien“ (die auch in naturwissenschaftlichen Begriffen ausgedrückt sein können) vermittelt werden.

Das Motiv des Neuen Zeitalters ist mit der Vorstellung eines gewissen Archaismus (nicht unbedingt eines „Goldenen Zeitalters“) verbunden: Die herzustellende Harmonie hatte bestanden, bevor sie von der Zivilisation verdeckt, überlagert wurde. Die inneren Fähigkeiten des Menschen müssen also sozusagen nur „wiederentdeckt“ werden. Damit verbunden ist ein starkes Interesse an „alten Kulturen“, an einer beinahe romantisch verklärten Ethnologie „primitiver Völker“, wie sie im Neoschamanismus, im Kult der „Heiligen Orte“ und „Heiligen Quellen“ (übrigens auch in der Volksfrömmigkeit) zum Ausdruck kommt.

Kennzeichen ist also ein ausgeprägter Synkretismus, der sich im Einfluß einer Unzahl verschiedener Traditionen äußert. Diese synkretistischen „neognostischen“ Komponenten, zu denen weitere Topoi, wie etwa ein ausgeprägter Evolutionismus, Androgynität, eine Betonung der Spiritualität etc., gerechnet werden können, machen jedoch nur eine Seite der Weltansicht aus (die sich auch in jüngeren esoterischen Traditionen wiederfindet, wie etwa der Theosophie, dem New Thought, der Anthroposophie usw.) (Hieronimus 1980). Die andere Seite des „neuen Denkens“ ist gekennzeichnet durch ein besonderes Merkmal, die „kulturelle Entdifferenzierung“ der magischen Weltanschauung (Lipp 1987). Hierbei handelt es sich um ein spezifisch modernes Merkmal. Die verschiedenen Topoi speisen sich aus den hochgradig spezialisierten Wissensgebieten der Wissenschaft, der Medizin, der Religion, der Technik, aber auch einer modern 'rekonstruierten' magischen Tradition, ohne jedoch in ihren Kompetenzbereich zu fallen. Die Wissenselemente des „New Age“ beziehen sich zwar auf spezialisierte Wissensgebiete, ohne jedoch deren Grenzen zu beachten. Erst diese Unspezifität ist – positiv als „Ganzheitlichkeit“ gefaßt – der Grund dafür, daß das „New Age“ nicht dem entspricht, was in einem strikten Sinne als Religion bezeichnet wird.

Die ganzheitliche Orientierung findet ihren Ausdruck in einer vielseitigen Ausrichtung auf die verschiedensten, ansonsten spezialisierten Wissenssysteme. Die „Neue Wissenschaft“ etwa hat nicht mehr nur wahre Aussagen über die objektive Wirklichkeit zu machen, sondern soll zugleich auch religiöse Probleme der Sinndeutung übernehmen. Der aus der Wissenschaftsphilosophie stammende Begriff des „Paradigmenwechsels“, der ursprünglich zur Beschreibung des soziohistorischen Wandels wissenschaftlicher Denkstile entwickelt wurde, wird – quasi gleichbedeutend mit „New Age“ – zum Titel einer ganzen, alle Wissensgebiete umfassenden Weltanschauung.<sup>12</sup> Zu-

12 Um nur ein Beispiel zu zitieren: Für Dethlefsen (1983), einen der prominenten Vertreter des deutschsprachigen New Age, ist Esoterik „bzw. jede Form von Religio“ keine Religion,

gleich wird er aber auch ideologisch auf die Wissenschaft angewendet. Hatte die aus der abendländischen Tradition erwachsene „kartesianische Wissenschaft“ zum Zerwürfnis mit der Natur, dem Geist und der kosmischen Ordnung geführt, so orientiert sich die „Neue Wissenschaft“ im Zeichen eines „ökologischen Paradigmas“ an der Harmonie zwischen Mensch, Mitmensch und Natur. Bezeichnenderweise werden dazu holistische, z.T. auch systemtheoretische Konzepte bemüht, um die „Ganzheitlichkeit“ zu erzeugen, die die engen disziplinären Grenzen der Wissenschaft und die Grenzen zwischen Wissenschaft und anderen Wissenssystemen überwindet.<sup>13</sup>

Hier fallen nicht nur die Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion, sondern auch die zur Medizin. Analog zur „Neuen Wissenschaft“ soll auch die „Neue Medizin“ ganzheitlich orientiert sein. Krankheit – eines der ‚symbolisch‘ gedeuteten subjektiven Probleme – gilt nicht nur als ein Ausdruck körperlicher Dysfunktionen, sondern ist ein Zeichen für seelische, geistige und andere Disharmonien im Leben des einzelnen.<sup>14</sup> Wie sich die „Neue Wissenschaft“ an Konzeptionen einer „alternativen“ und anarchistischen Wissenschaftstheorie anlehnt, so ergeben sich für die „Neue Medizin“ Anknüpfungspunkte an volksmedizinische, magische und reformerische medizinische Bewegungen, die vom „New Thought“ über die anthroposophische Medizin bis zur Naturheilkunde reichen (Lee 1984).

Neben marginalen, „ganzheitlichen“ und traditionellen medizinischen Praktiken fallen darunter auch – oft in Überschneidung damit – magische und divinatorische Traditionen, wie etwa Astrologie, Tarot, Hexerei, Radiästhesie und andere, ältere oder neuentwickelte Spielformen des Okkultismus. Ihnen obliegt die Aufgabe, Techniken bereitzustellen, um jene besonderen Kräfte, Energien und Fähigkeiten zu erfahren oder zu beeinflussen (Truzzi 1972a; 1972b; 1974). Bemerkenswerterweise ist bislang völlig unbeachtet geblieben, daß die traditionelle Magie durch diese Popularisierung in sehr grundlegender Weise modifiziert wird. Denn die „magische Qualifikation“ ist nun nicht mehr auf einige „Charismatiker“ beschränkt, sondern eignet jedermann, sie ist gewissermaßen *veralltäglich und demokratisiert*. Gerade die Ausweitung magisch-mystischer Konzepte von wenigen dafür Prädestinierten auf prinzipiell jeden Menschen ist ein wichtiges Merkmal der Modernisierung der Magie. Prinzipiell kann jeder Mensch zum Schamanen oder zur Hexe werden. Oder, um ein einfaches Beispiel zu nennen: War einst die „Fähigkeit“ des Rutengängers auf einige besonders Begabte beschränkt, so wird in den modernen „Schulungen“ gelehrt, daß eigentlich jeder die nötige Begabung hat.

Eine bedeutende Rolle spielt die starke Psychologisierung. Neben die schon seit den 60er Jahren als Element der unsichtbaren Religion gereichte Psychoanalyse (Luckmann 1967; Waßner 1985) treten nun auch Gestalttherapien, Encountergruppen, Rebirthing u.ä. „Therapieformen“, allesamt in gewissem Sinne Formen eines erfahrungsnahen, quasi-mystischen Psychologismus, die sich auch in Kombination mit anderen

---

sondern ein (in der rechten „Yin“-Hirnhemisphäre angesiedeltes) Pendant zur Wissenschaft, das dem Menschen den Weg aus der physikalischen Gebundenheit weist.

13 Vgl. Ruppert (1985), S. 68ff. Es ist bezeichnend, daß ein guter Teil der New Age-Institutionen sich organisatorisch und rhetorisch an wissenschaftlichen Einrichtungen orientiert, vgl. Hemminger 1987.

14 Zu den soziologischen Merkmalen vgl. Salmon 1984.

Elementen der esoterischen Kultur im Neoschamanismus, in alternativen Heilmethoden usw. wiederfinden.<sup>15</sup> Die Psychologisierung verstärkt die in der Veralltäglicung und Demokratisierung magischer Qualifikation angelegte Tendenz: Nicht nur stehen die magischen Kräfte und Fähigkeiten zur Disposition des Einzelnen; auf seine persönlichen Erfahrungen und Fähigkeiten alleine kommt es hier an.

Daß sich unter dem Titel „New Age“ eine Reihe großteils unabhängig voneinander entstandener, vorwiegend marginaler Traditionen versammeln, zeigt sich nicht nur in der eklektischen Berufung auf wissenschaftliche, medizinische und „esoterische“ Traditionen, sondern kommt selbst in bestimmten politischen Auffassungen zum Ausdruck. Wie sich die „New Age-Theoretiker“ gegen die legitimen Vertreter spezialisierter Wissenssysteme wenden, so richten sie sich auch politisch gegen ein ‚zentrales, bürokratisches Machtmonopol‘, dem sie eine selbstzerstörerische Rationalität insbesondere in sozial-, friedens- und umweltpolitischer Hinsicht unterstellen. Die wenigstens rhetorische Nähe zur ökologischen Bewegung verwundert deswegen kaum.<sup>16</sup> Sie wird noch gestützt von basisdemokratischen Auffassungen. Die „sanfte Verschwörung“ will zentralisierte Institutionen durch dezentrale Netzwerke ersetzen. Gruppen, Institute und Zentren sollen durch schwach strukturierte Kommunikationsnetze verknüpft sein.

Obwohl der „Netzwerk“-Topos in erster Linie einen programmatischen Status hat, enthält er mit Blick auf die tatsächliche sozialstrukturelle Verankerung des „New Age“ einen Kern von Wahrheit. Denn abgesehen von theoretischen Führergestalten (und abgesehen von mittlerweile kursierenden Verschwörungstheorien einer verborgenen Geheimorganisation des „New Age“) kann weder von organisatorischen Zentren noch von organisatorischen Führern gesprochen werden; genauso wenig existiert eine kanonische Lehre, die mit Normen und Sanktionen abgestützt wäre. Zum „New Age“ kann sich zählen, wer will; und auch diverse Synopsen von „New Age“-Gruppen, -Instituten oder -Vereinen (die auch unter Titeln wie „esoterisch“, „spiritistisch“ oder „alternativ“ firmieren) führen willkürlich etikettierte Gruppen und Organisationen an. Man kann mit gewissem Recht sagen, daß dem Synkretismus der „New Age“-Weltansicht eine Diffusität ihrer sozialen Erscheinungsformen entspricht. Selbst eingeweihte Autoren bemerken, daß die Vielfalt des „New Age“ „das einzige [sei], was die New Age-Bewegung wirklich definiert“ (Olvedi 1988).

### III. Kulte und die Entstehung des kultischen Milieus

Da die „New Age-Bewegung“ aus den USA kommt und sich erst später auf andere moderne Gesellschaften ausweitete, überrascht es auch kaum, daß die wichtigsten soziologischen Untersuchungen aus dem angelsächsischen Bereich stammen. Die internationale Verbreitung der darunter gefaßten Phänomene verleiht diesen Untersuchun-

15 Eine ausführliche Untersuchung der französischen „Psychoszene“ wurde von Le Grand (1987) vorgenommen.

16 Vgl. z.B. Spretnak (1985) und Küenzlen (1987a). So schätzt Capra etwa die „Grüne Partei“ als „eindrucksvollste Manifestation“ des Paradigmenwechsels ein.



gen auch für die hiesigen Verhältnisse eine große Bedeutung. Dies gilt insbesondere für den hierzulande wenig gebräuchlichen Begriff des „Kults“, der nicht nur den Anschluß an die großen theoretischen Perspektiven der Religionssoziologie eröffnet; die Bedeutungsveränderung dieses Begriffs gibt zugleich deutliche Hinweise auf die Sozialform der esoterischen Kultur.

Schon in den 50er Jahren sprach Mircea Eliade von einer „okkulten Explosion“, einerseits das Entstehen einer „Popreligion, die besonders für die amerikanische Jugend bezeichnend ist und die große Erneuerung des Nach-Wassermannzeitalters verkündet, und auf der anderen Seite eine bescheidene, aber sich stetig entwickelnde Entdeckung und Übernahme der traditionellen Esoterik“ (Eliade 1987, S. 73). Zur gleichen Zeit, als die sogenannten „Jugendreligionen“ öffentlich in Erscheinung traten, fiel amerikanischen Soziologen ein zunehmender „Mystizismus“ auf. Den ersten öffentlichen Durchbruch erlebte dieser Mystizismus zunächst in der Jugend- und Popkultur der 60er Jahre; Zeugen sind die Popularität etwa des Musicals „Hair“ oder die letzte Langspielplatte der Beatles; Filme wie „Odysee 2001“ oder „Rosemary's Baby“ und eine Zuwendung zu okkulten, satanistischen und auch östlichen Anschauungen. Da dieser Mystizismus vorerst nur in der Jugendkultur zu beobachten war, schrieb man das „Occult revival“ einer Subkultur, dem „Occult underground“ zu, die sich gegen die etablierten kulturellen Werte zur Wehr setzte und damit von hergebrachten Institutionen, wie etwa der Familie, entfremdete (Staude 1972).<sup>17</sup> Doch wie sich die Jugendreligionen mehr und mehr öffneten und weltlichere Züge annahmen (Wallis 1984), so begann man auch bald ein „okkultes Establishment“ zu beobachten – die Renaissance des Okkultismus drang in die amerikanischen Mittelschichten ein und paßte sich – vor allem wirtschaftlich – den gängigen Formen an (vgl. Marty 1970; Lynch 1979).

Wie ein Teil der „Neuen Religiösen Bewegungen“ wurde auch die soziale Form des an das Licht der Öffentlichkeit tretenden Okkultismus mit dem Begriff des „Cult“ bezeichnet. Diesen Begriff hier näher auszuführen, ist aus drei Gründen von besonderer Bedeutung. Obwohl nämlich diese „neuen Formen der Religion“ eine über den angelsächsischen Sprachraum hinausgehende Ausdehnung annahmen, ist in der deutschsprachigen Religionssoziologie kaum bekannt, was damit gemeint ist. Zum zweiten handelt es sich um einen sehr vieldeutigen Begriff, dessen Bedeutungsabwandlungen die Veränderungen der Sozialformen widerspiegeln. Trotz dieser eigenartigen Unschärfe öffnet dieser Begriff schließlich den Blick auf die Struktur der neuen sozialen Formen der Religion, eine Perspektive, die sowohl für die Einschätzung der Religion in der Moderne wie für die dafür zuständige Religionssoziologie von besonderer Bedeutung ist.

Schon 1972 führten Rigby und Turner eine Untersuchung der innerhalb des „New Age“ mittlerweile fast zum Mythos gewordenen „Findhorn-Kommune“ durch. Die Weltanschauung dieser esoterischen Gemeinschaft, die schon zu einem bekannten Rei-

<sup>17</sup> Zur Untergrundbewegung vgl. Webb 1974; ausführliche Untersuchungen finden sich auch im Sammelband von Glock und Bellah (1976), insbes. Teil I und II. Die Entfremdungsercheinungen der Kultmitglieder von der Familie werden ausführlich untersucht im Sammelband von Kaslow und Sussman (1982).

seziell des „anderen Tourismus“ geworden ist (Goetz 1985), bestand aus einer Kombination von Adventismus, Naturmystik und Magie, die sich mit der damaligen 'ekstatischen' Drogenkultur vermischte. Rigby und Turner erkannten darin nicht nur ein Musterbeispiel der „nichtinstitutionellen“, „unsichtbaren Religion“, sie gaben ihr auch einen Namen: „Cult“. Obwohl sich die Sozialformen mittlerweile sehr gewandelt haben, sieht noch Melton die „New Age-Bewegung“ der achtziger Jahre als einen nun dezentral organisierten und kommerzialisierten „Kult“ an (als dessen Vorläufer er Spiritualismus, Theosophie und Okkultismus identifiziert) (Melton 1986). Wie eine Reihe anderer Autoren nimmt er damit Bezug auf einen Begriff, der zwar der deutschsprachigen Religionssoziologie entstammt, hier allerdings kaum mehr Beachtung fand. So erwähnen zwar Fürstenberg und Mörth den „Kult“; bezeichnenderweise nennen sie nur wenige, vorwiegend veraltete Quellen (Fürstenberg und Mörth 1979, S. 26); in den meisten Veröffentlichungen wird der Begriff in einer Bedeutung verwendet, die sich mit dem der angelsächsischen Untersuchungen nicht deckt.<sup>18</sup>

Diese begriffliche Differenz hat einen guten Grund. Der als „Kult“ etwas irreführend ins Deutsche übersetzte Begriff ist seinerseits eine englische Übersetzung des von Ernst Troeltsch geprägten Begriffs der Mystik bzw. der mystischen Gemeinschaften. Troeltsch unterschied die religiösen Formen der Vergemeinschaftungen in Kirche, Sekte und Mystik. Mystisch nennt er jene religiösen Gemeinschaften, die ein niedriges Institutionalisierungsniveau aufweisen und denen der einzelne weder automatisch noch durch bloßes Beitreten angehört; vielmehr erfordern sie die Befähigung zur individuellen religiösen Erfahrung (die im „New Age“ veralltäglicht und verallgemeinert wird). Mystik bezeichnet „die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können“ (Troeltsch 1965, S. 967). In diesem Zitat wird nicht nur der „privatistische“ Charakter der Mystik deutlich; es deutet sich auch die begriffliche Verwirrung an, die dadurch geschaffen wurde, daß Howard Becker den Begriff als „Cult“ ins Englische übersetzte. Man könnte den Begriff des „Cults“ wieder aufgeben, hätte er nicht eine Karriere erlebt, die gerade für das hier behandelte Thema von besonderem Interesse ist.

Im Zusammenhang mit der Erforschung „Neuer Religiöser Bewegungen“ nahm der Kultbegriff eine von Troeltschs ursprünglicher Fassung abweichende Bedeutung an. An die Stelle der lockeren Beziehungen zwischen den Mitgliedern, an die wenige Anforderungen gestellt werden, tritt die Vorstellung stark strukturierter, kleiner religiöser Gemeinschaften. „Kulte“ bezeichnen, in dieser von Yinger aufgebrauchten und von Wallis ausgearbeiteten Bedeutung, zunächst eine besondere Form der Vergemeinschaftung, die die sogenannten „Jugendsekten“ und „Neuen Religiösen Bewegungen“ prägt. Am untersten Ende religiöser Institutionalisierung angesiedelt, sind Kulte „abweichende“ und wenig dauerhafte Gemeinschaften. Im Rahmen der religionssoziologischen Systematik ging man davon aus, daß Kulte zur Ausbildung dauerhafterer For-

18 Das herkömmliche Verständnis von „Kult“ wird am deutlichsten von Pfister (1932/33) formuliert. Für Jennrich (1980, S. 8) sind Kulte lediglich charismatisch geführte Gruppen mit abweichendem Glaubensinhalt.

men neigen, indem sie einen Stab ausbilden, der das meist an einen charismatischen Führer gebundene Charisma auf Dauer stellt (Stark und Bainbridge 1985, S. 25ff.).

In seiner vorbildlichen Untersuchung (vermutlich der Unification Church) bezeichnet etwa Lofland mit Kult jene kleinen Lebensgemeinschaften, die ihre religiösen Vorstellungen unmittelbar in einem gemeinschaftlichen Leben realisieren und die für die Verbreitung ihrer Anschauungen arbeiten (Lofland 1966). Zentral für die Kulte ist, daß nicht nur die religiösen Anschauungen gemeinsam geteilt werden; jedes einzelne Mitglied hat unmittelbaren Zugang zu eigenen religiösen, mystischen oder magischen Erfahrungen des „Numinosen“, Göttlichen oder Verborgenen (Nelson 1968; 1968a; 1987).<sup>19</sup> Kulte sind also kleine, schwach institutionalisierte Gemeinschaften, die vor allem „abweichende“ religiöse Vorstellungen vertreten und deren aus verschiedenen Traditionen zehrende synkretistische Zusammensetzung in aller Regel recht jungen Ursprungs ist (Wallis 1976, S. 14ff.; Eister 1977). Die diversen Handbücher religiöser „Kulte“ zählen dazu etwa die Theosophie, Full Moon Meditation Gruppen, die Anthroposophie, die Rosenkreuzer, I Am, Ramakrishna, zuweilen auch okkultistische Gruppierungen, wie etwa Ufologen, Spiritisten oder Hexenorden (Ellwood 1973).<sup>20</sup> Im Regelfall wurden die Kulte als die anfängliche Vergemeinschaftungsform der „Neuen Religionen“ angesehen. Während hierzulande der irreführende Begriff der „Jugendsekten“ eine große Karriere machte, hing die Verbreitung des Kultbegriffs in den USA mit der öffentlichen Debatte um die „Jugendsekten“ zusammen, die zur Ausbildung einer regelrechten „Anti-Cult-Bewegung“ führte (Beckford 1985; Usarski 1988). In dem Maße, wie jedoch die „Neuen Religiösen Bewegungen“ ihre hermetische Abgeschlossenheit und „Weltablehnung“ aufgaben, sich öffneten und weltzugewandte Auffassungen entwickelten (Wallis 1974; 1984), beginnt der Unterschied zur zweiten, von Rigby und Turner herausgestellten Sozialform der Religion zu verschwimmen, die ebenfalls unter dem Titel des Kults firmiert. Das wird an einer Reihe von Untersuchungen deutlich, die nun plötzlich neben „quasi-religiösen“ auch „mystisch-religiöse“ Kulte entdecken (Jackson und Jobling 1968). Bezeichnend dafür ist etwa die Studie von Scott (1980). Sie findet neben einem privatistischen, gemeinschaftlichen Hexen-Kult in einer städtischen Subkultur die nach Art einer Vertriebsgesellschaft organisierte „Inner Peace“-Bewegung vor, die ihren Mitgliedern gewissermaßen psychologische Stützen zur Bewältigung beruflicher Karrieren bereitstellt. Der Unterschied zu einer „neuen Religion“, wie etwa „Scientology“ (begründet vom „Henry Ford der Religion“), verschwindet hinter der zunehmenden Kommerzialisierung und Öffnung dieser Gruppierungen.

Es überrascht kaum, daß vor dem Hintergrund dieser Öffnung auch der Begriff des Kults nun einen Bedeutungswandel erfährt, der sich an einer gut untersuchten okkulten Disziplin, der „Ufologie“, recht deutlich zeigt. Als Kult wird hier einmal eine quasi-religiöse, nicht sehr dauerhafte Gemeinschaft bezeichnet, die, gemeinsam mit ihren extraterrestrischen Führern „Bo“ und „Peep“, ein zukünftiges „Kingdom of Heaven“ erwartet (Balch und Taylor 1977). „Kulte“ sind aber auch Forschergruppen aus interessierten und gläubigen Laien, die sich – meist in ihrer Freizeit – auf die Suche nach „wissenschaftlichen Belegen“ machen (McIver 1987). Und schließlich finden sich die Ufo-Gläubigen sogar in „Kulten der offenen Tür“, in denen ein organisatorischer Kern von Gläubigen einer stetig wechselnden, kurzfristig interessierten Klientele ihre Glaubensinhalte vermittelt (es ist von einiger Bedeutung, daß zu diesen Glau-

19 Die weite Verbreitung solcher Erfahrungen wird durch eine Reihe von Untersuchungen belegt (vgl. z.B. Hay und Morisy 1978), auf deren religionssoziologische Bedeutung Nelson (1987) jüngst wieder hingewiesen hat.

20 Diese Vielfalt ist sicherlich ein Grund dafür, daß sich Huttens Vorschlag, von „Weltanschauungsgemeinschaften“ zu sprechen, nicht durchsetzen konnte, vgl. Reller 1978.

bensinhalten nicht nur „Ufo-Lehren“ zählen, sondern auch Themen aus esoterischen, magischen und sogar marginalen politischen Traditionen) (vgl. Buckner 1968).

Wurde der analytische Wert des Kultbegriffs durch diese Vielfalt geschmälert, so drückt sich hier andererseits eine Ausweitung der empirischen Erscheinungsformen aus, die man als Öffnung der Kulte bezeichnen kann. Kulte bezeichneten nicht nur religiös motivierte Lebensgemeinschaften, sondern auch Vereine, Freizeitgruppen, nicht approbierte „Forschungsinstitute“ und Betriebe, die religiöse, magische und mystische Dienstleistungen offerieren. Die Verwirrung um den Kultbegriff hat auch theoretisch folgenreiche Ursachen. Die „kultische“ Form der Religion folgt offensichtlich nicht mehr der herkömmlichen Systematik religiöser Vergemeinschaftungen, die zur Kirche hin tendiert; vielmehr zeugt die „Öffnung“ der Kulte von einem sozusagen „strukturellen Synkretismus“ der Sozialformen, die sich an aus anderen institutionellen Bereichen bekannten Vergemeinschaftungsformen orientieren kann.

Verschiedene Forscher versuchten, diese Vielfalt durch Typologien von Kulturen aufzufangen. Campbell etwa unterscheidet die Kulte nach ihren Anschauungen. „Illumination cults“, wie etwa die Theosophie, streben mittels innerer mystischer Erfahrungen nach einem ewigen Wissen; „instrumental cults“ versuchen dagegen, mit Hilfe magischer Praktiken Lösungen für alltägliche Probleme zu bieten; „service oriented cults“ schließlich bieten vor allem „spirituelle“ und psychologische Stützen für ein „persönliches Wachstum“ (Campbell 1978). Die vielleicht ausgereifteste Typologie wurde jüngst von Stark und Bainbridge (1985) entwickelt. Sie berücksichtigen sowohl die Organisationsform wie die „symbolischen Angebote“. Als „Kult-Bewegungen“ bezeichnen sie Gruppierungen, die sich um einen charismatischen Führer scharen. Kultbewegungen bieten Deutungsmuster an, die sich auf andere Wirklichkeiten, andere Welten und höhere Ordnungen beziehen und daraus Vorschriften für die gesamte Lebensführung ableiten; es sind gewissermaßen die Organisationsformen der großen Transzendenzen. *Klientenkulte* beschäftigen sich indessen mit den eher praktischen Fragen der richtigen Lebensführung, der Partner- und Berufswahl etc.; hier geht es um die wichtigen Probleme des täglichen Lebens, um das innerweltliche Glück. Magische Praktiken größerer Reichweite, wie etwa die Astrologie, werden von mehr oder weniger professionalisierten Experten an Klienten weitergegeben, die in Organisationen unterschiedlicher Form eingeschrieben sind. *Publikumskulte* dagegen vertreiben magisch-divinatorisches Wissen geringerer Reichweite über Talismane, Tarotkarten, Pendel etc. an ein breites, sich auf einem freien Markt über Werbung rekrutierendes Publikum.

Es ist mehr als fraglich, ob sich die drei Transzendenzniveaus der jeweiligen Anschauungen tatsächlich so klar auf die drei Organisationsformen verteilen.<sup>21</sup> Die Astrologie z.B. kann sowohl in der sozialen Gestalt eines Publikumskults wie in der eines Klientenkults auftreten (Seelmann-Holzmann 1986). Dasselbe gilt, wie meine eigenen Forschungen zeigen, für die Radiästhesie, also die Lehre von Wünschelrute und Pendel (Knoblauch 1988): neben großen „eingetragenen Vereinen“, die zur Erforschung und Verbreitung des „Wünschelrutenphänomens“ beitragen, finden sich zahllose kleine

21 Die von Stark und Bainbridge dargestellten „symbolischen Angebote“ weisen eine starke Ähnlichkeit zu den Transzendenzniveaus auf, wie sie von Schütz und Luckmann (1984) beschrieben wurden.

kommerzielle Betriebe, die auf „magische Dienstleistungen“, insbesondere im Gesundheitsbereich, spezialisiert sind. Dazu kommen einige „Institute“, die sich ausschließlich der Laienforschung verschrieben haben, und schließlich Vereinigungen unterschiedlicher Größenordnung mit einer ausgeprägt weltanschaulich-agnostischen Ausrichtung.

Dennoch machen diese Typologien und die darin formulierten Phänomene die Tendenz der Öffnung der Kulte deutlich. Der Vervielfältigung der Bedeutung von Kulturen entspricht eine weitere empirische Entwicklung: Die einzelnen Kulte bilden über die Grenzen ihrer jeweiligen „Disziplin“ ein Geflecht aus, ein besonderes „kultisches Milieu“ entsteht. Die Radiästhesie etwa überschneidet sich mit anderen Formen „alternativer“, „ganzheitlicher Medizin“ (Naturheilkunde, Geistheilung), mit anderen magischen Praktiken (Pyramidologie, Astrologie), mit marginalen wissenschaftlichen Disziplinen (Baubiologie), mit verschiedenen Weltanschauungen (Spiritismus, Neognosis) etc.

#### IV. Esoterische Kultur, kultisches Milieu und die magische Weltanschauung

Die „symbolischen Angebote“ der Kulte decken nach Stark und Bainbridge eine breite Palette ab. Sie reichen von geschlossenen symbolischen Wirklichkeiten, wie sie etwa die Anthroposophie vertritt, über magisch-divinatorische Praktiken, die wichtige lebenspraktische Fragen entscheiden, bis zu den kleinen abergläubischen Nischen im Alltag. Während Stark und Bainbridge annahmen, diese Angebote würden als voneinander strikt getrennt wahrgenommen, zeigte sich bald eine starke Tendenz zum *Synkretismus*, der seine Legitimationen aus nicht offiziellen Wissenssystemen bezieht (seien es östliche Religionen und mystische Techniken, marginale „wissenschaftliche“ Traditionen, Okkultismus und Esoterik, einst abweichende medizinische Reformbewegungen u.ä.). Wie sich unter dem Titel des Neuen Zeitalters die unterschiedlichsten Weltansichten, magischen, divinatorischen und psychotherapeutischen Techniken versammeln, so finden sich auch unter anderen Bezeichnungen als „New Age“ Gemische, die eines gemeinsam haben: ihr Kern besteht aus Wissensbereichen („Esoterik“, „Okkultismus“, „Magie“, „Mystik“ etc.), die von keiner der großen Institutionen getragen werden, die nicht oder kaum kanonisiert sind und in denen „jedermann“ schnell zum Experten werden kann. Emanzipatorische sozialpolitische, alternativ-medizinische bzw. therapeutische, quasi-religiöse und traditionell-okkultistische Gruppierungen bilden für Wallis die Quellen, aus denen sich das Human Potential-Movement speist. Jorgensen sieht neben einem esoterischen ein okkultistisches und ein psychotherapeutisches Segment. Ein ähnliches Gemisch beobachtet Chevalier in Frankreich. Dort bildet der „neue Okkultismus“ ein durch eine gemeinsame magische Weltansicht geeinigtes, in sich aber sehr vielgestaltiges gesellschaftliches Feld.<sup>22</sup> Das „Feld des Okkultismus“ setzt sich hier aus dem ökologisch-psychotherapeutischen Bereich, der „Fraction bio-psy“, und aus einem magischen, also Astrologen, Radiästheten, Pa-

<sup>22</sup> Chevalier (1983) identifiziert etwas artifiziell die Korrespondenzlehre Swedenborgs als paradigmatisch für diese Weltansicht.

rapsychologen u.ä., zusammen, die ein darauf eingestelltes, kleinbürgerliches Publikum mit ihren magischen Gütern versorgen. Wie die Untersuchungen von Champion zeigen, die auf eine diffuse „nébuleuse polycentré“ bzw. „mystique-ésotérique“ stieß, verschwimmen die Grenzen dieses Feldes.<sup>23</sup>

Als Jorgensen Anfang der 80er Jahre die „Kulte“ eines amerikanischen städtischen Großraums untersuchte, beobachtete er starke, aber keineswegs systematische Verflechtungen. Gemeinsame Foren für Veranstaltungen, Messen, Seminare, mehrere Publikationen und ein erstaunlich breites Dienstleistungsangebot einigten die verschiedenen Segmente der „esoterischen Kultur“ (Jorgensen 1982a, S. 375). Auffällig ist insbesondere die breite Klientel der auf kultische Angebote spezialisierten Anbieter. Nach vorsichtigen Schätzungen sah Jorgensen 4 Prozent der Einwohner in Aktivitäten verstrickt, die sich mit abweichenden Glaubenssystemen, alternativen Formen der Wissenschaft und der Medizin, mit den „Welten des Okkulten und Magischen, des Spiritualismus und psychischer Phänomene, des Mystizismus und positiven Denkens, (...) Geistheilung und Naturheilkunde“ beschäftigten (Campbell 1972, S. 122). Dieses Geflecht nannte Jorgensen (1982) ein „kultisches Milieu“. Das „kultische Milieu“ ist gewissermaßen der Sitz im Leben des „New Age“, es ist die faktische Entsprechung dessen, was als „Netzwerk“ propagiert wird. Wie erste Ergebnisse einer österreichischen Untersuchung durch Mörth zeigen, dürfte das kultische Milieu auch im deutschsprachigen Bereich ähnliche Ausmaße annehmen (Mörth 1988, S. 12). Die Züge des kultischen Milieus lassen sich aus Untersuchungen ableiten, die in verschiedenen Gesellschaften auf ähnliche Merkmale gestoßen sind. Eine treffende Charakterisierung des kultischen Milieus liefert Wallis in seiner Untersuchung des „Human Potential Movement“. „It consists of a congeries of independant groups, leaders, media of communication, etcetera, which display no common structure of authority or membership, with divergences of purpose and practice, yet recognising that they share in common a commitment to the attainment of personal growth by self-directed means“ (Wallis 1985, S. 30).

Die Bandbreite reicht von explizit religiösen, gemeinschaftlichen Kulturen über sozialpolitische oder psychotherapeutische Gruppierungen, okkulte Organisationen bis hin zu medizinisch ausgerichteten „holistic health entrepreneurs“ (Salmon 1984, S. 279). An die Stelle der einst geforderten (im engeren Sinne kultischen) „alternativen Gemeinschaftsformen“ trat eine zunehmende Professionalisierung und Vermarktung. Wallis konstatiert insbesondere eine wachsende Kommerzialisierung, die sich in der privatwirtschaftlichen, auf magische und religiöse Dienstleistungen spezialisierten Ausrichtung der jeweiligen Gruppierungen ausdrückt. Das kultische Milieu wird zwar ideologisch von gemeinsamen Vorstellungen getragen, sozial aber hat es sich als *Markt* etabliert; es basiert auf dem kommerziellen Vertrieb besonderer Dienstleistungen, wie etwa bewußtseinssteigernde, körperharmonisierende Therapien, die Weckung verborgener Kräfte, besonderer Erfahrungen, die Erzeugung eines besonderen Wissens usw. Unter dem Titel des „New Age“ verbreitet sich ein regelrechter „Magiemarkt“ (Dègh 1986). Magie gerinnt zum veritablen „Versandartikel“. Amulette, Glückspendel, Bio-rhythmen, astrologische Persönlichkeits- und Gesundheitsberatung und dergl. werden von den Kunden dieses Marktes, den „allgläubigen Allesfressern à la carte“ aus einem breitgefächerten Glaubensmenü konsumiert (vgl. auch Snow 1979).

Wie in den USA das kultische Milieu durch eine Öffnung abweichender Gruppierungen der jugendlichen Subkultur entstand, so ist auch in Frankreich und England

23 Auch McGuire (1988, S. 111ff.), die sich auf alternativ therapeutische Gruppierungen konzentrierte, stieß auf ein ähnliches Geflecht in einem amerikanischen Vorstadtgebiet.

ein deutlicher Zusammenhang mit den weltlichen emanzipatorischen Bewegungen der 70er Jahre deutlich. Champion sieht den mystisch-esoterischen Komplex gar als deren konsequente Folgeerscheinung an. Die gegenkulturelle Orientierung wird gewissermaßen durch die Marginalität des Okkultismus ersetzt.<sup>24</sup> Ähnliche Tendenzen finden sich auch im deutschsprachigen Bereich, wo „die Alternativszene (...) weitgehend von okkulten Vorstellungen unterwandert“ ist (Ruppert 1985, S. 42). Die hier beschriebene „Öffnung“ der Kulte kann offenbar auch auf die bundesdeutschen Verhältnisse übertragen werden:

„Seit einigen Jahren gibt es im außerkirchlichen religiösen Leben in der Bundesrepublik eine Veränderung. Während in den sechziger und vor allem in den siebziger Jahren 'neue Religionen' – in der Öffentlichkeit Jugendreligionen, Jugendsekten, bisweilen auch Psycho-Kulte oder destruktive Kulte genannt – mit ihrer kleinen, aber relativ konstanten und meist auch wohlorganisierten Mitgliedschaft manche Kirchenvertreter und Politiker in Furcht und Schrecken zu versetzen schienen, ist seit Beginn der achtziger Jahre ein verstärktes Auftreten einzelner kultischer Veranstaltungen mit wechselnden Teilnehmern ohne organisatorischen oder mit allenfalls losem Zusammenhang zu verzeichnen. Die Gurus und Schamanen, Heiler, religiösen und spirituellen Therapeuten, Magier, oder wie sich die Organisationen und Kultführer auch nennen mögen (...) finden eine zahlreiche und zum großen Teil auch zahlungskräftige Kundschaft“ (Zinser 1988, S. 274).

Das kultische Milieu bildet sozusagen den „harten“, sozialstrukturellen Kern des „New Age“. Dessen Existenzgrundlage sind jedoch ein Markt und parallel dazu die Professionalisierung, Kommerzialisierung und die Pluralisierung der Organisationsformen, die auf der Nachfrage einer breiteren Bevölkerungsgruppe aufbauen. Die Weltzugewandtheit der Neuen Religionen und der esoterischen Strömungen äußert sich darin, daß „anything can be sold as a commodity – friendship, affection, transcendence of the mundane, the supernatural – the more so when the good or service sought can be re-packaged in terms of this-worldly, individualistic benefits procured through a professional-client relationship, the time-honoured form of magic“ (Wallis 1988, S. 94).

Mit der Kommerzialisierung breitet sich seit den siebziger Jahren der Typus des privatistischen *Suchenden* aus. Überraschenderweise sind schon die sogenannten Jugendsekten, die als hermetisch abgeriegelte „Gehirnwäsche“-Anstalten gelten, von einer erstaunlichen Fluktuation geprägt, so daß „die überwiegende Mehrheit der zeitweiligen Mitglieder, um eine interessante bis beschwerliche, jedenfalls aber nützliche und kreative Erfahrung bereichert, aus ihren Gruppen wieder heil herauskommt“.<sup>25</sup> Noch mehr gilt diese Fluktuation für Suchende im kultischen Milieu, die in der Regel schon vor ihrem Eintritt in die jeweilige Organisation deutliche Vorstellungen über die gewünschte „andere Wirklichkeit“ besitzen. Suchende beteiligen sich an einem Kult, wechseln aber schon nach kurzer Zeit zu anderen über, wenn sie nicht sogar zu gleicher Zeit Mitglieder mehrerer Kulte sind. In dem Maße, wie die Kulte sich öffneten, rekrutierten sich die Suchenden mehr und mehr aus den „erfahrungshungrigen“

24 Vgl. Champion (1987a); nur am Rande sollte darauf hingewiesen werden, daß die Erhärtung dieser These verheerende Folgen für die Einschätzung der „kommunikativen Rationalität“ lebensweltlicher Gegenbewegungen im Sinne Habermas' hätte.

25 Gascard, nach Usarski (1988, S. 134); nach Gascard beträgt die Fluktuationsrate zwischen 30 und 50 Prozent.

gebildeten Mittelschichten.<sup>26</sup> Sie zeichnen sich durch eine „vagabundierende Religiosität“ aus, deren „Erscheinungsformen vom modernen Aberglauben als typischem Verfallsprodukt bis zu privaten Mythenbildungen als Ausdruck schöpferischer Einzelleistungen reichen“ (Fürstenberg 1983, S. 498). „Der typische okkulte Suchende wird vielleicht ein Rosenkreuzer gewesen sein, der dann Mitglied von Mankind United wurde, daraufhin Theosoph und schließlich zu vier oder fünf kleineren Kulturen wechselte“ (Buckner 1968, S. 225f.).

Der Suchende ist geradezu der Idealtyp des privatistischen Bricoleurs, ein „Proteischer Mensch“, dessen Sinnbedarf von den einzelnen Kulturen nur kurzfristig erfüllt wird (Lynch 1979). Das kultische Milieu darf jedoch nicht als bloße Ansammlung individualisierter Suchender angesehen werden; es bildet den Fluktuationsraum der „Suchenden“, der „Kulturen“ und der „kultischen“ Themen.

Insbesondere die kulturbetriebliche Produktion des kultischen Milieus, die Bücher, Zeitschriften, Schallplatten, Kassetten, die Vorträge, Messen und Kongresse, hat zu einer Verbreitung von Inhalten der esoterischen Kultur weit über dieses Milieu hinaus beigetragen. „Esoterisches“ Wissen schlägt sich in Versatzstücken einer magischen Weltanschauung bei breiten Bevölkerungsgruppen nieder. Die Indizien sind kaum zu übersehen: Schon unter Schülern breiten sich die verschiedensten Formen des Okkultismus in einem erstaunlichen Umfange aus.<sup>27</sup> Wie Mörth jüngst gezeigt hat, setzen sich die Topoi des „New Age“ – in unterschiedlicher Stärke – auch jenseits des etwa 4 Prozent der Bevölkerung umfassenden Kerns der „New Age-Aktivisten“ durch (Mörth 1988a). „Esoterisch“ ist nicht mehr ein gegen die Öffentlichkeit abgeschlossenes Wissen, sondern bestenfalls noch die Unzugänglichkeit dessen, worauf sich dieses Wissen bezieht (Tiryakian 1974).

#### V. Die „Ganzheitlichkeit“ der unsichtbaren Religion

Der „New Age-Bewegung“ und den damit verbundenen Erscheinungen der esoterischen Kultur eine Tendenz zur Entmodernisierung zu unterstellen, ist beinahe paradox.<sup>28</sup> Die esoterische Kultur des kultischen Milieus trägt in verschiedenen modernen Gesellschaften die Züge einer spezifisch modernen unsichtbaren Religion: Synkretismus, Privatisierung, Vermarktung und die Übernahme flexiblerer und dem komplexen „Markt der Weltanschauungen“ besser angepaßter, „massenkultureller“ Formen tragen zum Verlust der Sichtbarkeit bei, die noch die institutionell spezialisierte Religion auszeichnet.<sup>29</sup> Das zentrale Merkmal der unsichtbaren Religion auch in Gestalt

26 Campbell (1978b) spricht geradezu von der „Invisible Church“ der gebildeten Schichten, deren mystische Orientierung eine Wahlverwandtschaft mit dem modernen Individualismus aufweise.

27 Das ergeben unter Mischo durchgeführte Untersuchungen über die „Okkultpraktiken bei Jugendlichen“, die einen ebensolchen Sturm der Entrüstung auslösen wie einst die Jugendreligionen. Vgl. Bauer (1988) und Mischo (1989).

28 Zur Modernität solcher Phänomene vgl. auch Scheuch (1988).

29 Man sollte dabei vor einem Mißverständnis des „Unsichtbaren“ warnen. „Such new religion may be invisible from the perspective of the sanctuary, but it is very visible from the



des „New Age“ ist die Privatisierung. Privatisierung kann zwar zur Individualisierung ausarten, wie sie im Suchenden Gestalt annimmt (Berger und Luckmann 1966; Luckmann 1976); zuvörderst aber bedeutet Privatisierung, daß in zunehmendem Maße solche Themen eine „letzte Bedeutung“ erhalten, die dem Bereich der Privatsphäre entspringen. Es sind vor allen Dingen die kleinen und mittleren Transzendenzen der „Seele“, des körperlichen Wohlergehens, der Erfahrung des anderen und der Natur; und selbst wo es um die großen Transzendenzen der anderen Wirklichkeit geht, muß diese mystisch erfahren oder magisch behandelt werden können.

Im Rahmen einer zunehmenden institutionellen Differenzierung und Spezialisierung führt der Verlust kanonisierter, offizieller Versionen einer religiösen Weltansicht, die von sichtbaren, auf die Religion spezialisierten Institutionen getragen werden, einerseits zu einer Verlagerung des Religiösen auf sekundäre Institutionen. Träger religiöser Deutungsangebote sind nicht mehr nur große Institutionen, wie Kirchen, Konfessionen und Denominationen, sondern auch diffuse kleine Institutionen, wobei die Leistungen beider mehr und mehr Marktmechanismen folgen (Berger 1965). Konnte man die Sozialform der Religion zunächst als „Kulte“ oder – ebensowenig genau – als „Jugendsekten“ identifizieren, so verlagert sich der Schwerpunkt auf ein diffuses „kultisches Milieu“, wie es mustergültig in der „Netzwerk“-Ideologie der „New Age“-Bewegung zur Sprache kommt. Die Kulte und noch mehr deren Öffnung zum kultischen Milieu bieten ein vorzügliches Beispiel für solche Sozialformen der Religion, die zum Privatleben kaum in einem anderen Verhältnis stehen als etwa ein Tennisverein. Die inhaltliche Folge der Privatisierung ist die Bricolage, die Konstruktion eines Fleckerlteppichs aus Elementen diverser Weltansichten, wie er in den synkretistischen Topoi des „New Age“-Kulturbetriebs und dem Smörgasbrød der esoterischen Kultur deutliche Konturen annimmt. Diese Bricolage wird kaum mehr von den Anforderungen der großen Institutionen bestimmt, sondern von den Vorlieben und Nöten des Einzelnen. „Ein beträchtlicher Teil der neuen Religiosität hat sich abseits fester Organisationsformen etabliert. Er ist individualistisch orientiert und fordert einen individuellen, auf die persönlichen Augenblicksbedürfnisse zugeschnittenen Synkretismus, der sich nicht gern auf eine verbindliche Zugehörigkeit einläßt“ (Hummel 1988, S. 55). Der Reiz liegt weniger im besonderen Gemisch aus bestimmten religiösen Traditionen (oder gar in den einst rigiden gemeinschaftlichen Organisationsformen) als in der schon von Troeltsch betonten Möglichkeit zu persönlichen, die Grenzen von Zeit, anderen oder Alltag überschreitenden „mystischen“ Erfahrungen und ritualisierten magischen Handlungen begründet. Die angeführten Topoi bilden Elemente dieser modernen Form eines subjekt- und erfahrungszentrierten Heiligen Kosmos, die in beliebiger Zusammensetzung und mit den unterschiedlichsten Betonungen und Ergänzungen jedermann zugänglich gemacht werden können.

Ohne aber die „okkulte Dimension des Alltagsbewußtseins“ auf jede Form der Transzendenzüberwindung auszuweiten (Stenger 1989), kann der „okkulte Alltag“ durchaus auf soziologisch faßliche Gründe zurückgeführt werden: Ist einmal die legitime Deutung der komplexen Wirklichkeit – sei es der Natur, der Politik, des gesell-

---

perspective of the streets, the campuses, and the agencies of power“ (Demerath III. 1969, S. 203); vgl. dazu auch Luckmann (1988).

schaftlichen Lebens, ja sogar des eigenen Körpers – dafür spezialisierten Experten überantwortet und in eigenständige Wissenssysteme ausgegliedert worden, muß sich der einzelne in der Privatsphäre anderen verfügbaren Deutungsmustern zuwenden, die zum einen nicht kanonisiert und nicht an besondere Institutionen übergeben wurden und die andererseits die eigene lebensweltliche Erfahrung zur Grundlage haben. Aufgrund seiner „Verbrauchernähe“, Vielseitigkeit und Flexibilität bietet das kultische Milieu genau jenen schnellen Zugang, der inhaltlich – als esoterische Kultur – ein umfassendes und an der subjektiven Erfahrung orientiertes Verständnis der verschiedensten Wirklichkeitsbereiche eröffnet. Okkult ist die soziale Wirklichkeit gewissermaßen schon aus strukturellen Gründen für diejenigen, die ihren Sinn erschließen wollen, ohne in die jeweiligen Wissenssysteme integriert zu sein. „Im Zeitalter der Technik also besteht die Magie als Integrationsform in den Leerräumen des Alltags fort, die durch die Ausgrenzung und Besonderung des Wissens geschaffen wurden“ (Mongardini 1987, S. 38). Durch die Ausdifferenzierung von Wissenssystemen entsteht ein „struktureller Okkultismus“: in der Privatsphäre können verschiedene Wirklichkeitsbereiche nicht mehr mit Hilfe des eigens spezialisierten Wissens (und der dafür in langen Karrieren vermittelten Überprüfungskriterien) verstanden werden. Nicht-kanonisierte und durch die Demokratisierung für prinzipiell jeden erwerbbar, „erfahrungsnahe“ Weltanschauungen lösen offensichtlich genau jenes Problem. Das ist der Grund für „die Sorgfalt, mit der okkulte Praktiken sich der menschlichen Alltagsprobleme annehmen“ (Hummel 1988, S. 60).

Dies gilt nicht nur für die Konsumenten einer magischen Weltanschauung, sondern auch für die Produzenten im kultischen Milieu: Durch die Bildungsreformen der 60er und 70er Jahre ist die Zahl der „neuen Kleinbürger“ mit gehobenem Bildungsniveau angestiegen, ohne daß sich jedoch deren „Marktchancen“ verbessert hätten. Das „Feld des Okkultismus“ (und dessen „nicht-legitime“ Wissensformen) stellt das geeignete Betätigungsfeld derer dar, die von den etablierten, gut gratifizierten und mit starken Sanktionen belegten Wissenssystemen ausgeschlossen sind.<sup>30</sup>

Die durch die Bildungsreform ermöglichte partielle Vermittlung spezialisierten Wissens und dessen Popularisierungen führen dazu, daß sich magische und spezifisch religiöse Deutungsmuster mit medizinischen, wissenschaftlichen, weltanschaulich-politischen, psychologischen usw. vermischen, d.h. sie verlieren ihre Spezifität, sie werden entdifferenziert und gerinnen zur Sozialform einer magischen Weltanschauung. Die Überschreitung der Grenzen institutionalisierter Wissenssysteme bildet auf diese Weise den soziologischen Kern der „Ganzheitlichkeit“. Die esoterische Kultur nimmt sich nicht nur der Probleme an, die auf verschiedenen Niveaus der Transzendenz angesiedelt sind, sie macht kaum einen Unterschied zwischen dem, was als Sonderwissen verschiedener institutioneller Bereiche gilt. In dem Maße, wie die besonderen Erfahrungen und Fähigkeiten privatisiert jedem einzelnen zugänglich gemacht werden, ermöglicht sie ihm die Reintegration von Wissen, das eigentlich besonderen Experten übereignet worden ist. Probleme des Einzelnen – vom Tod über Krankhei-

30 Der Neue Okkultismus bietet den mittleren Bildungsschichten, insbesondere dem „neuen Kleinbürgertum“ eine kulturelle Kompensation für ihren Ausschluß von der Produktion legitimen Wissens. Vgl. Chevalier (1981).

ten und lebenswichtige Entscheidungen bis hin zum astrologischen Charakterbild des anderen – werden dem einzelnen in schnell erlernbaren, wenn auch von spezialisierten Wissenssystemen weit entfernten Formen wieder bereitgestellt. Medizinische Probleme können nun mit psychologischen, religiösen, astrologischen oder radiästhetischen Versatzstücken angegangen werden, über deren Triftigkeit die „persönliche“ subjektive Erfahrung alleine entscheidet. Die „Unverbildetheit“ und magische oder mystische Erfahrungsnahe sichert das Verständnis auch der Klienten, das in dem Maße wächst, wie die Akzeptanz der esoterischen Kultur zunimmt und wie die Anbieter sich vor der Ausbildung eines eigenen Sonderwissens schützen können.

Dieser lebensweltliche Subjektivismus haftet auch dem kultischen Milieu an. Die „Ganzheitlichkeit“ überwindet nicht alle Grenzen auf einmal, sondern bricht nur punktuell mit ansonsten institutionell abgesichertem Wissen. Die Lösungen von Sinnfragen werden jenseits der auf Religiöses spezialisierten Kirchen gesucht, die Wahrheit jenseits der Wissenschaft, die Gesundheit außerhalb der Medizin usw. „Wissenschaftliche Institute“ nehmen sich unverhohlen der Frage nach dem Sinn des Lebens an, medizinische berufen sich auf eine Geistwelt, die Technik appelliert an die magische „Fühligkeit“, die Politik sucht nach einer „spirituellen Dimension“, und das Management strebt zur kosmischen Harmonie. Die sekundären Institutionen des kultischen Milieus siedeln sich nur selten in oder („interpenetrierend“) zwischen den großen Institutionsbereichen von Wissenschaft, Religion, Medizin, Politik, Technik und Wirtschaft und deren spezialisiertem und kontrolliertem Sonderwissen an. Sie bilden einen Bereich diffuser Einrichtungen aus, der eine „Ganzheitlichkeit“ konstruiert, indem er all jene institutionellen Schranken (sozusagen häppchenweise) überschreitet. Die Folge ist nicht nur eine geringe Spezialisierung des Wissens, sondern fehlende Kontrollinstanzen in diesen wild wuchernden Wissensgebieten (von „erfahrbarem Atem“ über die „spirituelle Partnerschaft“ bis zur „geobiologischen Störfeldsuche“ und den Lehren über „kosmische Strahlen“), in denen jeder auf eigene Faust, schnell und ungehindert zum Experten, zum Heiler oder zum Gelehrten werden kann.

Die unsichtbare Religion verliert damit in einer weiteren Hinsicht ihre Sichtbarkeit. In einer differenzierten Gesellschaft, in der die institutionalisierte Religion nach wie vor fortlebt, überschreitet sie die Grenzen der „anderen Wirklichkeit“ zum Alltag, nicht nur ihre soziale Erscheinungsform folgt nicht mehr dem, was herkömmlich Religion ist. Die esoterische Kultur gibt sich auch kaum mehr inhaltlich als religiös zu erkennen. Der angeblich „postmoderne“ Synkretismus entpuppt sich damit als kulturelle Bricolage, der – auf der Basis einer laienhaften Halb- und Dreiviertel-Bildung – wenig von der Unverständlichkeit und Unzugänglichkeit des „legitimen Wissen“ anhaftet.

### Literatur

Balch, Robert, und David Taylor: Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO-Cult, in: James Richardson (Hrsg.), Conversion Careers. In and Out the New Religions, Beverly Hills 1977, S. 43–64.

- Bauer, Eberhard, Barbara Ley und Johannes Mischo:* Eine Umfrage bei psycho-sozialen Beratungsstellen zum Thema Okkultpraktiken bei Jugendlichen, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 30, 1988.
- Beckford, James A.:* *Cult Controversies. The Societal Response to the New Religious Movements*, London/New York 1985.
- Benz, Ernst:* *Parapsychologie und Religion. Erfahrungen mit übersinnlichen Kräften*, Freiburg i. Br. 1983.
- Berger, Peter L.:* Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie I*, 1965, S. 235–249.
- , und *Thomas Luckmann:* *Secularization and Pluralism*, in: *International Yearbook for Sociology of Religion II*, 1966.
- Bry, Karl Christian:* *Verkappte Religionen*, Nördlingen 1988.
- Buckner, H. Taylor:* *The Flying Saucerians: An Open Door Cult*, in: *M. Truzzi* (Hrsg.), *Sociology of Everyday Life*, Englewood Cliffs 1968.
- Campbell, Colin:* *The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization*, in: *M. Hill* (Hrsg.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain Bd. 5*, 1972, S. 119–136.
- : *A Typology of Cults*, in: *Sociological Analysis*, 3, 1978, S. 228–240.
- : *The Secret Religion of the Educated Classes*, in: *Sociological Analysis*, 39, 1978a, S. 146–156.
- , und *Shirley McIver:* *Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism*, in: *Social Compass*, 34/1, 1987, S. 41–60.
- Champion, Françoise:* *Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique*, Ms. Paris 1987 (erscheint in: *Archives des Sciences Sociales de la Religion*).
- : *D'une alliance entre religion et utopie post-68*, Ms. Paris 1987a.
- Chevalier, Gérard:* *Génèse et structure du champs religieux*, in: *Revue française de Sociologie*; XII, 1981, S. 295–334.
- : *Pensée mythique et rapport au savoir. Contribution à une sociologie des nouvelles formes de croyance*, Diss. Paris 1983.
- CISR* (Hrsg.), *Secularization and Religion: The Persisting Tension. Acts of the XIXth Conference at Tübingen 1987; Lausanne o.J. (1988)*.
- Dégh, Linda:* *Magie als Versandartikel*, in: *Utz Jeggle et al.* (Hrsg.), *Volkskultur in der Moderne*, Reinbek 1986.
- Demerath III., N.J.:* *Irreligion, A-Religion and the Religion-less Church*, in: *Sociological Analysis*, 30, 1969.
- Dethlefsen, Thorwald:* *Der esoterische Weg relativiert die Wissenschaft*, in: *Paul Feyerabend und Christian Thomas* (Hrsg.), *Wissenschaft und Tradition*, Zürich 1983, S. 87–97.
- Eister, Allan W.:* *An Outline of a Structural Theory of Cults*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 1977, S. 319–333.
- Eliade, Mircea:* *Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen aus der Sicht der Religionsgeschichte*, Salzburg 1978.
- Ellwood, Robert S.:* *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs/N.J. 1973.
- Freud, Wolfgang Slim:* *Überlegungen zur Dialektik zwischen 'Rationalität' und 'magischem Denken' in westlichen Industriegesellschaften*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1986.
- Fürstenberg, Friedrich:* *Soziale Integrationsformen moderner Religiosität*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 9/3, 1983.
- , und *Ingo Mörrh:* *Religionssoziologie*, in: *René König* (Hrsg.), *Handbuch der empirischen Sozialforschung Bd. 14*, Stuttgart 1979.
- Galbreath, Robert:* *A History of Modern Occultism: A Biographical Survey*, in: *Journal of Popular Culture*, 5, 1971, S. 726–754.
- Glock, Charles Y., und Robert Bellah* (Hrsg.): *The New Religious Consciousness*, Berkeley 1976.
- Goetz, Rolf:* *Spirituelle Gemeinschaften. Ein Wegweiser für das Neue Zeitalter*, Katzelnbogen 1985.
- Grassi, Pierngiorgio:* *La 'religione invisibile' di Thomas Luckmann*, in: *Rassegna di Teologia*, 5, 1978, S. 375–385.

- Greeley, Andrew M.:** *The Sociology of the Paranormal. A Reconnaissance*, Beverly Hills/London 1975.
- Hay, David, und Ann Morisy:** Reports of Ecstatic, Paranormal, or Religious Experience in Great Britain and the United States – A Comparison of Trends, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 3, 1978, S. 255–268.
- Heenan, Edward F.:** Introduction: The Second Reformation, in: *Mystery, Magic and Miracle. Religion in Post-Aquarian Age*, Englewood Cliffs/N.J. 1973.
- Hemminger, Hansjörg (Hrsg.):** *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – Eine Kritik*, Reinbek 1987.
- : Über Glaube und Zweifel: Das New Age in der Naturwissenschaft, in: *Hemminger 1987*, S. 115ff.
- Hieronimus, Ekkehard:** *Okkultismus und phantastische Wissenschaft*, in: *Kursbuch Weltanschauungen*, Frankfurt 1980, S. 301–349.
- Hummel, Reinhard:** Zwischen den Zeiten und Kulturen: Die New Age-Bewegung, in: *Hemminger 1987*, S. 15–57.
- : Kult statt Kirche. Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität außerhalb und am Rande der Kirche, in: *G. Baadte und A. Rauscher (Hrsg.), Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz 1988, S. 43–61.
- Hunter, James:** The New Religious Demodernization and Protest Against Modernity, in: *Bryan Wilson (Hrsg.), The Social Impact of the New Religious Movements*, New York 1981, S. 1–19.
- Jackson, John, und Ray Jobling:** Towards an Analysis of Contemporary Cults, in: *David Martin (Hrsg.), A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London 1968, S. 94–105.
- Jennrich, Peter:** *Die Okkupation des Willens. Macht und Methoden der neuen Kultbewegungen*, Hamburg 1985.
- Jorgensen, Danny L.:** The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu, in: *Urban life*, 4, 1982, S. 383–407.
- : Social Meaning of the Occult, in: *Sociological Quarterly*, 23, 1982a, S. 373–389.
- Kaslow, Florence, und Marvin B. Sussman (Hrsg.):** *Cults and the Family*, New York 1982.
- Keller, Carl-A.:** Christliche Gnosis und Gnosisversuche der Neuzeit. Was ist Erkenntnis?, in: *Eggenberger et al., New Age – aus christlicher Sicht*, Freiburg/CH. 1987, S. 51–94.
- Knoblauch, Hubert:** „Unsichtbare Strahlenwelt“. Pendel, Wünschelrute, Radiästhesie – Magie in der modernen Gesellschaft, Diss. Konstanz 1988.
- Küenzler, Gottfried:** Das Unbehagen an der Moderne: Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New Age-Bewegung, in: *Hemminger 1987*, S. 187–222.
- : Die Grünen und die Religion, in: *Materialdienst der EZW 10 (1987a)*, S. 289ff.
- Lee, John A.:** Social Change and Marginal Therapeutic Systems, in: *Roy Wallis und P. Marley (Hrsg.), Marginal Medicine*, London 1984.
- Le Grand, Jean Louis:** *Etude d'une expérience communautaire a orientation thérapeutique*, Diss. Paris 1987.
- Leisegang, Hans:** *Die Gnosis*, Stuttgart 1955.
- Lipp, Wolfgang:** Magie – Macht und Gefahr. Zur Soziologie des Irrationalen, in: *Arnold Zingerle und Carlo Mongardini (Hrsg.), Magie und Moderne*, Berlin 1987.
- Lofland, John:** *Doomsday Cult. A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*, Englewood Cliffs/ N.J. 1966.
- Luckmann, Thomas:** *The Invisible Religion*, New York 1967.
- : Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: *Ders., Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, S. 161–172.
- : Riten als Bewältigung lebensweltlicher Transzendenz, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1985.
- : Die 'massenkulturelle' Sozialform der Religion, in: *Soziale Welt (Sonderband 6, hrsg. v. Hans-Georg Soeffner)*, Göttingen 1988, S. 37–48.
- Lynch, Frederick R.:** 'Occult Establishment' or Deviant Religion? The Rise and Fall of a Modern Church of Magic, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3, 1979, S. 281–298.
- Marty, Martin:** The Occult Establishment, in: *Social Research*, 37, 1970, S. 212–230.
- McIver, Shirley:** UFO (Flying Saucer) Groups: A Look at British Membership, in: *Zetetic Scholar*, 12/13, 1987, S. 39–57.

- McGuire, M.B.*: Individualism and Salvation of the Self: Charismatic and Quasi-Religious Healing Movements, in: CISR 1988, op. cit., S. 111ff.
- Melton, J. Gordon*: Encyclopedic Handbook of Cults in America, New York/London 1986.
- Mischo, Johannes*: Okkultpraktiken Jugendlicher – Ergebnisse zweier empirischer Untersuchungen, in: Materialdienst der EZW, 3, 1989, S. 65–82.
- Mörth, Ingo*: New Age – neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms. Vortrag vor dem Internationalen Soziologentag, Zürich 1988.
- : New Age-Neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms, Ms. Linz 1988.
- Mongardini, Carlo*: Über die soziologische Bedeutung des magischen Denkens, in: *Ders.* und *A. Zingerle* (Hrsg.), *Magie und Moderne*, Berlin 1987.
- Nelson, G.K.*: Cults, New Religions and Religious Creativity, London 1987.
- : The Analysis of a Cult: Spiritualism, in: *Social Compass*, 15/6, 1968.
- : The Concept of Cult, in: *Sociological Review*, 16, 1968a.
- Olvedi, Ulli*: Neue Zeit mit alten Fehlern, in: *Esoterica*, 3, 1988, S. 16ff.
- Oppenheim, Janet*: The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England 1850–1914, Cambridge 1985.
- Orbsen, Uwe-F.*: New Age in der Medizin. Ein Literaturüberblick über alternative Heilwesen, in: *Buch und Bibliothek*, 39, 1987, S. 482–517.
- Peters, Ted*: Post-Modern Religion, in: *Up-Date. A Quarterly Journal of New Religious Movements*, 8/1, 1984, S. 16–30.
- Pfister*: „Kult“, in: *E. Hoffmann-Krayer* und *H. Bächtold-Stäubli* (Hrsg.), *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, Berlin 1932/33.
- Raschke, Carl A.*: The Interruption of Eternity. Modern Gnosticism and the Origins of Religious Consciousness, Chicago 1980.
- Reller, Horst* (Hrsg.): *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*, Gütersloh 1978.
- Riesebrodt, Martin*: Fundamentalismus und 'Modernisierung'. Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen in den USA im 20. Jahrhundert, in: *M. Kodalle* (Hrsg.), *Gott und Politik. Über den Einfluß der Religion*, Frankfurt a. M. 1988, S. 112–125.
- Ruppert, Hans-Jürgen*: *New Age. Endzeit oder Wendezeit*, Wiesbaden 1985.
- : New Age – Erlösung durch kosmisches Bewußtsein? in: *EZW-Texte, Information* Nr. 105, V/1988.
- Salmon, J. Warren*: Defining Health and Reorganizing Medicine, in: *Ders.* (Hrsg.), *Alternative Medicine*, New York 1984, S. 252–288.
- Scheuch, Erwin K.*: Die heimatlose Religiosität, in: *Paulus Gordan* (Hrsg.), *Säkulare Welt und Reich Gottes*, Graz 1988 (Exzerpt).
- Schorsch, Christof*: *Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung*, Gütersloh 1988.
- Schütz, Alfred*, und *Thomas Luckmann*: *Strukturen der Lebenswelt II*, Frankfurt a. M. 1984.
- Schwarz, Hans*: Die elektronische Kirche als Ausdruck amerikanischer Religiosität, in: *M. Kodalle* (Hrsg.), *Gott und Politik. Über den Einfluß der Religion*, Frankfurt a. M. 1988, S. 87–99.
- Scott, Gini G.*: *Cult and Countercult*, Greenwood/Conn. 1980.
- Sebald, Hans*: Die Romantik des 'New Age'. Der studentische Angriff auf Wissenschaft, Objektivität und Realismus, in: *Hans Peter Dürr* (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Bd. 3, Frankfurt a. M. 1985, S. 215–237.
- Seelmann-Holzmann, Hannelore*: *Astrologie und Rationalitätsmuster*, Frankfurt a.M. 1986.
- Seyfarth, Constans*: Religionssoziologische Aspekte der Wertwandelsproblematik, in: *Loccumer Protokolle* 8/1984 (Religion und gesellschaftlicher Wandel), S. 11–38.
- Snow, Loudell F.*: Mail Order Magic: The Commercial Exploitation of Folk Belief, in: *Journal of the Folklore Institute*, 1979, S. 44–73.
- Spretnak, Charlene*: *Die Grünen. Nicht links, nicht rechts, sondern vorne*, München 1985.
- Stark, Rodney*, und *William Sims Bainbridge*: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985.
- Staude, John R.*: Alienated Youth and the Cult of the Occult, in: *M.L. Medley* und *J.E. Conyers* (Hrsg.), *Sociology of the Seventies. A Contemporary Perspective*, New York 1972, S. 86–95.

- Stenger, Horst*: Der 'okkulte' Alltag. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des 'New Age', in: Zeitschrift für Soziologie, 2, 1989, S. 119–135.
- Tiryakian, Edward A.*: Towards a Sociology of the Esoteric Culture, in: *Ders.* (Hrsg.), *On the Margins of the Visible. Sociology, the Esoteric and the Occult*, New York 1974, S. 257–280.
- Troeltsch, Ernst*: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Aalen 1965 (2.Aufl.).
- Truzzi, Marcello*: Definitions and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective, in: *Journal of Popular Culture*, 5, 1972a, S. 635–646.
- : The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Nouveau Witch, in: *Sociological Quarterly*, 13, 1972b, S. 16–36.
- : Towards a Sociology of Modern Witchcraft, in: *J.L. Zaretsky und M.P. Leone* (Hrsg.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton/N.J. 1974, S. 628–645.
- Usarski, Frank*: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Köln/Wien 1988.
- Wallis, Roy*: Ideology, Authority and the Development of Cultic Movements, in: *Social Research*, 41/2, 1974.
- : The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology, London 1976.
- : The Elementary Forms of the New Religious Life, London 1984.
- : Betwixt Therapy and Salvation: The Changing Form of the Human Potential Movement, in: *R.K. Jores* (Hrsg.), *Sickness and Sectarianism*, Aldershot 1985, S. 23–51.
- : New Religions and the Potential for World-Re-Enchantment: Religion as a Way of Life, Preference and Commodity, in: *CISR*, 1988, S. 87–98.
- Waßner, Rainer*: Von der Magie zur Psychotherapie. Überlegungen zum Verhältnis zweier Gestalten, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1985, S. 94–102.
- Webb, James*: The Occult Underground, La Salle/Ill. 1974.
- Zinser, Hartmut*: Ekstase und Entfremdung. Zur Analyse neuerer ekstatischer Kultveranstaltungen, in: *Ders.* (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, S. 274–284.

*Korrespondenzanschrift:*  
 Dr. Hubert Knoblauch  
 Universität Konstanz  
 FB Soziologie  
 Postfach 5560  
 7750 Konstanz