

Esoterik, Spiritualität und die neue Suche nach Transzendenz: Erklärungsversuche

Moré, Angela

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Moré, A. (2006). Esoterik, Spiritualität und die neue Suche nach Transzendenz: Erklärungsversuche. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 30(3/4), 111-132. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-288155>

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>

Angela Moré

Esoterik, Spiritualität und die neue Suche nach Transzendenz Erklärungsversuche

Das seit den achtziger Jahren zunehmende Interesse an ostasiatischen Religionen, schamanistischen Praktiken und Esoterik wird auf dem Hintergrund historischer Entwicklungen und in seiner sozialpsychologischen Funktion beleuchtet. Dabei geht es auch um die Einsicht in subjektive Motive und Beweggründe dieses Interesses, die sich im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen und in der Auseinandersetzung mit bzw. Distanzierung von den etablierten Kirchen entwickelt haben. Der Einfluss der Interpretationen ihrer Geschichte im feministischen und ökologischen Diskurs wird ebenso reflektiert wie die (meist unbewusste) ambivalente Bezugnahme auf die nationalsozialistische Verstrickung der Elterngeneration und damit verbundene Übertragungssphänomene zwischen den Generationen.

Schlüsselbegriffe: Neue religiöse Bewegungen, Religionspsychologie, Religionskritik

Historische Wurzeln der neuen religiösen Bewegungen

Seit Ende der fünfziger und deutlicher in der Öffentlichkeit sichtbar seit Ende der sechziger Jahre können wir ein in den westlichen Industrieländern stark gewachsenes Interesse an außereuropäischen Religionen feststellen – vor allem aus dem indischen und ostasiatischen Raum sowie den indianischen Kulturen des gesamten amerikanischen Kontinents. Seitdem ist das Interesse an tibetischem oder Zen-Buddhismus, an Yoga, Meditation oder Esoterik bis zu neuen Strömungen wie Feng Shui nicht zurückgegangen, sondern hat große Verbreitung vor allem in den westlichen Mittel- und Oberschichten gefunden.

Religiös motivierte Bewegungen außerhalb der etablierten Kirchen sind eine konstante Erscheinung, die insbesondere seit der Aufklärung teilweise in einer bewussten Opposition zu deren Rationalitätsanspruch stehen. Aus Sicht der säkularisierten Aufklärung handelt es sich bei den

esoterischen Strömungen und neuen religiösen Bewegungen daher um irrationale und anti-aufklärerische Bewegungen. Die oppositionelle Gegenüberstellung von rational begründetem Wissen und irrationalem magischen oder religiösen Glauben ist ein gesellschaftspolitisches Konstrukt der Spätaufklärung, das sich insbesondere aus den mit der französischen Revolution verbundenen Interessen des Bürgertums an einer Säkularisierung politischer Herrschaft herleitete. Die Dekonstruktion dieses Konstrukts findet sich nicht zuletzt in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno (1947/1969).

Eine deutliche Zunahme esoterischer Interessen entwickelte sich im Deutschland der Spätromantik zum Beispiel mit der 1875 gegründeten Theosophischen Gesellschaft sowie der Anthroposophie. Sie wird historisch als Reaktion des Bürgertums auf seine gescheiterte politische Emanzipation interpretiert, als Versuch, die empfundene gesellschaftliche Ohnmacht durch mythische und okkulte Auffassungen zu verschleiern und durch magische Praktiken zu kompensieren.

Auch in der Literatur und Kunst der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts verbreitete sich die Beschäftigung mit östlichen Religionen und mystischen Traditionen.

C. G. Jung entwickelte aus diesen Quellen seine Interpretation eines kollektiven Unbewussten, das sich aus phylogenetisch vererbten Symbolen und archaischen Gehalten menschheitsgeschichtlicher Urmythen bildet. Dies machte ihn ebenso wie Gottfried Benn, Nolde oder Hamsun anfällig für das ›wilde Mystizieren‹ der Nationalsozialisten, die sich verschiedener religiöser, symbolischer, mythologischer und mystischer wie philosophischer Elemente in beliebiger und synkretistischer Form und unter Missachtung ihrer kulturgeschichtlichen Kontexte bedienten und sie zu einem diffusen Gemisch aus nordischen, altgermanischen, christlichen und esoterischen Glaubenselementen vermengten.

Teilweise wurden diese ideologisch missbrauchten Inhalte in den neuen spirituellen Bewegungen rekontextualisiert und damit ihre willkürliche machtpolitische Vereinnahmung korrigiert. In einigen esoterischen Auffassungen und mystischen Praktiken verbergen sich jedoch weiterhin Elemente, die den im Nationalsozialismus propagierten Über-

zeugungen erstaunlich nahe kommen. Dies gilt für Annahmen von einer Selbstverschuldung des individuellen und kollektiven Schicksals ebenso wie für die Nivellierung des Einzelnen gegenüber dem höheren Ganzen, in dem er aufgehe und für das er oder sie sich notfalls auch opfern müsse. Einige der Merkmale, die für so genannte ›Sekten‹ als typisch gelten – Elitebewusstsein, hohe Bedeutung charismatischer Autorität, strenge Disziplin und Einschränkung der Individualität (vgl. ›Sekten‹ in Bowker, 1999, S. 901) – galten gleichermaßen für die nationalsozialistische Bewegung. Gemeinsam ist beiden auch die Verbindung von Avantgarde-Anspruch mit fatalistischer Schicksalsgläubigkeit (vgl. Platta, 1998, 2001).

Ein Teil der neuen spirituellen Bewegung ab den späten fünfziger Jahren entstand mit der Protestbewegung und zum Teil aus ihr, obgleich jene religiösen Gruppierungen den links orientierten StudentInnen und UmweltschützerInnen eher wie ein Anachronismus erschienen. Dennoch lag auch in der Hinwendung zu nicht-christlichen Religionstraditionen in Verbindung mit dem Aufgreifen ihrer religiösen und rituellen Praktiken, die sich zum Teil mit Drogenkonsum verbanden, eine Protesthaltung gegen die rationalisiert-materialistische Konsumgesellschaft. Innerhalb der Protestbewegung bildeten die spirituell-religiös orientierten Gruppierungen mit der pazifistischen Hippie-Bewegung gemeinsam eine Opposition zur politischen Linken. Mit dem Scheitern der Linken nach dem Ende des Kalten Krieges verband sich auch eine tiefe Resignation, die das Interesse an neuen spirituellen Konzepten verstärkte. Denn die nicht durchsetzbaren Forderungen an die Gesellschaft konnten nun zumindest teilweise durch die alltäglich zu erfüllenden Forderungen an das eigene Ich ersetzt werden. In der Konfrontation mit sich selbst lag eine größere Sicherheit, eine Veränderung zu bewirken als in der gesellschaftlichen Konfrontation, die angesichts zunehmender Globalisierung und eines sich verselbständigenden kapitalistischen Neoliberalismus die eigene Ohnmacht oft erschreckend vor Augen führt.

Soziologische Erklärungen des Phänomens › Neue religiöse Bewegungen‹

Zur Erklärung der neuen religiösen Orientierungen werden in der gegenwärtigen Soziologie eine Reihe gesellschaftlicher Phänomene herangezogen. Zu ihnen zählen insbesondere die verstärkte Individualisierung und Vereinzelung der Menschen in anonymisierten großstädtischen und großindustriellen Lebens- und Organisationszusammenhängen. In Verbindung mit wachsendem Leistungsdruck und hoher Mobilitätserwartung zerstören diese die lokalen und sozialen Bindungen. Dadurch haben sich die Formen und Motive der sozialen Selbstrepräsentation in den letzten dreißig Jahren deutlich verschoben. Der Trend geht weg von der Präsentation erworbenen Besitzes und hin zur Erwartung von Lebensqualität durch Erlebensvielfalt und -intensität. Diese Verschiebung spiegelt sich auch auf der Ebene der soziologischen Theorien: In der Ablösung der hierarchisch statusbetonten Klassentheorie durch die an lebensweltlichen Selbstentwürfen und ihren Realisierungsformen orientierte Milieutheorie (vgl. Hradil, 1987). Im hedonistischen Milieu zeigt sich die immense Bedeutung des Reisens, intensiver körperlicher und emotionaler Erfahrungen und die dabei schon eingeplanten Beziehungsabbrüche und -neuanfänge als Versprechen von Abwechslung und vielfältigem Lusterleben. Seit Anfang der neunziger Jahre kursieren dementsprechend die Begriffe der Erlebnis- und Spaßgesellschaft in den Medien und soziologischen Theorien (vgl. Schulze, 1992) – auch, wenn seit dem 11. September 2001 das Ende der Spaßgesellschaft proklamiert wird. Verbunden ist damit eine neo-existentialistische Suche nach dem Selbst mittels der Erprobung seiner physischen und psychischen Erlebensmöglichkeiten und -grenzen.

Andererseits findet der Zwang zur Individualisierung und zu Leistungen ein Ventil in der Flucht in spirituelle Gruppen und esoterische Selbsterfahrungstechniken, die häufig eine Mischung zwischen Anpassungsverweigerung und Kompensation des Leistungsdrucks zulassen. Implizit wie explizit artikuliert sich in Teilen der neuen religiösen Bewegung auch eine Kritik an der ›kalten‹ technokratischen Rationalität der Moderne und

an den irrationalen Zügen dieser am Telos des Materialismus und des ökonomischen Erfolgs orientierten Ratio.

In der Hinwendung zur Veränderung der Welt durch Selbstveränderung verbinden sich auch resignative mit optimistischen Einstellungen und werden Ohnmachtserfahrungen durch (All-)Machtvorstellungen überdeckt. Dies verdeutlicht auch Eliades (1978) Kommentar zur Wirkung der esoterischen Zeitschrift *Planètes*:

Nun gab es keine übertriebenen Auseinandersetzungen mehr mit der eigenen existentiellen ›Situation‹ und der historischen ›Abhängigkeit‹, sondern die großartige Hinwendung auf eine wunderbare Welt: die zukünftige Organisation des Planeten, die unbegrenzten Möglichkeiten des Menschen, das geheimnisvolle Weltall, mit dessen Erforschung wir gerade beginnen usw. [...]. Das Neue und Ermutigende für den französischen Leser aber war die optimistische und holistische Darstellungsweise, die Wissenschaft und Esoterik verband und einen lebendigen, faszinierenden und geheimnisvollen Kosmos vorstellte, in dem das menschliche Leben wieder einen Sinn erhielt, der eine unbegrenzte Vervollkommnung versprach. Der Mensch war nicht länger verdammt zu einer reichlich traurigen ›condition humaine‹; vielmehr war er zur Eroberung des physikalischen Universums berufen und zur Enträtselung anderer geheimnisvoller Welten, wie sie Okkultisten und Gnostiker offenbart hatten (ebd., S. 16).

Auch die real begründete Furcht vor atomarer oder ökologischer Zerstörung, vor Katastrophen, Kriegen und Terror bildet ein Motiv für die Hinwendung zu esoterischen und spirituellen Bewegungen. Zugleich verbindet sich mit dieser Furcht die tiefer liegende universelle Angst vor Tod und Vernichtung. Religiöse und mystische Vorstellungen von der Einheit allen Daseins und der Verbundenheit aller Wesen stehen seit jeher den Bildern von destruktiver Auflösung und absolutem Ende entgegen und versuchen, ihre Bedrohlichkeit und Sinnlosigkeit zu entkräften. In den neuen religiösen Bewegungen erfahren diese Denkmuster und ihre Funktionen eine Art Renaissance.

Wissenschaftsbezug, Atheismus und Religiosität

Welche Befriedigung und Beruhigung sich mit bestimmten Formen und Inhalten von Religiosität gewinnen lässt, offenbart sich erst angesichts der kompensierenden Anstrengungen, derer es bedarf, um eine rationalistisch-atheistische Einstellung konsequent aufrechtzuerhalten. Dem Faktum des Todes als dem endgültigen Ende menschlichen Daseins ins Auge zu sehen, frei von Illusionen über irgend eine Form der Fortexistenz, entbehrt angesichts der damit verbundenen Begrenzung des menschlichen Lebensziels und -sinns auf wenige Jahrzehnte nicht eines gewissen Maßes an Grausamkeit gegen sich und andere. Es liegt nahe anzunehmen, dass hier unterschwellig auch sadomasochistische Impulse Befriedigung finden können, die mit der Betonung der unabänderlichen Wahrheit dieses Sachverhaltes und der Notwendigkeit von Realismus und Wahrhaftigkeit gerechtfertigt und rationalisiert werden. Neben Fatalismus und abgeklärt-bitterer Hoffnungslosigkeit bestimmen jedoch auch trotzig-prometheisches Helden- und Schöpferturn in Verbindung mit Wahrhaftigkeitspathos jene Haltung, mit welcher der modern-aufgeklärte Mensch dem unabänderlichen Schicksal desillusioniert ins Auge schaut (vgl. z. B. in Nietzsches *Götzen-Dämmerung* [1954] oder Sartres *Das Sein und das Nichts* [1985]). Dabei hatte die Säkularisierung in der Nachfolge auf die noch religiös begründeten aufklärenden Schriften von Descartes oder Kant ihre tiefer liegenden Motive gerade auch in den existentiellen Beängstigungen, die von der christlichen Religion in ihren nicht mehr tröstenden Erscheinungsformen ausgegangen waren. Sowohl apokalyptische Ängste und der Hexenwahn der frühen Neuzeit wie auch die Auserwähltheitslehre des Protestantismus konnten den Schluss nahe legen, dass ein kurzes einmaliges Leben ohne Fortbestand einer Seele besser zu ertragen sei als eine in ewiger Verdammnis fortexistierende Seele.

Freud (1927) konstatierte dem nüchternen Blick auf das zeitlich begrenzte eigene Dasein (oder ins offene Auge der Sphinx) einen höheren Grad an psychischer Reife. Dagegen setzte er religiöse Empfindungen und die Hoffnung auf eine Fortexistenz der Seele nach dem Tod mit Re-

gression, Verschmelzungssehnsucht und realitätsverleugnendem Wunschdenken gleich. Dennoch war auch er zeitweise versucht, sich im Zusammenhang mit der Klärung des Übertragungsphänomens parapsychologischen Erklärungen anzunähern und wurde dafür sogar vorübergehend Mitglied der zur Erforschung parapsychologischer Phänomene in London gegründeten *Society for Psychological Research* (vgl. Mischo, 1976). Dies entspricht jedoch eher Freuds Forschungsantrieb in der Suche nach Lösungen für ungeklärte Fragen und seiner Bereitschaft, dafür auch unkonventionelle Wege zu beschreiten und eigene Vorbehalte (vorübergehend) aufzugeben. Letztlich war jedoch für ihn die Wissenschaft *das* Instrument der Aufklärung und Bekämpfung von Irrationalität und Aberglaube schlechthin und die beste Möglichkeit, die Macht von Religion und Kirche zu brechen. Dabei übersah er die irrationalen Impulse, die nicht selten wissenschaftlichen Interessen motivierend zugrunde liegen (vgl. Brunner, 1996), aber auch das mit Wissenschaft verbundene Macht- und Geltungsstreben, das sich nicht selten in der definitiven und technischen Bemächtigung der Erkenntnis-Objekte äußert. Vor allem aber hat das 20. Jahrhundert mehrfach gezeigt, wie eng sich wissenschaftliche Rationalität und politisch-gesellschaftliche Irrationalität miteinander verschränken können.

Aber nicht nur in der Psychoanalyse, sondern auch in der rationalistisch aufgeklärten und naturwissenschaftlich ernüchterten Haltung westlicher Intellektueller gilt Religiosität als Ausdruck von Unreife und Naivität. Der religiösen Verführung zur transzendentalen Illusion zu widerstehen, ist mit Auszeichnungen wie der Attestierung von Reife und Vernunft verbunden, also mit narzisstischen Gratifikationen, die Trost gewähren für den Verzicht auf Jenseits-Hoffnungen. Dass sich gerade in diesen rationalistischen Verabsolutierungen wissenschaftlicher Machbarkeit auch quasi-religiöse und magische Anteile sowie Allmachtsvorstellungen und Schöpferwahn verbergen können, ist eine Erkenntnis, die sich der jüngeren und jüngsten historischen Erfahrung mit Wissenschaft als einem machtvollen Faktor innerhalb gesellschaftlicher Zusammenhänge verdankt (vgl. z. B. Foucault, 1978).

In den neuen religiösen Bewegungen ist eine ambivalente Einstellung gegenüber den Wissenschaften unverkennbar. Zum einen gelten diese als vereinseitigt, materialistisch begrenzt, dogmatisch und unzeitgemäß, zum anderen stellen sie den Legitimationsfokus dar, auf den sich gerade esoterische AutorInnen immer wieder berufen. Entsprechend schwanken die esoterischen Metaphysiken zwischen Wissenschaftsskeptizismus und der Berufung auf angeblich neueste physikalische Erkenntnisse als paradigmatischem Bezugspunkt. Einerseits verwerfen sie den wissenschaftlichen Fortschrittsglauben als Ausdruck menschlicher Hybris und Vermessenheit. Andererseits lassen sie in der Verbindung von wissenschaftlichen und spirituell-religiösen Erklärungskonzepten, die als ›holistische‹ vorgestellt und gerechtfertigt werden, ihrerseits den Glauben an eine rationalmagische Beeinflussbarkeit des Weltgeschehens erkennen. Die damit teilweise verbundenen Allmachtsphantasien verbergen sich hinter einem globalisierten ›Prinzip Verantwortung‹, das sich auf ein Konglomerat aus physikalisch-materiellen und energetisch-spirituellen Begründungen stützt.

Mit auffällender Häufigkeit berufen sich AutorInnen esoterischer Texte auf Einsteins Relativitätstheorie und Heisenbergs Unschärferelation und leiten aus diesen nicht nur spekulative Begründungen ab, sondern führen sie auch als Belege für die Notwendigkeit der Revolutionierung der Weltansicht durch neue Erklärungen an, die die Vertreter der klassischen Naturwissenschaften aus eigennützigen Interessen unterdrückten, die längst aber bewiesen seien. Dies gelte zum Beispiel für die Übertragung von Energien in elektromagnetischen oder morphogenetischen Feldern (vgl. Sheldrake, 1996) oder für die Beziehung von Quantenphysik und Quantenpsychologie (vgl. Wolinsky, 1996). Bei Ash und Hewitt (1998) findet man gar eine Art neuen Gottesbeweis in der Annahme spiralförmiger Energien, die sich schneller als die Lichtgeschwindigkeit bewegten. Becker und Felsner (1997) zufolge, dient die Berufung auf die ›geheilte Wissenschaft‹ primär der Vorbeugung gegen eine kritische Hinterfragung der meist erheblich vereinfachenden Interpretationen von Zusammenhängen (vgl. ebd., S. 150).

Die meisten der angenommenen kosmischen und irdisch-menschlichen Lehren entstammen den in der Esoterik verbreiteten mystischen Offenbarungslehren des mit dem ägyptischen Gott Thoth identifizierten Hermes Trismegistos (vgl. Leuenberger, 1987). Das auf ihn bezogene Schrifttum der neuplatonischen Gnosis, das auch von Paracelsus aufgegriffen und weiter gegeben wurde, enthält in seinen der Überlieferung nach smaragdnen Tafeln, die an die Gebotstafeln des mosaischen Gottes erinnern, die zwölf Kernaussagen des göttlich geoffenbarten Geheimwissens. Dort enthaltene Weisheiten wie ›oben gleich unten‹ oder ›alles in der Welt ist polar‹ (vgl. ebd., S. 60ff.) und viele andere werden nach Auffassung der gegenwärtigen esoterischen Strömungen durch die heutige Physik angeblich bestätigt und bewiesen. Da aber die materiell-physikalischen Erkenntnisse bei weitem nicht für die Bestätigung aller esoterischen Überzeugungen herangezogen werden können, werden die an naturwissenschaftlichen Beweisführungen orientierten Begründungen ergänzt durch Berufung auf höher entwickelte, ›okkulte‹ Sinnesorgane, mit welchen z. B. die Wahrnehmung der menschlichen Aura möglich sei (vgl. Szepes & Charon, 2001). Der Notwendigkeit einer (quasi)wissenschaftlichen Objektivierung entsprechen die Imitationen des naturwissenschaftlichen Laborsettings, z. B. in Form eines Aura-Soma-Fotoapparates (vgl. Magnin & Rychner, 1996). Im esoterischen Diskurs über Energien manifestiert sich exemplarisch der Widerspruch von esoterischem Wahrheitszugang und exoterischem Wahrheitsanspruch. Denn es konkurrieren in ihm, wie Magnin und Rychner (1996, 1999) feststellen, die Betonungen exklusiver Sonderbegabungen (z. B. Aura-Sehen) mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Kriterien der Wiederholbarkeit, Überprüfbarkeit und universellen Gültigkeit.

Religiosität als *condition humaine*

Der Anschein einer Wiederkehr des Religiösen in Form mystischer, esoterischer und neuer wie auch traditioneller religiöser Orientierungen trägt. Denn weder die westeuropäischen Gesellschaften in ihrer früh- und hochindustrialisierten Entwicklungsphase, noch die real-sozialistischen

Länder mit ihrem offiziellen Religionsverbot waren säkulare Gesellschaften. Atheismus war und blieb in der Aufklärung eine Auffassung, die nur von einem kleinen Teil der wissenschaftlich-rational und teils revolutionär orientierten Intellektuellen vertreten wurde. Nicht selten ersetzten diese die Religion durch politische oder philosophische Überzeugungen und den Glauben an Wissenschaft, Intellekt und Rationalität. Dagegen blieb in den real-sozialistischen Ländern eine religiöse Orientierung zum Teil bei den Intellektuellen, aber auch in der Bevölkerung als Opposition gegen das offizielle Religionsverbot häufig heimlich erhalten. Ihnen fehlte allerdings häufig der Zugang zu den Quellen und der Umgang mit religiösen Symbolen und Praktiken und damit ein sicherer Bezug auf die traditionellen Fundamente des religiösen Wissens.

Jedoch nicht allein die vermeintliche Wiederkehr des Religiösen im postindustriellen Zeitalter, sondern auch das zur Verfügung stehende religionswissenschaftliche und ethnologische Material erlaubt die Annahme, dass es keine menschliche Kultur und Gesellschaft ohne religiöse und mythische Überlieferungen gibt. Damit erhebt sich die Frage, ob Mythologie und Religiosität nicht zu den Grundelementen menschlichen Lebens und sozialer Organisation zählen. Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, sich das Wesen religiöser Erfahrung zu verdeutlichen, welche Theodor Lessing in seiner Studie über den jüdischen Selbsthass (1983) dem ästhetischen Erleben gleichsetzt mit der Begründung:

Es gibt in beiden Arten Erlebnis kein Hüben und kein Drüben. Kein Ich und kein Du. Kein Subjekt und kein Objekt! ›Religiöse – Erfahrung – haben‹ – heißt: ›Eingebundensein ins Absolute.‹ Es heißt: nicht mehr einem Kosmos gegenüberstehen. Es heißt: über das Nur-Menschliche und das Nur-Bewußte, über das ›Geistige‹ und ›Sittliche‹ hinausgelangt sein und Anteil gewinnen an der unermesslichen Fülle göttlichen Seins. [...] Anders gesagt: Ästhetisches und religiöses Erleben (mögen sie in ihren Inhalten noch so verschieden sein) sind beide unmittelbares Leben (ebd., S. 32f.).

Diese erlebens-immanente Beschreibung begründet Lessing mit einer Bezugnahme auf die frühe Nicht-Unterscheidungsfähigkeit des Kindes zwi-

schen sich und der es umgebenden Welt, die aus psychoanalytischer Sicht an den Primärprozess und seine Funktionsweisen erinnert. Nach Lessing handelt es sich dabei um die Fähigkeit des Ahmens und Einfühlens, welche noch jenseits der Subjekt-Objekt-Beziehung verharre (vgl. ebd., S. 33). In ähnlicher Weise spricht Wurmser (1989) davon, das Mythische sei ebenso wie die Kunst die Sprache der Seele und versuche, deren innere Wirklichkeit fassbar und artikulierbar zu machen (vgl. ebd., S. 22). Nach Holm (1990) stellen religiöse Erlebnisse das innere, von unterschiedlicher Intensität geprägte Erfahrungsfeld des Individuums dar. Es sei vor allem die höhere emotionale Intensität, die zur Bezeichnung eines religiösen Erlebnisses als einem mystischen führe. Jedoch würden diese Erlebnisse stets auf den Kontext religiöser Überlieferungen bezogen und innerhalb ihrer kognitiven Muster erfahren. Entsprechend sind Christus-Visionen nur bei Angehörigen christlicher Religionsgemeinschaften üblich und von bestimmten kulturell gängigen Vorstellungsbildern geprägt. Entsprechendes gilt für Gottesvorstellungen bei Hindus, Erfahrungen des Buddha-Zustandes im Buddhismus oder Geistvorstellungen in anderen Religionen.

Auch jenseits der spezifischen Erlebensformen sind Religionen fester Bestandteil aller Kulturen. Sie stellen, wie bereits Durkheim (1981) feststellte, umfassende Konzeptionen von Welt in allen ihren physischen, spirituellen, moralischen und motivationalen Dimensionen bereit und tragen mittels der in ihnen enthaltenen Begründungen und Sanktionierungen ethischer Grundsätze und moralischer Gebote zur Stabilität sozialer Gemeinschaften bei. Damit stellen Religionen ebenso wie die Naturwissenschaften in sich schlüssige Konzeptionen dar, die die vorgefundene Welt und das Leben erklären. Sie beinhalten weltbildkonsistente und damit quasi-rationale kausale Begründungen sowohl für alltägliche Ereignisse wie den Sonnenauf- und -untergang, den Wind, den Regen, als auch für besondere Geschehnisse wie Stürme, Trockenheit, Krankheit, Tod und Geburt, für die Existenz von Gut und Böse in der Welt und die damit verbundenen Konsequenzen.

› Bekenntnis und Interesse‹ in der Hinwendung zu neuen religiösen Bewegungen

In den durch Synkretismus gekennzeichneten neuen religiösen Bewegungen ist das Erleben entsprechend dem Wissensstand, den Bezugskontexten und Erwartungshaltungen der Einzelnen wie der religiösen Gruppen sehr heterogen. Ähnlich jedoch wie in den traditionellen christlich-esoterischen Strömungen existiert in ihnen die Hoffnung auf eine besondere Erkenntnis oder Erfahrung. Diese kann verbunden sein mit einer Vision, mit intensivem Glückserleben, das je nach Orientierung eventuell ekstatische Qualität erreichen kann, sowie mit der Erwartung einer Offenbarungserfahrung und/oder vollständiger Erleuchtung. Dagegen spielen Wundererwartungen, die im traditionellen christlichen Rahmen besondere Bedeutung hatten, in den neuen religiösen Bewegungen kaum eine Rolle.

Aus den genannten Erwartungen werden wiederum einige der Motive für die Hinwendung zu neuen religiösen Bewegungen ersichtlich. Einerseits geht es um die Suche nach einer im modernen Christentum – und insbesondere in den nüchtern-rationalen protestantischen Kirchen – kaum noch vermittelten außergewöhnlichen Gefühlserfahrung, die sich mit mehr Wissen über das eigene Selbst und die Welt verbinden soll. Dies kann mit der Sehnsucht nach einem rauschhaften ekstatischen Zustand einhergehen, der als Event und erregendes Ereignis erfahren wird. Es geht somit auch darum, Gefühle von Selbstungewissheit und Selbstunsicherheit, aber auch von Langeweile und Überdruß zu überwinden und durch intensive Gefühlserlebnisse bis hin zur Grenzerfahrung des eigenen Selbst zu ersetzen. Angestrebt wird zudem ein umfassendes Wissen über die Geheimnisse des Lebens, dem eine sinnstiftende Bedeutung zugesprochen wird. Zugleich aber verspricht dieses die vermisste Macht und Kontrolle über das Leben und seine Unwägbarkeiten zu gewährleisten. Letzteres verbindet sich auch mit dem Wunsch, über den Dingen zu stehen, für alltägliche Enttäuschungen und Sorgen unerreichbar zu werden in einem Zustand von Jenseitigkeit und

Erhabenheit, der gelegentlich auch Wünsche nach Überlegenheit und Triumph einschließen kann.

Trostspende, Angstminderung und Sinnvermittlung in einer durch Paradoxien und Leiden geprägten Welt bilden nach Schwanitz (2001) die zentralen Funktionen des Religiösen:

Von Religion kann man sprechen, wenn man die Angst, die vom Unvertrauten, vom Bedrohlichen, vom Sinnwidrigen, vom Tod, vom Schmerz, vom Unvernünftigen, vom Paradoxen, vom Geheimnis, vom Unnennbaren ausgeht, wenn man diese Angst durch die Teilung in Diesseits und Jenseits auffängt. [...] Da wir – gleichgültig in welcher Kultur – immer mit Paradoxien, Krisen und Geheimnissen zu tun haben, werden wir auch immer mit Religion zu tun haben (ebd., S. 36).

Ein größerer Teil der neuen spirituellen Bewegungen lehnt das christliche Erbe entweder vollständig ab oder nimmt sich daraus bestimmte Elemente, die mit buddhistischen, hinduistischen, indianischen und esoterisch-mystischen Interpretationen verbunden werden. Dieser Synkretismus ist eines der auffallenden Merkmale neuer spiritueller Bewegungen und belegt bei genauerer Betrachtung der selektierten und neu zusammengeführten religiösen Auffassungen, dass diese partiellen Übernahmen oder Eliminierungen religiöser Elemente weitgehend an spezifischen Bedürfnissen und ihnen entsprechenden Lebenseinstellungen orientiert sind. Diese bedürfnisorientierte Selektion religiöser Elemente wird teilweise auch als religiöse Konsumhaltung kritisiert und als Supermarkt-Mentalität im Umgang mit religiösen Inhalten und Überlieferungen interpretiert.

Die teilweise oder vollständige Ablehnung der christlichen Tradition hat zum einen inhaltliche, zum anderen historische Gründe. So gelten die christlichen Kirchen den AnhängerInnen der neuen religiösen Bewegungen als Machtorganisationen, die seit den Kreuzzügen immer wieder in kriegerische Auseinandersetzungen verstrickt waren und auch die großen Kriege des 20. Jahrhunderts teilweise billigten. In Deutschland kommt die zu größerem Teil passive bis tolerierende Haltung der großen Kirchen

gegenüber dem Nationalsozialismus als Motiv der Hinterfragung ihrer Glaubwürdigkeit für viele AussteigerInnen hinzu. Auch die Tolerierung von Sklavenhandel und die häufig gewaltsamen Missionierungen brachten die Kirchen in Misskredit. Ein weiterer Kritikpunkt ist die in der Neuzeit praktizierte gewaltsame Unterdrückung jener wissenschaftlichen Erkenntnisse – insbesondere durch die römisch-katholische Kirche – die der Schöpfungsgeschichte und Bibelexegese widersprachen. Dies galt eklatant zum Beispiel im Fall Galileo Galileis oder Giordano Brunos und erschütterte im Nachhinein die Glaubwürdigkeit der Kirche als einer der Wahrheit und Gerechtigkeit verpflichteten Institution. Insbesondere für Frauen kam die führende Rolle der römisch-katholischen Kirche und des Papsttums in der Inquisition und Hexenverfolgung als Kritikpunkt hinzu. Auch die Verteufelung der Sexualität jenseits ihrer Funktionalisierung für die Fortpflanzung durch die Kirchen bildet ein Motiv für die Abwendung vom christlichen Glauben oder den Kirchen. Prüderie, Asketismus und Sittenstrenge des Protestantismus ebenso wie Doppelmoral und Heuchelei der katholischen Kirche wurden durch die (insbesondere psychoanalytischen) Erkenntnisse über den Zusammenhang von Sexualunterdrückung und Neurosenbildung in ihrer Sinnhaftigkeit und Zielsetzung hinterfragt. Bis heute steht darum Wilhelm Reich mit seiner auf die Genitalität konzentrierten Verkürzung der Freudschen Triebtheorie bei den Anhängern der *new-age*-Religionen hoch im Kurs. Neben ihm wird C. G. Jungs schematisierende und generalisierende Symboltheorie ebenso geschätzt wie dessen Archetypenlehre, welche die AnhängerInnen der neuen religiösen Bewegungen und der Esoterik in der Annahme bestärkt, mit menscheitsgeschichtlich tief verwurzelten und phylogenetisch vererbten Erfahrungen eng verbunden zu sein. Dabei hat die Betonung von Archaik und ›uraltem Wissen‹ sowohl eine legitimierende wie selbstbestärkende Funktion. In den Aussagen über altes Wissen schwingen zudem Emotionen von ›einen alten Schatz heben bzw. wieder ausgraben‹ mit, in denen das Geheimnisvolle und Abenteuerliche der Märchen und Sagen anklingt. So schreibt Grof (in Grof & Bennett, 1993), einer der bekanntesten Vertreter heutiger Esoterik:

Ich merkte, dass ich uraltes Wissen über das menschliche Bewußtsein, das es seit Jahrhunderten oder sogar Jahrtausenden gab, wieder entdeckte. Ich begann, wichtige Parallelen zum Schamanismus, zu den großen spirituellen Philosophien des Ostens wie den unterschiedlichen Arten des Yoga und verschiedenen Schulen des Buddhismus und Taoismus, zu den mystischen Zweigen des Judentums, des Christentums und des Islam und vielen anderen esoterischen Traditionen aus allen Zeiten zu sehen (ebd., S. 39).

Das Zitat ist ein exemplarisches Beispiel für die eklektizistische Wahllösigkeit und Beliebigkeit, mit der alle als mystisch erscheinenden Traditionen in esoterischen Texten aufgegriffen und vereinnahmt werden. Zudem erscheint das ›alte Wissen‹ aufgrund seines hypothetischen Alters als Garant der Wahrheit und wird damit zur unhinterfragbaren Quelle. Aber das Alte ist auch das verborgen Gewesene, Wiederentdeckte, dem das Mythische und Magische *per se* anhaftet. Ähnliche Begründungsstrukturen und Glorifizierungsneigungen finden sich in der Berufung auf das Wissen alter ›weiser Frauen‹, welches matriarchalen Kulturen entstamme.

Hier lassen sich starke, jedoch weitgehend unbewusste Wünsche erahnen, sich auf frühere Generationen berufen und stützen zu können. Darin verborgen liegt der Wunsch nach Unterstützung, bei welchem die in ihrer Glaubwürdigkeit infrage gestellte Elterngeneration jedoch übersprungen wird. Sie steht in diesen Imaginationen im Bündnis mit den neueren gesellschaftlichen Mächten, die das Alte, Ursprüngliche rücksichtslos zerstörten und zerstören. Ferner hat bei Kindern von schuldhaft verstrickten Eltern oder Großeltern (z. B. im deutschen Nationalsozialismus) die Berufung auf altes Wissen auch die Funktion der Entidentifizierung von den unmittelbar vorhergehenden Generationen, indem auf ältere Vorfahren zurückgegriffen wird. Zugleich aber verrät sich die unhintergehbare Ambivalenz dieser Entidentifizierungsversuche im Rückgriff auf jene an Mythen und Naturreligionen orientierten Begründungstraditionen, die der abgelehnten (Groß-)Elterngeneration bereits als Orientierung und Legitimationsmuster gedient hatten. Entsprechend sind es

nicht zufällig in Deutschland die in die Jahre gekommenen Angehörigen der 68er-Bewegung, die nach dem Scheitern ihrer sozialistischen Wünsche und Ideale zum Teil in esoterische Vorstellungswelten flüchteten (vgl. Erdheim, 1998, der in seiner Argumentation allerdings nicht berücksichtigt, dass sich ähnliche Muster auch bei Esoterik-AnhängerInnen in den USA finden lassen).

Horn (1997), der aus selbstpsychologischer Sicht den Bezug zum Religiösen als Suche nach idealisierten Objekten versteht, erkennt im Bezug auf das Göttliche, Numinose und Transzendente grundsätzlich den Ausdruck einer Sehnsucht nach archaischen Selbstobjekten. Dem Religiösen komme ersatzweise die Funktion einer Halt gebenden Beziehung inmitten der Ängste und Unsicherheiten des Daseins zu. Über die Sehnsüchte und Hoffnungen in neuen religiösen Bewegungen geben vor allem die in diesen selektiv bevorzugten religiösen Bezüge und Glaubenselemente und ihre Bewertungen Aufschluss.

So spielen für die Orientierung an buddhistischen Traditionen deren pazifistische Haltungen eine wesentliche Rolle. Pazifismus und Nächstenliebe werden aber auch positiv in einer Bezugnahme auf Jesus hervorgehoben, in der dieser häufig mit Buddha verglichen oder in direkte Beziehung zum Buddhismus gebracht wird – verbunden mit Spekulationen über einen Indienaufenthalt von Jesus und seinem Jünger Thomas (vgl. Ruysbeek & Messing, 1999). Demgemäß bezeichnet der Mystiker Erik van Ruysbeek (alias André van Eyck) einige Schriften aus dem Nag Hammadi als fünftes bzw. als Thomasevangelium, auf das sich vor allem Anhänger eines buddhistisch-christlichen Synkretismus berufen. Dessen Nichtbeachtung in den kirchlichen Textsammlungen erklärt van Ruysbeek mit der Verfolgung der Gnostiker.

Ökologische Motive verbinden sich mit den Interessen der neuen religiösen Bewegungen am Buddhismus und den religiösen Traditionen indianischer Kulturen. Deren Respekt vor der Tier- und Pflanzenwelt sowie der Erde als einem ökologischen Gesamtorganismus erhalten dabei Vorbild- und Orientierungsfunktion. Allerdings wird die radikalisierte Form dieser Lebensschutzphilosophie, wie sie insbesondere im Jainismus

(auch: Jinismus) auftritt, in den neuen religiösen Bewegungen der westlichen Kulturen nicht aufgegriffen.

Dem Bezug auf indische Formen des Yoga und der buddhistischen Meditation liegt ein besonderes Interesse an Selbsterfahrung, Selbsterleben und Selbsterweiterung zugrunde. Diese Techniken der Introversion, die traditionell verbunden sind mit dem Ziel der Befreiung vom Ego und irdischen Interessen, dienen in der westlichen Rezeption paradoxerweise eher der Suche nach und der Hinwendung zum eigenen Ich und der Entfaltung individueller Potentiale, auch im stressbeladenen beruflichen Alltag. Askese wird dabei, anstatt der Aufhebung der eigenen Bedürftigkeit zu dienen, zu einer Befriedigung des Bedürfnisses nach intensiver Selbsterfahrung durch Erleben der eigenen Grenzen. Selbstbeherrschung wird zum Synonym für Selbstgewissheit und -vertrauen.

Dagegen korrespondieren astrologische Interessen den auch schon in früheren Epochen vorhandenen Wünschen nach Kontrollierbarkeit der Zukunft und des eigenen Schicksals und der Sehnsucht nach kosmischer Verbundenheit. Entsprechend dienen magische Rituale in diesen Kontexten der Bestätigung von Wirkmächtigkeit und der Abwehr von Gefühlen der Ohnmacht und Ausgeliefertheit. Bei magischen Handlungsvollzügen überrascht uns nicht, dass sie mit Allmachtswünschen und -phantasien einhergehen. Für die westliche Konzeptualisierung von Rationalität ist eher die Feststellung des Ethnologen Evans-Pritchard (1978) erstaunlich, dass in indigenen Kulturen diese Praktiken nicht auf Allmachtswünsche zurückzuführen seien, sondern der Konzeptualisierung eines Weltbildes dienten, in welchem die durch magische Rituale erzeugten Kausalitäten jenen konkreten Bezugsrahmen herstellen, mit dessen Hilfe alltägliche Entscheidungen herbeigeführt und soziale Konflikte geregelt werden können.

In seiner Religionskritik bezog Freud (1927) sich ausschließlich auf die monotheistischen Vater-Religionen, also das Judentum und das Christentum, in welchen nach seiner Auffassung Projektionen eines Vaterbildes wirksam sind, die sich ihm zufolge aus der psychischen Verarbeitung des männlichen Ödipuskomplexes ergeben. In den neuen religiösen Bewegungen stoßen wir zwar teilweise auf eine wichtige Stellung von

Gurus. Die von diesen vertretenen Religionen kennen jedoch entweder kein personales Gottesbild (Buddhismus) oder aber weisen eine Vielzahl von Gottheiten auf, die nicht durch einen männlichen Vatergott dominiert werden. Die religiösen Traditionen des Hinduismus und Buddhismus darum als präödpale Religionen zu interpretieren, wird jedoch deren komplexen ethisch-philosophischen Lehren nicht gerecht.

Die ebenfalls in den neuen religiösen Bewegungen und besonders in der Esoterik wieder zu großer Beliebtheit gelangte Astrologie befriedigt nach Auffassung Eliades (1978) zwei Bedürfnisse. Zum einen befreit die Vorbestimmtheit der eigenen Zukunft davor, dass das Subjekt als ein frei entscheidendes Wesen für seine Zukunft selbst die Verantwortung zu tragen hat. Zum anderen hebt sie jene narzisstische Kränkung, die Freud in Bezug auf die Kopernikanische Entdeckung erwähnte, wieder auf. Denn der Mensch stehe nun doch nicht allein und verloren am Rande eines unendlichen Universums, sondern fühle sich mit diesem in inniger und geheimnisvoller Weise direkt verbunden. Die damit einhergehenden Ideen einer sowohl individuellen wie auch kollektiven ›Renovatio‹ sind seines Erachtens bestimmt von der Überzeugung, dass es einen Weg aus dem Chaos und aus der Sinnlosigkeit des modernen Lebens gebe, der eine – auch ganz persönliche – Initiation einschlieÙe, die das Individuum aus der Menge als Auserwählte(n) heraus hebe und damit die Frage nach dem Lebenssinn beantworte.

Dagegen zeigt sich bei organisierten religiösen Gruppierungen, die sich zunehmend gegen die Außenwelt abschotten oder aber ihre Mitglieder missionarisch trainieren (z. B. Scientology), eine deutliche Tendenz zur Auflösung von Subjektbezogenheit und von Ichstrukturen zugunsten der Ein- und Unterordnung der Mitglieder in die hierarchisch organisierte Bewegung. Diese organisierten religiösen Gemeinschaften wie z. B. die Bhagwan-Bewegung oder Mun-Sekte wiesen eine starke Zentrierung auf eine einzelne (i. d. R. männliche) Führungsperson auf sowie eine hierarchische Organisation mit strengen Statuten. In ihnen stellt sich eine Korrespondenz von Abhängigkeitsbedürfnissen und Macht- und Kontrollansprüchen her, in welchen sich auch spezifische Unterwerfungsstra-

tegien von Mitgliedern etablieren (vgl. Karow, 1988; Wilber, Ecker & Anthony, 1998).

Der entgegengesetzte Weg des Einzelgängers findet sein literarisches und symbolisches Pendant in der fiktiven schamanistischen Lehre Castanedas (vgl. Lütge, 1991). Auch hier ist, ähnlich wie in den streng nach außen abgeschlossenen religiösen Gemeinschaften der neuen religiösen Bewegung, der Abbruch aller bisherigen sozialen Bindungen und die Auslöschung der eigenen Vergangenheit gefordert. Dies dient hier jedoch nicht der Verschmelzung mit der Gemeinschaft und der Unterwerfung ihrer Regeln, sondern der Verschmelzung mit der Natur und der Anpassung an ihre Gesetzmäßigkeiten. Die Natur ersetzt also in den individualisierten religiösen Bezügen die Gemeinschaft. Dieser Unterschied lässt sich mit den von Balint (1988) als anklammernd (oknophil) versus kontaktvermeidend (philobatisch) bezeichneten Reaktionsweisen beschreiben, die die Extremformen der Bewältigung enttäuschender Sozialkontakte charakterisieren. Dass es um deren kontraphobische Abwehr geht, macht der Castaneda-Anhänger Lütge (1991) in der Proklamierung eines »strategischen« Handelns deutlich, dessen Vorzug er darin erkennt, niemals hilflos ausgeliefert zu sein: »Es gibt immer eine Möglichkeit des Handelns – und darauf kommt es an« (ebd., S. 58).

Die deutliche Heterogenität innerhalb der neuen religiösen Bewegungen hat ihre Ursache sowohl in der unterschiedlichen sozialen Herkunft wie der Vielfalt der Motive ihrer InteressentInnen. Der auffallend weichen Artikulation von Kritik an Überzeugungen, Werthaltungen und Realitäten in den westlichen Gesellschaften steht ein häufig sehr drängendes Bedürfnis nach Veränderungen, verbunden mit oft hohem Leidensdruck an den bestehenden Verhältnissen in den Herkunftsgesellschaften und -milieus gegenüber. Der Anschluss an eine neue religiöse Bewegung und der Bezug auf esoterische Praktiken hat neben der subjektiven spirituellen Bedeutung auch die Funktion der Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Antwort auf diese wird durch eine Distanzierung von den Überzeugungen und Lebensformen der Herkunftskulturen gesucht und soll, sofern die Anhänger dieser Bewegungen

weiter in diesen verbleiben, vom alternativen Rand her auf die Gesellschaft und ihre Lebensweisen und Überzeugungen verändernd einwirken.

► Anmerkungen

Für die konstruktiv-kritische Durchsicht des Manuskripts und viele hilfreiche Anregungen danke ich Dr. Edith Franke vom Seminar für Religionswissenschaft der Universität Hannover. Für den Inhalt des Textes trage ich allein die Verantwortung.

► Literatur

Ash, David & Hewitt, Peter (1998). *Wissenschaft der Götter. Zur Physik des Übernatürlichen*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Balint, Michael (1988). *Angstlust und Regression*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Becker, Thorsten & Felsner, Patrick (1997). Methoden der Indoktrination und Manipulation in religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen. In Wildwasser Bielefeld e.V. (Hrsg.), *Der aufgestörte Blick. Multiple Persönlichkeiten, Frauenbewegung und Gewalt* (S. 147-158). Bielefeld: Kleine.

Bowker, John (Hrsg.). (1999). *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*. Düsseldorf: Patmos.

Brunner, José (1996). Die Macht der Phantasie – die Phantasie der Macht. Freud und die Politik der Religion. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 50 (9/10), 786-816.

Durkheim, Émile (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eliade, Mircea (1978). *Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen aus der Sicht der Religionsgeschichte*. Salzburg: Müller.

Erdheim, Mario (1998). Adoleszenz, Esoterik und Faschismus. In Emilio Modena (Hrsg.), *Das Faschismus-Syndrom. Zur Psychoanalyse der Neuen Rechten in Europa* (S. 311-329). Gießen: Psychosozial.

Evans-Pritchard, Edward E. (1978). *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1978). *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.

Freud, Sigmund (1927). Die Zukunft einer Illusion. In ders., *Gesammelte Werke XIV* (S. 325-380). Frankfurt am Main: Fischer.

- Grof, Stanislav & Bennett, Hal Z. (1993). *Die Welt der Psyche. Neue Erkenntnisse aus Psychologie und Bewußtseinsforschung*. München: Kösel.
- Holm, Nils G. (1990). *Einführung in die Religionspsychologie*. München, Basel: UTB.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1947/1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horn, Bernd (1997). Therapeutische Wirkung des idealisierten Objektes in Psychoanalyse und Religion. Gebrauch und Mißbrauch der Liebe. In Kurt Höhfeld & Anne-Marie Schlösser (Hrsg.), *Psychoanalyse der Liebe* (S. 425-441). Gießen: Psychosozial.
- Hradil, Stefan (1987). *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Karow, Yvonne (1988). *Zur Konstruktion und Funktion von Subjektivität am Beispiel der Bhagwan-Bewegung und der Vereinigungskirche*. Inauguraldissertation (Freie Universität Berlin).
- Lessing, Theodor (1983). *Der jüdische Selbsthaß*. München: Matthes & Seitz.
- Leuenberger, Hans-Dieter (1987). *Das ist Esoterik. Eine Einführung in esoterisches Denken*. Freiburg i. Br.: Bauer.
- Lütge, Lothar R. (1991). *Carlos Castaneda und die Lehren des Don Juan. Eine praktische Anleitung, die es ermöglicht, Don Juans Lehren nachzuvollziehen und im täglichen Leben anzuwenden*. Freiburg i. Br.: Bauer.
- Magnin, Chantal & Rychner, Marianne (1996). *Ohnmacht – Allmacht. Zur Strukturlogik der Esoterik* (Schriftenreihe). Bern: Universität, Institut für Soziologie.
- Mischo, Johannes (1976). Der andere Freud. In Hans Bender (Hrsg.), *Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme* (S. 405-412). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, Friedrich (1954). Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert. In ders., *Werke II* (S. 939-1033). München: Hanser.
- Platta, Holdger (1998). Die Identitäts-Idee der Okkultismusbewegung. In ders., *Identitäts-Ideen. Zur gesellschaftlichen Vernichtung unseres Selbstbewusstseins* (S.107-134). Gießen: Psychosozial.
- Platta, Holdger (2001). Die sanfte Bejahung des Holocaust. Zur rechtsextremistischen Ideologie und Sozialpsychologie der zeitgenössischen Esoterikbewegung. *Psychosozial*, 24 (3), 87-99.
- Ruysbeek, Erik van & Messing, Marcel (1999). *Das Thomasevangelium. Seine östliche Spiritualität*. Zürich, Düsseldorf: Benziger.
- Sartre, Jean-Paul (1985). *Das Sein und das Nichts*. Reinbek: Rowohlt.

- Schulze, Gerhard (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Schwanitz, Dietrich (2001). Beim Kostümball der Religionen geht es immer bunter zu. *Chrismon*, 2, 36-37.
- Sheldrake, Rupert (1996). *Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur*. München: Piper.
- Szepes, Maria & Charon, W. (2001). *Die geheimen Lehren des Abendlandes. Academia occulta. Die Grundlagen. Die Praxis*. München: Orbis.
- Wilber, Ken, Ecker, Bruce & Anthony, Dick (Hrsg.). (1998). *Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Wolinsky, Stephen (1996). *Das Tao des Chaos. Quantenbewußtsein und das Enneagramm*. Freiburg i. Br.: Lüchow.
- Wurmser, Léon (1989). *Die zerbrochene Wirklichkeit. Psychoanalyse als das Studium von Konflikt und Komplementarität*. Berlin: Springer.