

Heinz Streib

ENTZAUBERUNG DER OKKULTFASZINATION

*Magisches Denken und Handeln in
der Adoleszenz als Herausforderung
an die Praktische
Theologie*

Pharos

INNEN & AUBEN 3

Innen und Außen

Theologische und phänomenologische Analysen
zur Religion

herausgegeben von

*Wolf-Eckhart Failing
und
Hans-Günter Heimbrock*

advisory board

Prof.Dr. Wolf-Dieter Bukow, Köln
Prof.Dr. James M. Day, Leuven
Prof.Dr. Walter Hollenweger, Krattingen
Prof.Dr. John M, Hull, Birmingham
Dr. Wilna A.J. Meijer, Groningen
Dr. Jacques Janssen, Nijmegen
Prof.Dr. Christoph Morgenthaler, Bern
Prof.Dr. Dietrich Zilleßen, Köln

Heinz Streib

ENTZAUBERUNG DER OKKULTFASZINATION

*Magisches Denken und Handeln in
der Adoleszenz als Herausforderung
an die Praktische
Theologie*


Pharos

CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag

© Kok Pharos Publishing House, 1996
Kampen, the Netherlands
Cover Design by Rob Lucas
ISBN 90 390 0251 7
ISSN 1382-4279
NUGI 631

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Vorwort

Seinen Anfang genommen hat das Abenteuer dieses Buches in der Berufsschule, in der ich damals BauhandwerkerInnen Religionsunterricht erteilt habe. Die große Faszination der SchülerInnen für das Thema Okkultismus brachte ihren Pfarrer und Religionslehrer dazu, sich näher damit zu befassen. Dank an die SchülerInnen, denn sie haben mich auf eine spannende Fährte gelockt. In der Frage, die ich damals neugierig und hartnäckig an die SchülerInnen gerichtet habe, woher kommt die Faszination für das Okkulte, sehe ich nach dieser Arbeit etwas klarer, abschließend geklärt ist sie nicht. Den Jugendlichen, die mir – teilweise bei mitlaufendem Tonband – von ihren Okkultererfahrungen berichtet haben, möchte ich an dieser Stelle einen ganz besonderen Dank dafür aussprechen, daß sie so Persönliches mit mir geteilt haben und mir damit Einblicke in ihre Lebensgeschichte gewährt haben, die anders nicht möglich gewesen wären.

Daß es zum Thema Okkultfaszination in der Adoleszenz erheblichen theoretischen Nachholbedarf gibt, wurde mir desto deutlicher, je intensiver ich in der Literatur nach Erklärungsansätzen und Verstehenszugängen gesucht und deren Leistungsfähigkeit kritisch geprüft habe. Bald wurde mir klar, daß statt des wenig theoriefähigen, aber gebräuchlichen Begriffs 'Jugendokkultismus' gerade für die empirisch-hermeneutisch orientierte praktisch-theologische Arbeit der Magiebegriff in den Mittelpunkt zu stellen und zu klären ist. Weiter bestand nicht nur für einen Verstehenszugang, sondern ebenso für die Frage nach den Kriterien der Beurteilung und der praktisch-theologischen Handlungsvorschläge eine Lücke. Diese Lücken sucht dieses Buch zu schließen.

Danken möchte ich ganz besonders Hans-Günter HEIMBROCK, der mir beim Entwerfen dieses Projekts und in den Phasen der Entstehung dieses Buches ein einfühlsamer, kritischer und konstruktiver Gesprächspartner gewesen ist. Im Wintersemester 1994/95 wurde es vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. als Habilitationsschrift für das Fach Praktische Theologie angenommen. Danken möchte ich an dieser Stelle auch den beiden anderen Gutachtern, Wolf-Dietrich BUKOW und Wolf-Eckart FAILING, deren konstruktive Kritik bei der Überarbeitung zur nun vorliegenden Buchfassung eine große Hilfe gewesen ist.

Peter KENSOK bin ich dankbar nicht nur für seine Vorschläge bei der stilistischen Überarbeitung, sondern insbesondere für die aufwendige und perfekte Arbeit an seinem Computer: von der Texterfassung, dem Layout und der Überarbeitung der Graphiken bis zur Fertigung der Druckvorlage.

Ich freue mich, daß die Herausgeber dieses Buch in die Reihe 'Innen und Außen' aufgenommen haben. Zu danken habe ich schließlich dem Verlag und insbesondere Kristin de TROYER, die das Buchprojekt tatkräftig unterstützt und begleitet hat.

Stuttgart, Januar 1996

Heinz Streib

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	1
Kapitel 1 Problemskizze: Zugänge zur Magie in der Jugendkultur	9
1.1 ‘Jugendokkultismus’ im Spiegel der empirischen Forschung	9
1.1.1 „... ob dies überhaupt ein Problem ist“ – Die Studie MÜLLERs	13
1.1.2 „Zehn Prozent drohen zu entgleisen“ – Die Rheinland-Pfalz-Untersuchung MISCHEs	15
1.1.3 „Etlichen erwachsen daraus mehr oder weniger ausgeprägte psychische Probleme“ – Die Untersuchung BÄRts	21
1.1.4 „... daß für ca. 1/4 ‘okkulte’ Praktiken aktiv oder passiv zum Alltag gehören“ – ZINSERs Untersuchungen in Berlin	24
1.1.5 4% (West) und 1% (Ost) rechnen sich zu okkulten Gruppen – Die Shell-Studie, Jugend ‘92	29
1.1.6 Spiritistische Praxis ist „ausgesprochen niedrig und wenig lebensbedeutsam“ – BUCHERs Untersuchung in der Schweiz	30
1.1.7 ‘Einsame Kinder’ einer ‘jugendlichen Trauerkultur’ – HELSPERs qualitative Interviewstudie	33
1.2 Fragen, die sich aus der – und für die – Forschung zum ‘Jugend-okkultismus’ ergeben	36
1.2.1 Wieviele Jugendliche ‘praktizieren’ – Was heißt überhaupt ‘okkultpraktizieren’?	36
1.2.2 Was zieht die Jugendlichen am meisten an – Neugier, Interesse am Außergewöhnlichen oder Problembewältigung?	40
1.2.3 Was bedeutet Okkultpraktizieren in der psychischen Entwicklung der Adoleszenz?	41
1.2.4 Ist der ‘Jugendokkultismus’ ein geschlechtsspezifisches Problem?	42
1.2.5 Ist Okkultismus eine neue Jugendreligion?	43
1.3 Die Frage nach dem Gegenstand der Untersuchung	46
1.3.1 Was heißt ‘Jugendokkultismus’ in den vorliegenden Untersuchungen?	46
1.3.2 Umriss eines neuen Verstehenszugangs: ‘magisches Denken und Handeln’	50
Kapitel 2 Magie und Gesellschaft: ‘fremdes Handeln’? – Grundlinien eines Verstehenszugangs zur Magie	53
2.1 „Looking from far and above...“ – Magie als Kontrastbegriff	56
2.1.1 Magie als ‘pseudo-science’ oder als ‘mystische Mentalität’?	57
2.1.1.1 Magie als ‘pseudo-science’ (FRAZER; MALINOWSKI)	57
2.1.1.2 Magie als ‘mystische Mentalität’ (LEVY-BRUHL)	61
2.1.2 Magie als Derivat kollektiver Vorstellungen oder als Hemmnis für sozio-ökonomische Rationalisierungsprozesse	67
2.1.2.1 Magie als privatistisches Derivat von Religion? (MAUSS; DURKHEIM)	67
2.1.2.2 Magie als Hemmnis für sozio-ökonomische Rationalisierungsprozesse (WEBER)	72
2.1.3 Magie als prälogisches Denken oder Glaube an die Allmacht der Gedanken	78
2.1.3.1 Magie als Vorstufe der reiferen Denkentwicklung (PIAGET)	78
2.1.3.2 Magie als Glaube an die Allmacht der Gedanken (FREUD)	83
2.1.4 Zusammenfassung und Ausblick	89

2.2	Beiträge zur Rekonstruktion des Magiebegriffs	90
2.2.1	Zur Entwicklungslogik der Magie	90
2.2.1.1	Bestätigende Rekonstruktion der Entwicklungslogik	91
2.2.1.2	Kritische Rekonstruktion der Entwicklungslogik	93
2.2.2	Zur ‘Logik’ der Magie: Magie als ‘fremdes Denken’	100
2.2.2.1	Magie als ‘fremdes Denken’ bei EVANS-PRITCHARD	100
2.2.2.2	Die weitere Diskussion um Magie als ‘fremdes Denken’	103
2.3	Grundlinien eines mehrdimensionalen Verstehenszugangs zur Magie: Magie als ‘fremdes Handeln’?	113
2.3.1	Zur Einordnung des Handlungsaspekts der Magie	114
2.3.2	Magie als expressives Handeln: Ausdruckshandeln (VIERKANDT)	117
2.3.3	Zwischenbemerkung	121
2.3.4	Magie als rituelles Handeln: kulturelle Kommunikation	123
2.3.5	Was ist ‘magisches Denken und Handeln’? (Erste Formulierung)	133
Kapitel 3	Magie, Religion und Symbol – Eine Interpretation von TILLICHs Auffassung über Magie und Religion	137
3.1	Der Begriff der Magie im Werk TILLICHs: ‘Partizipation’	138
3.1.1	Magie als alltägliche partizipative Beziehung	138
3.1.2	Definitions- und Erklärungsansatz: ‘psychische Partizipation’	139
3.1.3	Die Frage nach der Wirklichkeit der ‘psychischen Partizipation’ und das Problem, diese in Begriffe zu fassen	141
3.1.4	Wo kommt Magie im Werk TILLICHs vor?	143
3.2	Die Zweideutigkeit der Magie – Anhaltspunkte zur Beurteilung der Magie im Werk TILLICHs	145
3.2.1	Die Mehrdeutigkeit von ‘Magie’ bei TILLICH	145
3.2.2	Magie und das zentrierte, kreative Selbst	146
3.2.3	Magie und Religion	149
3.2.3.1	Das Heilige und das Profane	151
3.2.3.2	Das Göttliche und das Dämonische	153
3.2.3.3	Das ‘protestantische Prinzip’ als theologische Kritik der Magie	157
3.2.4	TILLICHs Würdigung der Magie – auch angesichts der Zweideutigkeiten	158
3.3	Der Beitrag TILLICHs zum Verstehen des Magischen	161
3.3.1	Das Sakramentale, der ‘neue Realismus’ und das Magische	162
3.3.1.1	Das Sakramentale und die Frage nach der angemessenen Naturauffassung	162
3.3.1.2	Der ‘neue Realismus’ und die ‘magisch-sakramentale Auffassung’	164
3.3.1.3	Warum spricht TILLICH bei der Darstellung seines Natur- und Sakramentsverständnisses nicht vom religiösen Symbol?	166
3.3.1.4	Das Magische im Lichte des Begriffs des ‘neuen Realismus’: Partizipation	166
3.3.1.5	Der Begriff der ‘Partizipation’, seine Entwicklung im Werk TILLICHs und die Konsequenzen für den Magiebegriff	167
3.3.2	Der Symbolbegriff und das Magische	169
3.3.2.1	Das Symbol und seine Merkmale	171
3.3.2.2	Der Ort des Magischen in den Symbolschichten	178
3.3.2.3	Die Merkmale von Magie und Symbol bei TILLICH – Gemeinsamkeiten und Unterschiede	183
3.3.3	Zusammenfassung: Magie im Lichte des ‘transzendentalen Realismus’ des TILLICHschen Symbolbegriffs	186
3.4	Der Beitrag von Symboltheorie und Religionsphilosophie zur ‘Entzauberung’	190

	magischen Denkens und Handelns	
3.4.1	Symboltheoretische 'Entzauberung': Magie als „Schwellenphänomen“	190
3.4.2	Religionsphilosophische und theologische Überlegungen zur 'Entzauberung' magischen Denkens und Handelns	200
3.4.2.1	TILLICHs religionsphilosophisch-theologische Kriterien zur Beurteilung magischen Denkens und Handelns	200
3.4.2.2	Was ist magisches Denken und Handeln? (Zweite Formulierung)	202
3.4.2.3	Symbole des Okkultismus und religiöse Symbole	204
Kapitel 4	Magie und Lebensgeschichte – Beiträge zum Verstehen magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen	209
4.1	Entwicklung magischen Denkens und Handelns in entwicklungspsychologischer Perspektive	209
4.1.1	Der Beitrag der kognitiv-strukturellen Psychologie zum Verstehen der Entwicklung des magischen Weltbildes	210
4.1.1.1	Die Unzulänglichkeit kognitiv-struktureller Stufentheorien	211
4.1.1.2	Ansätze zur Revision entwicklungspsychologischer Theorie	213
4.1.1.2.1	Magisches Denken bei PIAGET – Kritische Rückfragen	213
4.1.1.2.2	Erweiterung der Domänen in der Entwicklungspsychologie	215
4.1.1.2.3	Modifizierung des Modells der sequentiell-irreversiblen Strukturstufen	217
4.1.1.2.4	Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Unterschiede der Entwicklung	218
4.1.2	Die Entwicklung von magischen Welt-Deutungen – genetisch-semiologische Perspektive im Anschluß an FOWLER	219
4.1.3	Entwicklung der Selbst-Anderer-Perspektive – Der Beitrag der neo-PIAGETschen Psychologie zum Verstehen der Entwicklung der magischen Intersubjektivität	224
4.2	Lebensgeschichte, 'Lebensthemen' und die Entwicklung magischen Denkens und Handelns	229
4.2.1	Der Beitrag psychoanalytisch orientierter neo-PIAGETscher Ansätze zum Verstehen der Entwicklung magischen Denkens und Handelns	229
4.2.2	Die Bedeutung von Lebensthemen für einen Verstehenszugang zu magischem Denken und Handeln von Jugendlichen	233
4.3	Was ist magisches Denken und Handeln von Jugendlichen?	237
4.3.1	Beiträge zur Verortung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen	238
4.3.2	Problemdimensionen magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen	241
4.3.2.1	Magisches Denken und Handeln und die adoleszente Suche nach einem Sinnsystem und nach Partizipation	242
4.3.2.2	Magisches Denken und Handeln und adoleszente Formen der Ritualisierung	247
4.3.2.3	Magisches Denken und Handeln und geschlechtsspezifische Unterschiede in der Adoleszenz	254
4.3.2.4	Magisches Denken und Handeln und die psychoanalytischen Perspektiven auf die Adoleszenz	261
4.4	Entwurf einer Klassifizierung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen	264
4.4.1	Die Oberflächenerscheinung von 'Typen'	265
4.4.1.1	Reizsuche	266
4.4.1.2	Ritueller Bewältigungsversuche	266
4.4.1.3	Die Suche nach einem Sinnsystem	267
4.4.2	Die Tiefenstruktur von 'Stilen' und Lebensthemen	268
4.4.2.1	Der Stil des defensiv-beschwichtigenden magischen Denkens und Handelns	268
4.4.2.2	Suche nach ozeanisch-partizipativer Erfahrung	268

4.4.2.3	Der Stil reziprok-instrumentellen magischen Denkens und Handelns	269
4.4.2.4	Der Stil mutuell-partizipativen magischen Denkens und Handelns	270
4.4.2.5	Der Stil systematisch-kontrollierenden magischen Denkens und Handelns	270
4.4.2.6	Der Stil komplementär-integrativen magischen Denkens und Handelns	271
4.4.3	Zusammenfassung	271
Kapitel 5	Praktisch-theologische Perspektiven zur Entzauberung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen	273
5.1	Magisches Denken und Handeln als Herausforderung an die Praktische Theologie	275
5.1.1	Zum Gegenstand der Praktischen Theologie: ‘Religion’ – ‘Alltag’ – ‘Religiös-kulturelle Kommunikation’	276
5.1.2	Zur Zielbestimmung der Praktischen Theologie: ‘Handlungs- und Subjektorientierung’ – ‘Kommunikation – ‘Entzauberung’	282
5.2	Praxisperspektiven für den Umgang mit magischem Denken und Handeln von Jugendlichen	289
5.2.1	Die praktisch-theologische Antwort auf den Jugendokkultismus als ‘verdichtete kulturelle Kommunikation’	289
5.2.2	Die praktisch-theologische Antwort auf den Jugendokkultismus als Symbolform	292
5.3	Handlungsfelder im Umgang mit magischem Denken und Handeln von Jugendlichen	294
5.3.1	Gottesdienst: Ritualisierung und Kommunikation der religiösen Erzählung	295
5.3.2	Seelsorge: Deutende und kreative Arbeit an der Lebensgeschichte	301
5.3.3	Religionsunterricht: Durch Fallverstehen und Symbolverstehen eröffnetes Selbst- und Weltverstehen	306
	Literaturverzeichnis	315
	Anhang	335
	Autorenindex	341
	Sachindex	344

Verzeichnis der Abbildungen

Seite 37:	Abb. 1.	Häufigkeit des Praktizierens (MISCHO 1991b:50)
Seite 38:	Abb. 2.	Antworten auf die Frage nach spiritistischer Praxis vor schweren Lebensentscheidungen (BUCHER 1992:12)
Seite 44:	Abb. 3.	Kurve der polynomen Regression zwischen den Skalen 'Kirchlichkeit' und 'Spiritismus' (BUCHER 1992:41)
Seite 47:	Abb. 4.	Zusammenstellung der in verschiedenen Untersuchungen erfragten 'Okkultpraktiken' (STREIB)
Seite 79:	Abb. 5	Kognitive Entwicklung als Phasenfolge des 'Realismus' (PIAGET)
Seite 81:	Abb. 6	Klassifikation der kindlichen Magie (PIAGET)
Seite 82:	Abb. 7	Entwicklungsperioden des kindlichen 'Artifizialismus' (PIAGET)
Seite 114:	Abb. 8.	Reine Typen sprachlich vermittelter Interaktionen (HABERMAS)
Seite 134:	Abb. 9.	Mehrperspektivischer Zugang zu magischem Denken und Handeln
Seite 146:	Abb. 10.	Die drei Funktionen des Lebens nach TILLICH (1963)
Seite 172:	Abb. 11.	TILLICHs Auflistungen der Merkmale des Symbols 1928,1957 und 1961
Seite 183:	Abb. 12.	TILLICHs Klassifikation des Symbols 1955
Seite 210:	Abb. 13.	Differenzierungsrichtung der Umgangsmodi magischen Denkens und Handelns
Seite 217:	Abb. 14.	LOEVINGERS (1976:167) „Model for a milestone sequence“
Seite 220:	Abb. 15.	FOWLERS (1981) Stufen des Glaubens
Seite 221:	Abb. 16.	Glaubensstufen und Symbolfunktion (nach FOWLER 1991:262f)
Seite 223:	Abb. 17.	Glaubensstufen und 'Magische Symbolisierung'
Seite 226:	Abb. 18.	KEGANs (1982:164) Stufen des Selbst
Seite 227:	Abb. 19.	Magisches Denken und Handeln und die Self-Other-Perspectives (entwickelt nach NOAM 1986)
Seite 232:	Abb. 20.	Sozialisatorische Selbstspannungen und ihre religiöse Bedeutung (aus HELSPER 1993:604)
Seite 253:	Abb. 21.	Typisierung magischer Rituale des Jugendokkultismus und der Jugendreligiosität
Seite 265:	Abb. 22.	Klassifizierung magischen Denkens und Handelns nach 'Selbstspannungen', 'Stilen' und 'Typen' (Übersicht)
Seite 267:	Abb. 23.	'Typen' magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen nach 'Bedeutsamkeit' und 'Funktion'
Seite 288:	Abb. 24.	Die Unterscheidung zwischen Magie I und Magie II (aus: HEIMBROCK & STREIB 1994:312)

Einleitung

Wenn der Eindruck stimmt, sind seit einigen Jahren neue Freizeitbeschäftigungen bei Jugendlichen in Mode. Wie weit sie verbreitet sind, darüber kann man streiten, doch scheinen Gläserücken oder Pendeln Hochkonjunktur zu haben; sie stiften Unruhe und Aufregung – jedenfalls bei Eltern, ReligionslehrerInnen, ErzieherInnen und BeraterInnen. Diese sehen sich mit einer offensichtlich neuen Entwicklung in der Jugendkultur konfrontiert, nämlich mit der Faszination, die der ‘Okkultismus’ auf Jugendliche ausübt. Die Stigmatisierung in den Medien, die Verbreitung psychopathogener Gefährlichkeitsbehauptungen und die dämonisierend-verteufelnden Tabuisierungen haben die Diskussion zusätzlich angefacht. ‘Okkultismus’ ist in vielen Schulklassen ein Wunschthema geworden. Buchtitel wie „In Teufels Küche“, „Dämonen im Klassenzimmer“, „Geht unsere Jugend zum Teufel?“, „Okkultismus – die neue Jugendreligion?“ zeigen an, daß hier ein Klärungsbedarf besteht.

Denn diese ‘Wiederverzauberung’, mit der wir es zu tun haben, ist anstößig. Sie ist in unserer vermeintlich entzauberten Welt in der Theorie nicht vorgesehen, und sie kann auch den VertreterInnen aus Kirche, Schule und Politik nicht ins Konzept ihrer praktischen Arbeit passen. Auch deshalb ist es an der Zeit, daß die wissenschaftliche Forschung sich dem ‘Jugendokkultismus’ stellt und ihn genauer untersucht. Theologie und Religionswissenschaft sind dabei nicht nur deswegen gefragt, weil Jenseitsvorstellungen und Gestalten wie ‘Geister’ oder ‘Teufel’ zur Klärung anstehen, sondern vor allem deswegen, weil Religion und Glaube von einer Freiheit künden und sich auf eine Wirklichkeit beziehen, die unverfügbar ist und zugleich unsere Existenz begründet. Von der Praktischen Theologie, besonders von der Religionspädagogik, werden Handlungsvorschläge zum Umgang mit okkultfaszinierten Jugendlichen erwartet und dies mit gutem Recht. Doch gerade wenn sich die Praktische Theologie als handlungsorientierte Wissenschaftsdisziplin versteht (wie dies in Kapitel 5 dargelegt wird), muß sie dafür weit ausholen: Der Spannungsbogen ihrer Reflexion beginnt mit empirischer Analyse problematisch gewordener Praxisfelder und führt im Bezug auf theologische Kriterien zur Erarbeitung angemessener Handlungsvorschläge. Darum wird auch praktisch-theologische Arbeit über den ‘Jugendokkultismus’ ihren Ausgangspunkt bei der Analyse der empirischen Zugänge zu diesem Phänomen nehmen müssen.

Längst liegen eine Reihe empirischer Erhebungen zu diesem Thema vor, die zu einer Klärung und auch Ernüchterung beitragen könnten. Doch auf die Interpretation der Ergebnisse kommt es an. Und hier ist nach wie vor die nüchterne Analyse – eben auch der Praktischen Theologie – gefordert, denn kaum eine der Fragen, die der ‘Jugendokkultismus’ aufwirft, kann bisher als gelöst gelten. Vielmehr prägen einflußreiche und resistente Einschätzungen das Bild. So wird beispielsweise vor der Bedrohung der psychischen Gesundheit, der rationalen Autonomie und der Gewalt-Hemmschwelle von Jugendlichen durch den Okkultismus gewarnt. Andererseits wird die Auffassung vertreten, daß wir es hier lediglich mit einem unbedenklichen Neugierverhalten der Jugendlichen zu tun haben. Wieder andere

warnen davor, Jugendliche könnten aufgrund der angewendeten Praktiken in den Einfluß satanischer Mächte geraten oder zumindest einem gefährlichen Aberglauben anheimfallen. Besonnenere theologische Auseinandersetzung versucht dies zu entschärfen. Solche Unklarheit verstärkt nur die ohnehin verbreitete Unsicherheit, wie mit dem Jugendokkultismus umzugehen sei. Ehe ich meine eigene Spurensuche skizziere, möchte ich darum jene drei Deutungsmuster näher beleuchten, denen sich die meisten der gängigen Wege des Umgangs mit okkultfaszinierten Jugendlichen zuordnen lassen:

Nach einer ersten verbreiteten Auffassung ist der 'Jugendokkultismus' eine isolierte, weitgehend unverständliche und eben darum mit Recht 'okkult' zu nennende jugendkulturelle Erscheinung. Der Hinweis auf sensationelle Einzelfälle psychischer oder sozialer Entgleisung, z.B. von Gewaltbereitschaft,¹ gibt dem 'Jugendokkultismus' eine noch unheimlichere Färbung, weil damit über die 'Okkultheit' hinaus von seiner unberechenbaren Gefährlichkeit gesprochen und über die Notwendigkeit von Aufklärungs- und Beratungsarbeit hinaus schärferes Vorgehen gegen die 'Okkultszene' begründet werden kann.² Auch wenn wir von solchen Extremen absehen, die wieder einmal *den* Jugendlichen anlasten, was auch die Erwachsenen selbst lieber unter der Decke halten, wird hier die Faszination der Jugendlichen unter der Rubrik 'Irrationales' geführt und dies mündet in die Forderung, 'Aufklärung über Irrationales' zu leisten,³ besonders in den Schulen.⁴ Ist es dann aber nicht konsequent, mit der Absicht, gegen den Irrationalismus okkultfaszinierten Jugendlichen zu Felde zu ziehen, öffentlich beauftragte Zauberer zwecks Okkultismusprävention in die Schulklassen zu senden?⁵ Jedoch, so ist zu fragen, bewirkt solche 'Aufklärung' nicht eher Ausgrenzung als Verstehen? Wird dabei das implizite Fragen und Suchen von Jugendlichen nicht übertönt und selbst die schmale Brücke aufklärerischen Werbens für eine rationale Lebensgestaltung in einer konfrontativen Situation kontraproduktiv verkehrt? Wenn nichts weiter über dieses Jugendphänomen zu sagen wäre, als daß es 'okkult', 'irrational' und 'gefährlich' sei, kann es kaum (strenggenommen gar nicht) reflektierend bearbeitet werden, auch nicht praktisch-theologisch, und dies Buch hätte nicht geschrieben werden müssen.

Eine zweite verbreitete Auffassung, an die hier zu erinnern ist, ordnet den 'Jugendokkultismus' unter der religiös-polemischen Rubrik 'Aberglaube' ein. Mit Lern- oder mit Entwicklungsschritten der Jugendlichen wird man hier weniger rechnen, als mit der Geisteskraft des eigenen Vorgehens gegen den 'Aberglauben' der Jugendlichen. Die Aktivitäten mancher streitbarer Prediger und Aufklärer sind vor allem deshalb problematisch, weil diese

¹ Vgl. die Berichterstattung in den Medien zum Mordfall in Sondershausen, die einen okkultistischen oder satanischen Hintergrund so stark suggeriert, daß dies für Politiker (z.B. in der Baden-Württembergischen Landtagsdebatte im März 1995) als Beweis für die Gefährlichkeit des Satanismus zitiert werden konnte (vgl. Plenarprotokoll 11/63, 23.03.95, S.5145-5159).

² So wird in der eben erwähnten Landtagsdebatte die Forderung erhoben, daß auch der Verfassungsschutz bei der Überwachung der schwarzen Szene nicht untätig bleiben sollte.

³ Einer solchen Arbeit der Aufklärung über Irrationales ist etwa die Zeitschrift, 'Der Skeptiker', verpflichtet oder das engagierte Buch von PROKOP & WIMMER (1987) mit seiner Kampfansage gegen Wundergläubige und Parawissenschaftler gleichermaßen.

⁴ In der Tat könnte ein guter Teil religionspädagogischer Konzeptionen zu unserem Thema die Überschrift 'Aufklärung über Irrationales' tragen. Vgl. dazu 5.3.3 sowie die Analyse von Unterrichtsentwürfen in HELSPER & STREIB 1993.

⁵ Zu dieser Initiative der Bayrischen Schulbehörden vgl. HUND 1990.

sich als ebenso vom ‘Okkultismus’ fasziniert erweisen wie die Jugendlichen selbst. Ein ideologischer Kreuzzug gegen Okkultismus und Aberglaube, der im ‘Jugendokkultismus’ das Werk böser Geister oder des Satans sieht,⁶ führt – dies ist die harmlosere Variante – zu einer starren Konfrontation: christlicher Glaube hier, Aberglaube, Blasphemie, satanische Gefahr und Teufelswerk dort. Er kann jedoch auch nach dem Muster einer ‘Self-fulfilling-prophecy’ kontraproduktiv wirken: die weltbildartige Formulierung der Okkultfaszination, besonders wenn diese Ausdruck einer nicht oder wenig festgelegten Such- und Experimentierhaltung ist, kann durch solche verhärtete, konfrontative Deutung erst erzeugt, okkultistische ‘Ideologie’ verstärkt werden. „Die christliche Auseinandersetzung mit dem Okkultismus und Spiritismus darf nicht selber okkult sein!“, fordern darum nicht nur kirchen-kritische Beobachter.⁷ Jedenfalls dürfen die Jugendlichen nicht zum Objekt der eigenen Angstabwehr und Stabilisierung von in ihrer Grundstruktur selbst geister- und satansgläubigen christlichen Okkultisten werden.⁸ Auch in der behutsameren Variante der Abgrenzung gegen ‘Aberglauben’, wie sie in apologetischer Absicht in kirchlichen Veranstaltungen und im Religionsunterricht praktiziert wird und in zahlreichen Unterrichtsentwürfen zum Thema ‘Aberglaube’ umgesetzt wurde, besteht die Gefahr konfrontativer Auseinandersetzung, die wenig um ein Verstehen der Jugendlichen und ihrer Motive bemüht ist.

Mit uneingeschränkter theologischer Zustimmung könnte eine dritte Auffassung rechnen, die den Jugendokkultismus nicht als ‘Aberglaube’, sondern als ‘Unglaube’ begreift, sofern ‘Unglaube’ als Selbstbemächtigungsversuch des Menschen und als Leugnung seiner Endlichkeit verstanden wird. Doch auch hier sind Mißverständnisse nicht ausgeschlossen: Es ist problematisch, wenn die Trennlinie zwischen Glaube und Unglaube als Trennlinie zwischen ‘Jugendokkultismus’ und kirchengebundener Frömmigkeit gezogen wird. Bereits der unbefangene Blick auf die Frömmigkeitsgeschichte, in der eben auch Magier, Spiritisten und Jenseitsforscher ihren Platz einnehmen, macht exakte Grenzziehungen schwierig. Diese treffen auch dann nicht mehr so recht zu, wenn Jugendliche als praktizierende Mitglieder institutionalisierter Religionsgemeinschaften eben auch zuweilen, oder gar in leicht größerer Anzahl als kirchenfremde Jugendliche, gläserücken oder pendeln, wie die Statistiken belegen, oder wenn zwischen praktizierter Frömmigkeit und praktiziertem Okkultismus Parallelen erkennbar sind.⁹ Die Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube erfordert andere Kriterien als das zwischen ‘drinnen’ und ‘draußen’ hinsichtlich kirchengebundener Frömmigkeit. ‘Glaube’ kann eben nicht an Glaubensinhalten festgemacht werden. Damit ist auch eine weit verbreitete Praxis zu kritisieren, die versucht, mit gutgemeinter, aber falsch verstandener Apologetik argumentativ gegen spiritistische, okkultistische oder esoterische Glaubensinhalte anzugehen und dabei der verhängnisvollen Verwechslung erliegt, statt angesichts des ‘Unglaubens’ Glauben zu wecken, den ‘Aberglauben’ an

⁶ Aus der Fülle der Beiträge aus fundamentalistischer Besorgnis sei z.B. auf KOCH (1961), vanDAM (1970) und ROHRBACH (1989) hingewiesen. Trotz ihrem etwas differenzierteren Vorgehen gehören hierzu auch die „Semi-Spiritisten“, wie sie THIEDE (1987) bezeichnen will.

⁷ Vgl. etwa RUPPERT (1989a:17; 1989b:21.15).

⁸ Zumindest dies wäre an der Geschichte der kompromißlosen Abgrenzung von Glaube und Aberglaube zu studieren, daß mit der Abwehr von ‘Magie’ und ‘Aberglaube’ immer zugleich auch der eigene Schatten bekämpft wurde (vgl. HEIMBROCK & STREIB 1994:301).

⁹ Anschauliche Beispiele dafür ergeben sich aus zwei Interviews mit Jugendlichen (‘Holger’ und ‘Tabea’), die nach einer Phase des Okkultpraktizierens zu einer fundamentalistisch geprägten Frömmigkeit gefunden und dabei ihr ‘okkultes’ oder magisches Weltbild kaum modifiziert haben. Für meine Interpretation dieser beiden narrativen Interviews vgl. STREIB 1994c und 1994d.

den Pranger zu stellen. So bedeutsam theologische Reflexion, argumentative Klarheit und Rechenschaft über das 'Leben nach dem Tod', die Lehre über die 'Engel' und den 'Teufel' sind, sie sind nicht dazu geeignet, Glaube und Unglaube zu unterscheiden. Doch liegt, soviel sei bereits hier vermerkt, in der recht verstandenen Unterscheidung zwischen 'Glaube' und 'Unglaube' die Spur zu demjenigen Verständnis von 'Entzauberung', das ich hier vorschlage. Denn was angesichts der Okkultfaszination von Jugendlichen 'Glaube' und was 'Unglaube' heißt, kann in Anlehnung an TILLICHs protestantisches Prinzip symboltheoretisch formuliert werden. Daraus ergeben sich die praktisch-theologische Überlegungen zur 'Entzauberung der Okkultfaszination', die ich hier entfalten möchte.

'Entzauberung des Jugendokkultismus' ist das Gebot der Stunde und ist somit auch von der wissenschaftlichen Arbeit zu erwarten. Das Stichwort 'Entzauberung' dürfte auf breite Zustimmung stoßen. Doch dürfte bereits deutlich geworden sein, daß man unter 'Entzauberung' unterschiedliche Dinge verstehen kann:

Besonders die erste der genannten Auffassungen, 'Jugendokkultismus' als 'Irrationales', dem durch Aufklärung zu begegnen ist, könnte das Stichwort dieses Buches, 'Entzauberung', für sich reklamieren und dies mit gewissem Recht. Denn 'Entzauberung' ist mit einer großen soziologischen Perspektive verbunden, die darunter denjenigen entwicklungsgeschichtlichen Prozeß versteht, der bewirkte, daß die „magiefeindliche“ Religion die Magie zurückdrängte und beseitigte, um der ökonomischen und gesellschaftlichen Rationalisierung den Weg zu ebnet.¹⁰ Auf diese einflußreiche soziologische Tradition also könnten sich solche Programme der 'Entzauberung des Jugendokkultismus' berufen, die in jugendschützerischer, psychohygienischer oder pädagogisch-aufklärerischer Absicht auf die Demaskierung von Irrationalismus aus sind und so das Ziel verfolgen, den Jugendokkultismus aus Schule, Kirche und Jugendkultur zu verbannen. Doch geben nicht Phänomene wie der Jugendokkultismus auch zu Fragen an diese Entwicklungsperspektive selbst Anlaß? Die Rückkehr der Zauberer, hier in Gestalt adoleszenter Zauberlehrlinge, und die zunehmende Attraktivität von Alltagsmagie scheinen in schroffem Gegensatz zu einer entwicklungsgeschichtlichen Auffassung zu stehen, die Kulturentwicklung mit durchgreifender Entzauberung gleichsetzt. Die 'Wiederverzauberung' erfordert deshalb ein neues und differenzierendes Nachdenken über 'Entzauberung'.

Wenn also einem rationalisierenden Konzept von 'Entzauberung' nicht blindlings gefolgt werden kann, was heißt dann 'Entzauberung'?

'Entzauberung' heißt auch und zunächst, die Frage zu stellen, ob der 'Zauber', der entkräftet werden soll, überhaupt angemessen wahrgenommen wird. Die Okkultismusforschung steht dabei vor ganz ähnlichen Problemen wie die Ethnologie, die sich vor gut hundert Jahren zu Überseereisen anschickte, um die möglichst unberührten Reste einer fremden magischen Welt zu studieren. Während es zunächst keine Frage war, wer dabei mit welchen Beobachtungs- und Erklärungsinstrumenten die 'Wirklichkeit' deutet, wuchs das Bewußtsein dafür, es hier mit einer eigenen Welt zu tun zu haben, die durch die mitgebrachten Instrumente möglicherweise nur verzerrt wahrgenommen werden konnte. In der Ethnologie begann eine Debatte um das Verstehen des 'fremden Denkens'. Ein wichtiges Ergebnis

¹⁰ Siehe dazu die Darstellung von und Auseinandersetzung mit dem Werk Max WEBERs in Kapitel 2.

dieser Diskussion ist eine größere Sensibilität dafür, daß wir stets mit Fremd-Deutungen aus der Beobachterperspektive operieren, die von der Selbst-Interpretation der Akteure zu unterscheiden ist. Wir wissen seither, daß wir bereit sein müssen, bei Deutungen von Erscheinungen in anderen Kulturen behutsamer mit den eigenen abendländischen Theorien und Begriffen umzugehen. Heute scheint es freilich nicht mehr notwendig, nach Ostafrika oder Australien zu reisen, um Magie-Feldforschung zu betreiben, sondern die Wissenschaftler fahren ins Allgäu oder nach Süditalien – oder sie interviewen Jugendliche in unseren Schulen. Auch für sie gilt jedoch, daß sie das magisch orientierte Denken und Praktizieren der Jugendlichen als ‘fremdes Denken’ begreifen müssen.

Wie bereits angedeutet, wird die vorliegende Arbeit mit der Sichtung und Analyse der empirischen Untersuchungen zum ‘Jugendokkultismus’ ihren Ausgang nehmen. Einen Überblick gibt das erste Kapitel. Doch die empirischen Erhebungen machen die theoretische Reflexion nicht überflüssig, die praktisch-theologische Reflexion wird deren Wirklichkeitsbeschreibungen nicht kurzerhand übernehmen können. Ganz im Gegenteil: Die Untersuchungsinstrumente müssen einer Überprüfung unterzogen werden und hier ist bereits fraglich, ob man mit dem Begriff ‘Jugendokkultismus’ die dargestellten Phänomene überhaupt angemessen und hinreichend beschreiben kann. Was sagt dieser Begriff über die Praktiken, über die Beziehung zu Religion, über die Motive der Jugendlichen, über die möglichen Wege aus eventuellen Gefahren aus?

Ich halte diesen Begriff tatsächlich für zu wenig geklärt und für zu wenig theoriefähig. Deshalb versuche ich, mich in dieser Arbeit dem Jugendokkultismus aus der Perspektive des ‘magischen Denkens und Handelns’ zu nähern und ihn mit dem Rückgriff auf die entsprechenden Theorien zu interpretieren. ‘Jugendokkultismus’ zu verstehen, bedeutet in diesem Sinne, Zugänge zum ‘fremden’ magischen Denken und Handeln von Jugendlichen zu erarbeiten. Dazu kann im weiteren Argumentationsgang an ethnologische, soziologische und ritualtheoretische, aber auch an entwicklungspsychologische und psychoanalytische Entwürfe angeknüpft werden.

So wird in Kapitel 2 die Auseinandersetzung mit den vielfältigen Auffassungen von Magie geführt, die in den älteren ethnologischen, soziologischen, psychologischen und psychoanalytischen Ansätzen vertreten werden, damit Eingrenzungen und Mißverständnissen von ‘Magie’ begründet widersprochen werden kann. Die rekonstruktive Weiterarbeit am Magieverständnis wird die Diskussion um die Entwicklungslogik der Magie und um das Problem des Verstehens ‘fremden Denkens’ aufgreifen und deren Ergebnisse in die weiteren Überlegungen aufnehmen. Magisches Denken und Handeln kann dann nicht mehr als fehlgeleitetes zweckrationales Handeln verstanden werden, sondern als ein Denken und Handeln mit einer *eigenen* ‘Logik’, das dem Bereich des Sinn-Schaffens, der „Lösung von existentiellen Problemen und Denkrätseln“ zuzuordnen ist. Es ist ein expressives Verhalten, das sich aus einem partizipativen Wirklichkeitsverständnis ergibt, das Ungereimtheiten und Unheimliches symbolisiert und ritualisiert und damit eine verdichtete Form kultureller Kommunikation darstellt, die eine mehrperspektivische Auffassung erfordert. Der Begriff ‘magisches Denken und Handeln’ wird dann auch größere Chancen bieten, den kulturellen, sozialen und lebensgeschichtlichen Kontext der Jugendlichen zu berücksichtigen und ihn als Teil dieser kulturellen Kommunikation zu verstehen.

Als ‘magisches Denken und Handeln’ interpretiert wird der ‘Jugendokkultismus’ auch der *theologischen* und *religionsphilosophischen* Reflexion zugänglich. Und damit können die oberflächlichen und kurzschlüssigen Verhältnisbestimmungen zwischen ‘Jugendokkultismus’ und ‘Religiosität’ nach dem Muster von Defizit-, Verdrängungs- oder Vakuumshypothesen sowie die Beschränkung auf Abwertungs- und Ausgrenzungsbemühungen überboten werden. ‘Magisches Denken und Handeln’ als *Symbolform* eröffnet die Perspektive auf den Zusammenhang von „Magie, Symbol und Religion“ (Kapitel 3). Dafür wird besonders das Werk Paul TILLICHs aufschlußreich sein. Gerade TheologInnen wird es überraschen, daß in den Texten dieses Religionsphilosophen und Systematikers Beiträge zu finden sind, die die magischen Dimensionen *innerhalb* der Religion verstehen und beurteilen helfen. Auf diese Weise kann der *innere Zusammenhang*, aber auch die religionsphilosophisch und theologisch wohlbegründete *Unterscheidung* zwischen Magie und Religion für ein Verständnis des ‘Jugendokkultismus’ fruchtbar gemacht werden. Wenn für das Symbol *Ambivalenz* und *Vorläufigkeit* anzunehmen ist, kann auch für ‘magisches Denken und Handeln’ und somit für den ‘Jugendokkultismus’ eine *Symboldifferenz* als Bewertungskriterium ins Spiel gebracht werden. Auf die oben gestellte Frage, was ‘Entzauberung’ bedeutet, wird aus der Arbeit an der Symboltheorie Paul TILLICHs eine erste grundlegende Antwort möglich sein: ‘Entzauberung’ bedeutet, daß wir die Magie als „Schwellenphänomen“ (CASSIRER) verstehen lernen.

In Kapitel 4 folgt durch die Auseinandersetzung vor allem mit Beiträgen der Entwicklungspsychologie und der Jugendforschung der nächste Schritt zu einer fundierten Auffassung von magischem Denken und Handeln der Jugendlichen in der Moderne. Die Interpretation des ‘Jugendokkultismus’ als ‘magisches Denken und Handeln’ ist auch hier der Ansatz dafür, um auf die Adoleszenz bezogen psychoanalytische, entwicklungspsychologische und lebenslauftheoretische Überlegungen so einzubringen, daß ein Zugang zum Verhältnis von „Magie und Lebensgeschichte“ möglich wird. Was haben aber in diesem Zusammenhang ‘Lebensthemen’ mit Magie zu tun? Für ‘magisches Denken und Handeln’ lassen sich motivationale und lebensgeschichtliche Hintergründe psychoanalytisch formulieren; vor allem jedoch können in kritischer Aufnahme und Modifikation entwicklungspsychologischer Entwürfe Entwicklungswege magischen Denkens und Wege der ‘Entzauberung’ aufgezeigt werden. Und damit kann auf die Frage, was ‘Entzauberung’ ist, eine konkrete, jugendspezifische Antwort gegeben werden.

Das Ziel der ‘Entzauberung’ ist schließlich auch der Leitbegriff der Handlungsperspektiven, die Kapitel 5 vorstellt und damit den Spannungsbogen der Argumentation abschließt. Auch dabei wird wiederum etwas weiter auszuholen sein. Denn magisches Denken und Handeln ist eine Herausforderung sowohl an die praktisch-theologische Theoriebildung als auch an ihre Praxisperspektiven. Die erste Herausforderung ernstzunehmen heißt, Praktische Theologie alltagsorientiert als empirische Hermeneutik, als Wahrnehmungs-Wissenschaft vorfindlicher Religiosität und verwandter Orientierungen zu entwerfen. Die zweite Herausforderung bedeutet, die Eröffnung von Spielräumen der Entzauberung zu konkretisieren. Dies wird hier exemplarisch für die Handlungsfelder Gottesdienst, Seelsorge und Religionsunterricht ausformuliert.

Statt von ‘Entzauberung’ hätte ich genau so gut von ‘Entdämonisierung’ sprechen können, wenn dies nicht sogleich im Sinne finsterner exorzistischer Praxis mißverstanden würde,

sondern sich dem Begriff des 'Dämonischen' verpflichtet wüßte, wie er von TILLICH definiert worden ist: Dämonisch wird etwas Bedingtes in der Welt, das sich Unbedingtheit anmaßt oder dem Letztgültigkeit zugeschrieben wird. Für die Magie gilt dies in besonderer Weise, aber gerade das macht auch ihre Ambivalenz aus: Magie scheint unvermeidlich, ist aber stets zu überwinden; sie ist ein Schwellenphänomen, auf dessen symbolische Durchsichtigkeit das vorliegende Werk, mit seiner Rede von der 'Entzauberung magischen Denkens und Handelns', zielt. Der 'Jugendokkultismus' kann und soll 'entzaubert' werden. Dies bedeutet nicht nur, ihm nüchtern und mündig den teuflischen Charakter abzusprechen, sondern auch, den Jugendlichen Wege zu eröffnen, die Dämonie gegen semiotischen „Leicht-Sinn“ einzutauschen.

Kapitel 1

Problemskizze: Zugänge zur Magie in der Jugendkultur

‘Jugendokkultismus’-Forschung besteht bislang überwiegend aus empirischen Untersuchungen, die nahezu alle auf quantitative Ergebnisse ausgerichtet sind. Die Unterschiede der Samples, methodischen Zugänge und Untersuchungsziele erschweren einen Vergleich.¹¹ Dennoch machen sie bereits gewisse Konvergenzen und Trends deutlich. Qualitative Studien sind dagegen fast ebenso selten wie Beiträge zur Theorereflexion. HELSPERs (1992; 1993) Arbeiten vereinen beides und sind in diesem Zusammenhang eine bemerkenswerte Ausnahme, die der hier vorgetragenen Perspektive nahesteht.

In diesem Kapitel sollen Anknüpfungspunkte an bereits vorliegende Beiträge zur ‘Jugendokkultismus’-Forschung deutlich werden. Dabei wird auch auf Verzeichnungen und Defizite hingewiesen. Kritische Sichtung jedoch führt über die Pflichtübung einer summarischen Bestandsaufnahme der bisherigen Forschung hinaus zu neuen Fragen, die in die weitere theoretische Reflexion einbezogen werden müssen. Eine davon ist die nach dem Untersuchungsgegenstand selbst: Der Begriff ‘Jugendokkultismus’ ist klärungsbedürftig, aber, wie ich zeigen möchte, im Grunde klärungsresistent und kaum theoriefähig.

1.1 ‘Jugendokkultismus’ im Spiegel der empirischen Forschung

Empirische Forschung hat das Image eines entzaubernden, nüchternen Blicks auf die Wirklichkeit. Und diese Qualität wird von ihr auch erwartet, wenn sie sich mit ‘Jugendokkultismus’ beschäftigt: Sie soll das Wissen, die Einstellungen, die Meinungen und das Verhalten der Jugendlichen zum ‘Okkulten’ möglichst exakt, vollständig und repräsentativ dokumentieren und deuten. Inzwischen gibt es eine Reihe teils umfangreicher Untersuchungen, die über die Verbreitung von okkulten Praktiken, über die Motive dazu, den Wissensstand und das Interesse der Jugendlichen am Okkultismus Daten präsentieren. Eine vergleichende Analyse fördert allerdings erhebliche Unklarheiten und mehr offene als gelöste Fragen zutage (so auch HELSPER 1993:186). Der Zugang zum Verstehen des Magischen scheint besonders schwierig und auch gefährlich zu sein, vielleicht weil ‘Jugendokkultismus’ über die üblichen methodologischen Probleme hinausgehend ein spektakuläres, ein gar zu ‘verzaubertes’ Forschungsobjekt ist. Es ist nicht auszuschließen, daß der schillernde und flüchtige Charakter der Praktiken, über deren Wirksamkeit und Wirklichkeit sich trefflich streiten läßt, und die verbreiteten Meinungen und Vorurteile dazu, einen Zugang erschweren. Tatsächlich gehen die Untersuchungen, vor allem in ihren Schlußfolgerungen, Interpretationen und Bewertungen, erheblich auseinander, wie ich bereits mit meinen Kapitelüberschriften deutlich zu machen versuche.

¹¹ Vgl. dazu BAUER 1992:447; HELSPER 1993:203ff; siehe auch Abschnitt 1.2.

Der Beginn der Forschungen zum ‘Jugendokkultismus’ liegt noch nicht lange zurück. Den Anlaß dazu hat die anscheinend alarmierende Zunahme okkulten Praktiken unter Jugendlichen in den 80er Jahren gegeben, die durch die Medien, besonders durch Jugendzeitschriften, Fernsehen und Videos mit entsprechendem Inhalt noch multipliziert wurde. LehrerInnen und Schulbehörden, BeraterInnen, kirchliche MitarbeiterInnen und TheologInnen, vor allem auch Weltanschauungsbeauftragte und PolitikerInnen zeigten sich verunsichert und besorgt – und die Forschung hat darauf reagiert. Den entscheidenden Impuls für die umfangreichen empirischen Untersuchungen des Jahres 1989 haben zwei Freiburger Untersuchungen gegeben. „Eisbrecherfunktion“ (BAUER 1992:458) hatten zwei Umfragen der Abteilung für Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie des Psychologischen Instituts der Freiburger Universität: (a) eine Umfrage unter ReligionslehrerInnen des Bistums Trier (MISCHO 1988a)¹², (b) eine Umfrage bei psychosozialen Beratungsstellen in der BRD (BAUER et.al. 1988).

Fragestellung und Methode dieser Pilotuntersuchungen waren verhältnismäßig einfach: Über die Beteiligung der Jugendlichen an Okkultpraktiken sowie über die psychischen Folgen dieser Praktiken sollten Zahlen vorgelegt werden. Dazu genügte die einfache quantitativ-statistische Auflistung, die nur hinsichtlich der psychischen Folgen kreuztabelliert wurde. Daß eine indirekte Befragung, d.h. die Befragung nicht der Jugendlichen selbst, sondern von Menschen, die sich beruflich mit der Entwicklung Jugendlicher beschäftigen und sich für diese Entwicklung pädagogisch oder beraterisch verantwortlich fühlen, problematisch ist und eher Alarmierendes zutage fördern sollte, hätte man vorhersehen können. Dementsprechend waren die Ergebnisse besorgniserregend:

- Die LehrerInnen berichteten zu 85%, daß ‘Okkultismus’ im Religionsunterricht oder im persönlichen Gespräch erwähnt wurde (MISCHO 1988a:12).
- Ca. 70% der LehrerInnen gaben an, Jugendliche zu kennen, die Okkultpraktiken ausüben, und ca. 24% wußten um psychische Auffälligkeiten oder Störungen im Zusammenhang damit.
- Die Beratungsstellen gaben zu 46,3% an, das Thema ‘Okkultismus’ sei in Beratungen von Jugendlichen oder deren Eltern angesprochen worden (BAUER et.al. 1988:37).
- Fast 80% der BeraterInnen hatten mit Jugendlichen zu tun gehabt, die Okkultpraktiken ausgeübt haben; 37,3% wußten von psychischen Auffälligkeiten nach der Ausübung von Okkultpraktiken, und 26,3% meinten, daß psychische Auffälligkeiten unmittelbar mit Okkultpraktiken zusammenhängen (ebd.:39).

Diese Ergebnisse sind nicht allein aufgrund der geringen Rücklaufquote problematisch, sondern weil sie in der Öffentlichkeit als Beleg für die Gefährlichkeit des ‘Jugendokkultismus’ aufgefaßt wurden und werden.¹³ Das moderate und auch zunächst in der Veröffentlichung der Untersuchungsergebnisse vorsichtig präsentierte Fazit der Freiburger

¹² Zu den vielfältigen Darstellungen und Wiederabdrucken gehört auch die LAMBERTs (1988), auf den einige Stellungnahmen Bezug nehmen.

¹³ Auf die Debatte im Landtag von Baden-Württemberg als Beispiel dafür habe ich oben bereits hingewiesen.

Pilotstudie kann nach MÜLLER (1989b:41) auf folgenden Nenner gebracht werden: „Okkultpraktiken sind bei Jugendlichen verbreitet und die psychosozialen Beratungsstellen sehen bei ihrer Klientel einen ‘Beratungsbedarf’“.

Es hängt nicht zuletzt mit der Rezeption dieser Freiburger Pilotuntersuchungen zusammen, daß 1988-1989 eine ganze Reihe von Erhebungen durchgeführt wurden, in denen SchülerInnen selbst, direkt und authentisch nach ihrem Verhältnis zum Okkultismus befragt werden sollten: STENGERs kleine Befragung an einer Berliner Oberschule, MÜLLERs Auswertung einer Fragebogenerhebung in Bayern, die Untersuchung des Freiburger Instituts in Rheinland-Pfalz, die von BÄR ausgewertete Befragung im Tübinger Raum, die kleine Erhebung von VERBEEK¹⁴ sowie vor allem ZINSERs erste Befragung in Berlin gehören dazu.

ZINSER hat in den darauffolgenden Jahren drei weitere Befragungen von SchülerInnen in West- und Ost-Berlin durchgeführt. In jüngerer Zeit sind die Ergebnisse einer Umfrage von BUCHER in der Schweiz sowie die Ergebnisse des Instituts für Psychologie der Universität Jena veröffentlicht worden.¹⁵ Außerdem haben größere Jugendstudien wie die „Schülerstudie ‘90“¹⁶ und die Shell-Studie, „Jugend ‘92“ sowie die Studie zur Jugendreligion von BARZ¹⁷ Fragen zum ‘Jugendokkultismus’ aufgenommen. Außer Fragebogenerhebungen

¹⁴ VERBEEK (1990) befragte 1988 und 1990 mit einem Fragebogen SchülerInnen und Angehörige von Jugendgruppen im Köln-Siegburger Raum. Da die Untersuchung nicht als repräsentativ angesehen werden kann, kann sie nur am Rande erwähnt werden. Dennoch liegen – entgegen der dramatisierenden und besorgten Interpretation VERBEEKs – seine Angaben ungefähr in dem Trend, den ich auch in den anderen, repräsentativeren Untersuchungen erkennen kann: 2,3% der Jugendlichen praktiziert regelmäßig, d.h. etwa wöchentlich, 14% haben bereits Okkultpraktiken ausgeübt oder tun es unregelmäßig.

¹⁵ Leider erst nach Drucklegung dieses Buches erschien der „Abschlußbericht zum Forschungsprojekt: Affinität zu Okkultismus und Sekten“ des Instituts für Psychologie, Klinische Psychologie/Intervention und Klinische Psychologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena (Projektleiter: Eckehart R. STRAUBE). Da dies die aktuellste größere Untersuchung in den neuen Bundesländern ist (befragt wurden 1367 SchülerInnen in Thüringen im Alter von 13 bis 19 Jahren), hätte sie eine den anderen Untersuchungen entsprechende Thematisierung verdient. Die m.E. herausragendsten Ergebnisse sind (a) die bleibend erheblich geringere aktive Beteiligung an Okkultpraktiken in den neuen Ländern (siehe dazu S.24, Fußn. 22) und (b) die Auswertungsergebnisse zum Zusammenhang zwischen schizotypischen Erfahrungen und paranormalen Überzeugungen. Da mit einem an MISCHOs Rheinland-Pfalz-Untersuchung angelehnten Fragebogen gearbeitet wurde, wäre auch in diesem Punkt ein Ost-West-Vergleich spannend.

¹⁶ Vgl. BEHNKEN et.al.1991. Bemerkenswert finde ich in dieser Befragung von ca. 2600 SchülerInnen in Ost und West vor allem den Hinweis, daß 14% der SchülerInnen der ehemaligen DDR und 10% der SchülerInnen der alten Bundesländer Sympathie für okkulte Gruppen angeben. Ansonsten bemüht sich diese Studie vor allem um ein umfangreiches Porträt der Jugend von 1990 im Prozeß der Vereinigung.

¹⁷ Vgl. BARZ 1992a;1992b. Wegen ihrer methodologischen Probleme verzichte ich darauf, diese Studie im Rahmen der empirischen Untersuchungen zu diskutieren. Zur Kritik an BARZs Studien vgl. vor allem FEIGE (1992) und SCHÖLL (1994). Die ausführlichen Interviews mit einem kleinen Sample wurden in einem eher undurchsichtigen Explorationsverfahren ausgewertet. BARZs Analyse geht subsumptionslogisch vor und folgt einer „Logik des Auszählens von Merkmalen“ (SCHÖLL 1994:119); dadurch verliert sie den lebensgeschichtlichen Kontext der Interviews. Jedenfalls wurden die Interviews nicht nach qualitativer Methode ausgewertet; eine solche Interpretation führt SCHÖLL (1994) exemplarisch vor. BARZs Vorschlag zur Klassifizierung der Jugendreligiosität, in dem auch eine ‘okkultismusnahe’ Gruppe berücksichtigt wird, diskutiere ich in Kap. 4.

liegen inzwischen Untersuchungen mit Hilfe von Interviews vor: MÜLLERs (1989b) Studie zum 'Satanisten' T. gehört dazu, aber auch MISCHOs (1989b; 1991b) Studie im Rahmen seiner Rheinland-Pfalz-Untersuchung. Die bislang umfangreichste Interviewstudie stammt von HELSPER (1992; 1993).

Auf STENGERs (1991) Erhebung unter 211 SchülerInnen einer Berliner Oberschule verweise ich vorweg besonders, denn sie ist im Sommer 1988, also kurz nach der ReligionslehrerInnen-Befragung im Bistum Trier und vor den großen Untersuchungen, die ich unten diskutiere, eine der ersten Direktbefragungen von SchülerInnen zum Thema Okkultismus.¹⁸ In STENGERs kleiner Studie, die freilich keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben konnte und kann, zeichnet sich ein Trend ab, der nach der mühevollen empirischen Arbeit und kritischen Diskussion bestätigt werden kann:

„20% der Schüler (hatten) sich am Kartenlegen, 14% am 'Gläserücken' und 10% beim Pendeln beteiligt ... Die eigene Beteiligung an anderen im Fragebogen genannten Praktiken wurde vergleichsweise selten angegeben: 'Befragung Toter' 8%, 'Tischerücken' 7%, 'Befragung Jenseitiger' 4%, 'Automatisches Schreiben' 2%, 'Schwarze Messen' 0,5%. Durchweg ist der Anteil okkult Erfahrener unter den weiblichen Jugendlichen höher als unter den männlichen (16:5 beim Pendeln, 21:7 beim Gläserücken, 26:15 beim Kartenlegen).“ (ebd.:137)

STENGER (ebd.) weist nicht nur auf die Unklarheit von Begriffen wie 'Kartenlegen' hin, sondern fragt auch kritisch, was in diesem Zusammenhang 'Teilnahme' bedeuten mag: Wie lange und intensiv wurde praktiziert? Spätere Untersuchungen haben diesen Faktor leider nicht ausreichend berücksichtigt. Wenn die Mehrheit der Praktizierenden nach einigen Monaten die Lust an Geisterbeschwörungen verliert und damit aufhört, wie auch van DIJK (1988) vermutet, dann ist von erheblichen Unterschieden innerhalb der Gruppe der Praktizierenden auszugehen:

„Wenn man hypothetisch von 10%-20% Jugendlicher ausginge, die über 'Erfahrungen' verfügen, käme man nach dem Erfahrungswert van Dijks auf einen 'harten Kern' von 2,5%-5% Jugendlicher, die sich dauerhafter esoterisch engagieren. Allerdings dürften sich hier beträchtliche Zuwachsraten ergeben, wenn die 'Produktionsspirale' des 'Jugendokkultismus' in der angedeuteten Weise 'weiterläuft'.“ (STENGER 1991:139)

¹⁸ Wäre sie nicht so spät veröffentlicht worden und hätte sie seinerzeit den entsprechenden Bekanntheitsgrad erreicht, wäre die Diskussion in der wissenschaftlichen und pädagogischen Öffentlichkeit möglicherweise weniger dramatisch verlaufen.

1.1.1 „... ob dies überhaupt ein Problem ist“ – Die Studie MÜLLERS

Mit seiner Umfrage unter 4776 bayrischen SchülerInnen im Februar 1989 wollte MÜLLER die These überprüfen, ob der ‘Jugendokkultismus’ „überhaupt ein ‘Problem’ sei“. Er wollte sich dabei auf die „quantitative Dimension“ im Sinne einer „soziologischen Konturierung des Themas“ beschränken und eben nicht der „Faszination ‘psychologischer’ oder ‘religiöser’ Begründungen für das okkulte und spiritistische Interesse der Jugendlichen nachgehen“ (MÜLLER 1989a:17). Bei dieser quantitativ-soziologischen Konturierung stehen die Dimensionen ‘Glauben’ (im Sinne von Meinung/Einstellung), ‘Wissen’ (Kognition) und ‘Erfahrung’ (Verhalten) sowie deren Beziehungen untereinander im Zentrum des Interesses. Allerdings legt MÜLLER von vornherein offen, daß er vor der Untersuchung weder eigene Hypothesen formuliert noch eigene Fragen entwickelt hat. Vielmehr hat er einen Fragenkatalog von Wolfgang HUND (vgl. MÜLLER 1989b:43ff) übernommen. Mit den erhobenen Daten stellt MÜLLER allerdings aufwendige statistische Analysen und Berechnungen an, um den Dimensionen des ‘Wissens’, des ‘Glaubens’, der ‘Neugier’ und der ‘Erfahrung’ auf den Grund zu gehen, und vor allem wollte er die mögliche Bedeutung der Schulart für diese Dimensionen dokumentieren.

Zur Anzahl der okkultpraktizierenden Jugendlichen. Die Anzahl der okkult-erfahrenen Jugendlichen interessiert MÜLLER nicht vorrangig, deshalb erarbeitet er dazu keine klare Statistik. Er berichtet allerdings (1989a:47), daß bei seiner Umfrage „knapp die Hälfte“ der Jungen und etwa zwei Drittel der Mädchenangaben, bereits Erfahrungen mit okkulten oder Beratungs- und Deutepraktiken gemacht zu haben:

„Selbst bei dieser weiten Definition von Erfahrung geben nur knapp die Hälfte der männlichen Befragten an, sich schon mit okkulten Praktiken befaßt zu haben, wohingegen es bei den Mädchen 75,3% bei den Gymnasiastinnen und 63,2% bei den Schülerinnen anderer Schularten sind.“ (MÜLLER 1989a:46f)

MÜLLER hält dieses Ergebnis nicht für überraschend hoch, sondern im Gegenteil für unspektakulär. Bei einem derart breiten Spektrum von ‘Okkultpraktiken’, bei dem ‘Astrologie’ und ‘Kartenlegen’, aber auch ‘Telepathie’, ‘Wunderheilung’ und sogar ‘Ufos’ gefragt sind, und einer sehr weit gefaßten Auffassung von ‘Erfahrung’ sind solch hohe Beteiligungszahlen weder verwunderlich noch alarmierend. Man muß jedoch auch von Mehrfachnennungen ausgehen. Wenn man sich an die Einzelnennungen hält, erscheint ein Wert für die Beteiligung an okkulten Praktiken von etwas mehr als einem Drittel bei den Mädchen und einem Viertel bei den Jungen wahrscheinlich.

Zur Altersverteilung. Auch die Altersverteilung spielt in MÜLLERs Untersuchung nur eine untergeordnete Rolle. Aus seiner Gliederung der Okkult-‘Erfahrung’ nach Klassenstufen ergibt sich jedoch bei jeder erhobenen Okkultpraktik übereinstimmend eine ansteigende Kurve bis zur Klasse 10, d.h. die Erfahrungen mit Okkultpraktiken erreichen bei einem Alter von etwa 16 Jahren einen Höhepunkt. Danach, in den Klassenstufen 11 bis 13, fällt die Kurve wieder steil nach unten. Bei der überwiegenden Anzahl der Okkultpraktiken entspricht das Niveau in der Klasse 13 etwa dem der Klassen 5 und 6.

Zur Verteilung nach Geschlecht. Aus MÜLLERs Umfrage ergibt sich, daß mehr als zweimal soviel Mädchen wie Jungen an Okkultpraktiken teilgenommen hatten (MÜLLER 1989a:132). Insgesamt sind die Mädchen neugieriger, auf Okkultpraktiken (ebd.:42). Ein geschlechtsspezifischer Unterschied zeigt sich vor allem beim 'Gläserücken', 'Pendeln' und 'Kartenlegen'. Das Interesse am 'Hellsehen', an der 'Telekinese', an der 'Telepathie' und an den 'Geisterfotos' ist bei beiden Geschlechtern etwa gleich.

Zur Verteilung nach Schularart. Auf den Unterschied zwischen GymnasiastInnen und SchülerInnen anderer Schularten im Umgang mit Okkultem legt MÜLLER besonders Gewicht. Das 'Glaubens'potential (besonders hinsichtlich des 'Kartenlegens' und der 'spiritistischen Praktiken') ist seinen Untersuchungen zufolge bei GymnasiastInnen geringer ausgeprägt, sie nehmen vermehrt „scientistische Positionen“ ein und zeichnen sich durch höhere Skepsis und Differenziertheit aus (ebd.:25f, 36). GymnasiastInnen sind weniger neugierig, sich mit dem Okkultismus zu befassen oder gar eigene Erfahrungen zu riskieren, im Gegenteil: Sie lehnen das sogar stärker ab (ebd.:48f). MÜLLER schließt daraus, „daß mit steigender Ausbildung die Differenziertheit zu diesen Erscheinungen und Phänomenen zunimmt und daß das Selbstbild der befragten Gymnasiastinnen eine größere Distanz zu diesen Phänomenen erheischt als das der Schülerinnen der anderen Schulen.“ (ebd.:50)

Motive der Beschäftigung mit dem Okkulten und die 'Gefährdungshypothese'. Das Motiv 'Neugier' steht schon zu Beginn der Untersuchung MÜLLERs im Vordergrund, denn er richtet seine besondere Aufmerksamkeit auf das Neugier-Verhalten der Jugendlichen. In der Auswertung seiner Umfrage teilt er die SchülerInnen daher in vier Gruppen ein: 'enthaltssame Neugierige', 'Erprobungslustige', 'Verweigerer' und 'Anhänger'. MÜLLER gibt das Verhältnis von 'Anhängern' und 'Verweigerern' mit 400 zu 2000 oder gar 75 zu 3000 an (vgl. MÜLLER 1989a:60f). Was das 'Gläserücken' betrifft, stehen bei den GymnasiastInnen 613 'Verweigerern' ganze 14 'Anhänger' gegenüber. Es gibt außerdem 133 'enthaltssame Neugierige' und 186 'Erprobungslustige'. Darin sieht MÜLLER den Beleg für seine These von der fehlenden Stichhaltigkeit der 'Gefährdungshypothese'. Für MÜLLER fällt das Neugieverhalten der Jugendlichen, die er befragte, in die Kategorie 'Erproben der Welt'. Er interpretiert seine Statistik und seine umfangreiche Sammlung von Texten der SchülerInnen so, daß dieses 'Erproben' im Zusammenhang mit der Selbstfindung oder Selbstverwirklichung der Jugendlichen steht. Genaugenommen – und dies könnte die beschworene 'Gefahr' und das Risiko des 'Jugendokkultismus' weiter entdramatisieren – diene dieses 'Erproben' nicht eigentlich dem Interesse der Jugendlichen, sich selbst zu finden, sondern vielmehr dazu, die bereits gefundene eigene Position zu überprüfen:

„Jugendliche scheinen sich bereits aus eigenen Positionen heraus mit okkulten und spiritistischen Dingen zu befassen und nicht so sehr den Umgang damit zu pflegen, um eine Position zu gewinnen. Okkultismus und Spiritismus dienen nicht inhaltlich der Selbstfindung, ihre 'Erprobung' scheint vor allem den okkulten/spiritistischen Praktiken als Beweislast auferlegt zu werden. Es scheint mehr darum zu gehen, Okkultismus und Spiritismus sowie die Beratungs- und Deutepraktiken als Instrumente zu sehen, an denen sich die

Selbstverwirklichung und der Zugang zur Welt prüfen läßt, es gibt sehr wenig Hinweise darauf, daß mit Hilfe von Okkultismus und Spiritismus Antworten gesucht werden, die für die eigene Lebenswelt und die eigene Selbstverwirklichung von Bedeutung sind.“ (ebd.:92)

Damit wendet sich MÜLLER zugleich gegen die vorherrschende „Defizithypothese“, die den ‘Jugendokkultismus’ mit fehlenden oder nicht hinreichenden Sinnangeboten erklären möchte. Er erkennt, daß die Jugendlichen einen Umgang mit dem Okkultismus entwickeln, der ihren Zielen angemessen ist. Sie treffen eine eigene Entscheidung, „ob sie Okkultismus und Spiritismus zu ihrer Selbstverwirklichung/Selbstfindung rechnen wollen oder nicht“ (ebd.:101).

MÜLLERs ‘Neugier’- und ‘Erprobungs’-Hypothese hat sein Forschungsdesign dahingehend geprägt, daß er den Schwerpunkt auf den ‘Glauben’, die ‘Neugier auf Wissen’ und die ‘Neugier auf Erfahrung’ legt. Er behauptet deshalb zentral (und darum im Original fettgedruckt), „daß die Offenheit für Andersartiges, Okkultes, Transzendentes für Jugendliche plausibel zu ihrem Alltagsleben gehört und sie aufgrund der Ablehnung sozial vorgefertigter Lebensentwürfe und Richtungsweisungen auch offen dafür sein müssen“ (ebd.:101). Deshalb sei auch die vielfach beschworene Gefahr der Abhängigkeit, in die Jugendliche in der Ausübung von Okkultpraktiken geraten könnten, zu bestreiten, sie sei zudem bisher empirisch auch gar nicht belegt. Es könne sich herausstellen, „daß die Inhalte der Instrumente hinter ihrer Funktionalität für eine Zielerreichung zurückstehen und sich dann auch wandeln“.

„Mit anderen Worten: die gesellschaftlichen Wandel- oder Sinn-Stiftungsagenturen könnten in der Lage sein, Jugendlichen neue Inhalte zur Lebensorientierung anzubieten, die für sie sinnvollere Instrumente zur Selbstverwirklichung darstellen, als dies derzeit die okkulten Praktiken zu sein scheinen, die eben auch für gewisse Jugendliche psychische und soziale Probleme zur Folge haben können.“ (ebd.:102)

Aber nicht nur die ‘Gefährdung’ in Form einer ‘Abhängigkeit’, sondern die ‘Gefährdungshypothese’ insgesamt hält MÜLLER für widerlegt. Er findet die „Relativierung der Gefahrenprognose“ (ebd.:48) zulässig und meint, „daß die These von der ‘Bedrohung der Jugend’ nicht nur an der empirischen Wirklichkeit vorbeigeht, sondern auch die Gefahr beinhaltet, falsche gesellschaftspolitische Maßnahmen abzuleiten“ (ebd.:101). Dies ist seine These, die er durch seine Analyse der Daten und Texte der bayrischen SchülerInnen belegen wollte.

1.1.2 „Zehn Prozent drohen zu entgleisen“ – Die Rheinland-Pfalz-Untersuchung MISCHOs

In markantem Kontrast zu MÜLLERs Forschungsinteresse steht die Arbeit des Psychologischen Instituts der Freiburger Universität. Während die Pilotstudien unter MISCHOs Leitung die Besorgnis der BeraterInnen und LehrerInnen bestätigten, hatte die Umfrage unter 1754 SchülerInnen in Rheinland-Pfalz im Frühjahr 1989 vor allem die Aufgabe, die Motive

der Jugendlichen, sich Okkultpraktiken zuzuwenden, zu erhellen und tiefere Einblicke in die psychische Situation der okkultgefährdeten Jugendlichen zu gewinnen. Deshalb wurde für die Umfrage in Rheinland-Pfalz der Fragebogen so konstruiert, daß eine Einteilung der Jugendlichen in drei voneinander signifikant unterschiedene Gruppen möglich werden sollte:

- Jugendliche, die im Gefolge von Okkultpraktiken Angst, Auffälligkeiten oder Störungen zeigten.
- Jugendliche, die an Okkultpraktiken teilgenommen haben, aber keine besonderen Auffälligkeiten zeigten.
- Jugendliche, die Okkultpraktiken meiden, obwohl in ihrem Umfeld praktiziert wird.

Umfangreiche statistische Berechnungen waren nötig, um die Signifikanzen der einzelnen Items und Konstrukte zu dokumentieren. Die quantitative Analyse war jedoch nicht das einzige methodische Instrument; vielmehr wurden aus dem Sample aufgrund der signalisierten Bereitschaft 80 SchülerInnen ausgewählt, mit denen Interviews geführt wurden, um das Profil der drei Gruppen besser zu verstehen.

MISCHO (1991b:106) findet mit seiner Umfrage in Rheinland-Pfalz heraus, daß etwa ein Drittel der SchülerInnen (32,1%) an Okkultpraktiken teilnimmt oder bereits teilgenommen hat. Davon unterscheidet er 10,3% 'Praktizierende mit der Gefahr psychischer Auffälligkeit und oder Störung' und 21,8% nicht gefährdete 'Praktizierende'. Mit diesem Ergebnis sind die alarmierenden Zahlen der beiden früheren indirekten Pilotstudien entschärft und dank der direkten Befragung nach unten korrigiert worden. Und doch erscheint diese Zahl sogar noch weniger dramatisch, wenn man die Kategorien „einmaliges“ (54,1%) und „seltenes“ (33,5%) Praktizieren berücksichtigt.¹⁹ Die Anzahl der 'Okkultpraktizierenden', d.h. der gegenwärtig regelmäßiger mit Okkultpraktiken befaßten Jugendlichen, wird dann – um fast 90% geringer – kaum über 5% liegen.

Zur Verteilung nach Geschlecht. Die Auswertung der Gesamtstichprobe ergibt, daß der Anteil der Mädchen bei den Okkultpraktizierenden nahezu doppelt so groß ist wie der Anteil der Jungen. Doch die Untersuchung ermöglicht auch einen tieferen Einblick in die 'Okkultismusgefahr', denn auch die psychische Gefährdung durch Okkultpraktiken scheint nämlich geschlechtsspezifisch verteilt zu sein: Der Anteil der Mädchen in der Gruppe der 'gefährdeten' Praktizierenden ist nach MISCHOs Untersuchung mit 72,9% fast dreimal so groß wie der Anteil der Jungen (27,1%), während bei den praktizierenden Nicht-'Gefährdeten' die Verteilung nach Geschlecht gleich ist. MISCHO (1990:36) schließt daraus, daß „die Gefahr, dabei psychisch auffällig zu werden oder Störungen davonzutragen, ... bei Mädchen ausgeprägter als bei Buben“ ist. Außerdem ergibt der Vergleich zwischen diesen Jungen und Mädchen einen signifikanten Unterschied hinsichtlich des motivationalen Kontextes: Bei Jungen sei die zu Okkultpraktiken treibende Kraft eher die „Suche nach außergewöhnlichen Erfahrungen“, bei Mädchen dagegen so etwas wie die „Nullbock-Mentalität“ (ebd.:101).

¹⁹ Siehe Abb. 1, S. 37, für MISCHOs Grafik.

Zur Verteilung nach Schulart. Je höher der Bildungsstand (Gymnasium), desto kritischer ist auch der Umgang mit dem Okkulten. In der Gruppe der Okkultismusresistenten haben die GymnasiastInnen mit 50,3% den größten Anteil (gegenüber 29,2% Real- und Berufs- und 20,5% HauptschülerInnen), während in der Gruppe der 'Gefährdeten' die GymnasiastInnen mit 29,6% den kleinsten Anteil stellen – gegenüber 33,5% Real- und Berufs- und 36,9% HauptschülerInnen.

Zur Altersverteilung. Bei der Auswertung der Fragebögen konnte die Hypothese empirisch nicht bestätigt werden, „daß mit zunehmendem Alter die Ich-Struktur stärker gefestigt“ werde und infolgedessen „die Zurückhaltung gegenüber Okkultpraktiken stärker“ und dementsprechend die Gefährdung geringer sei (ebd.:39).

Zur Rangfolge der verschiedenen Okkultpraktiken. 'Gläserücken', 'automatisches Schreiben', 'Pendeln' standen bereits nach Einschätzung von LehrerInnen und BeraterInnen in der Interessenskala der jugendlichen Okkultpraktizierenden obenan. Ergebnisse aus der Umfrage in Rheinland-Pfalz bestätigen, daß bei etwa 90% der Okkultpraktizierenden psychische Automatismen hoch im Kurs stehen: „Von allen Praktiken werden am häufigsten Geisterbeschwörungen mit Gläserücken, Pendeln oder automatischem Schreiben ausgeübt“ (ebd.:50). Die einfache Auflistung der Praktiken wurde dabei bereits im Fragebogen in Gruppen zusammengefaßt, die das Ziel der Praktiken stärker berücksichtigen. Das vorgegebene Antwortschema dazu lautete:

- „Ich war dabei, als
- Geister beschworen wurden,
- Verstorbene ... gerufen,
- magische Beschwörungen ausgeführt wurden“.

Nach den Beratungs- und Deutepraktiken wurde nicht gefragt, so daß wir zum 'Kartenlegen' und zur 'Astrologie' keine Daten aus Rheinland-Pfalz haben.

Zu den Motiven der Jugendlichen. Mit großem Abstand standen die 'Neugier motive' bereits in der Einschätzung der ReligionslehrerInnen an erster Stelle. Die Umfrage in Rheinland-Pfalz legt ähnliche Schlüsse nahe: (a) die Gruppe der „nur kurzfristig und mehr aus Langeweile und erwartetem Lustgewinn“ praktizierenden Jugendlichen (Gruppe 2) umfaßt mit 22% – gegenüber 10,3% in der Gruppe der 'Okkultgefährdeten' (Gruppe 1) – mehr als zwei Drittel der okkultpraktizierenden Jugendlichen; (b) die Gesamtgruppe der Okkultpraktizierenden unterscheidet sich von den Nichtpraktizierenden durch signifikant höhere Empfänglichkeit für Langeweile und die stärkere Suche nach neuen Reizen (ebd.:77).

Zur religiösen Motivlage. MISCHO hat im Rahmen seiner Studie auch eine Frage untersucht, die besonders TheologInnen interessieren dürfte: Wie wirken sich 'traditionelle' und 'alternative' Glaubensüberzeugungen auf die Neigung zum Okkultismus aus? Die Ausgangshypothese, „je stärker der Grad der Einbindung in ein traditionelles religiöses Glaubensverständnis, umso geringer der Ansporn, Okkultpraktiken auszuüben und vor allem

dadurch Gefährdungen zu erfahren“ (ebd.:16, 72), wurde zunächst in der Interviewstichprobe nicht bestätigt und in der Auswertung der Gesamterhebung widerlegt (ebd.:72): „Genau das Gegenteil unserer Annahme bei der Konstruktion des Fragebogens stellte sich heraus: Die am stärksten an traditionellen religiösen Glaubensüberzeugungen orientierten Jugendlichen befinden sich in der gefährdeten Gruppe 1, wohingegen mit der Abnahme dieser Überzeugung der Gefährdungsgrad bis hin zur Immunisierung schwindet“. Diese Fehlprognose wird verständlicher, wenn man betrachtet, mit welchen Fragen ‘traditionelle Religiosität’ erfaßt werden sollte:

- „Ich glaube, daß die menschliche Seele über den Tod hinaus weiterlebt bis zum Tag des jüngsten Gerichts.“
- „Ich glaube, den Teufel gibt es wirklich.“
- „Ich glaube, daß es Himmel und Hölle gibt“. (ebd.:Anhang 4)

Da diese Items, mit denen man die ‘traditionelle Religiosität’ zu messen beabsichtigte, eine magisch-spiritistische Orientierung nicht aus- sondern einschließen, muß man sich nicht wundern, wenn Okkultfaszinierte sich in der so umrissenen ‘traditionellen’ Religiosität wiederfinden. Im Abschlußbericht der Interviewstudie vermutet MISCHO (1989b, I:15) dann immerhin, daß „Gruppe 1 nicht etwa aus religiösen Überzeugungen traditionellen Glaubensauffassungen zustimmt, sondern infolge einer prinzipiell höheren Leichtgläubigkeit, die ihren Ursprung in okkulten Belief-Systemen hat“. Für die Gesamtstichprobe berichtet MISCHO (1990:73f) darüber hinaus von signifikanten Korrelationen zwischen seinen Konstrukten ‘magisches Denken’ und ‘traditionelle Religiosität’. Diese für MISCHO sehr überraschenden Resultate seiner empirischen Studie geben Anlaß für zwei Fragen, die eine theologische und religionswissenschaftliche Reflexion zu vertiefen hat²⁰: (a) Inwiefern läßt die empirische Untersuchung der Religiosität magische Anteile erkennen und warum? (b) Warum ist die in der kirchlichen Apologetik und in der Wissenschaft, auch der theologischen, behauptete Magie- und Okkultfeindschaft der Religion auf der Ebene der Religiosität und der Okkultfaszination heutiger Jugendlicher nicht nachweisbar?

Zu den psychischen Folgen. Damit kommen wir zum zentralen Anliegen der Freiburger Untersuchungen: die Erhellung der Frage, wie ‘psychische Auffälligkeit’ oder ‘psychische Gefährdung’ mit den Okkultpraktiken zusammenhängt. Wie groß ist die Zahl der ‘Gefährdeten’? Bereits die Pilotstudien hatten alarmierende Zahlen an die Öffentlichkeit gebracht: 23,9% der LehrerInnen und 37,3% der BeraterInnen berichteten, daß bei den Jugendlichen, die ihnen bekannt seien, psychische Auffälligkeiten und Störungen als Folge von ‘Okkultpraktiken’ aufgetreten seien (MISCHO 1988a:21; BAUER et.al.1988:39). Durch die Umfrage in Rheinland-Pfalz, die ergeben hat, daß „etwa 10% Gefahr laufen zu ‘entgleisen““ (MISCHO 1991a:191; vgl. 1991b:132), sieht MISCHO (1990:100f) die Einschätzung der LehrerInnen und BeraterInnen bestätigt, denn die 10,3% der ‘okkult-gefährdeten’ Jugendlichen stellen ein knappes Drittel der okkultpraktizierenden Jugendlichen insgesamt (32,1%). Sowohl die Einschätzung der BeraterInnen und LehrerInnen, als auch MISCHOs Ergebnis, daß 10% der Jugendlichen durch Okkultpraktiken „zu entgleisen drohen“, muß

²⁰ Siehe dazu S.43 ff und 295 f.

jedoch mit einem Fragezeichen versehen werden. Dies gilt ebenso für MISCHOs dramatisierende Interpretation:

(1) So ist problematisch, daß die Zuordnung zur Gruppe der 'Gefährdeten' („okkultpraktizierende Schüler, bei denen die Gefahr einer psychischen Störung besteht“) erfolgte, weil diese SchülerInnen die Frage bejahten, ob ihnen die Okkultpraktiken Angst gemacht haben (MISCHO 1990:7; 1991b:45; 95). Dieser Versuch der Operationalisierung von 'psychischer Störung' oder 'psychischer Fehlverarbeitung' durch eine einzige Frage nach der Angst erscheint auch aufgrund der Begründung kaum überzeugend, die MISCHO (1991b:95) gegeben hat, nämlich daß Angst „nach der Erfahrung der klinischen Psychologie das Kernstück neurotischer Fehlverarbeitung“ sei. Ich halte MISCHOs Schlüsse für eine Überinterpretation, denn man müßte schon ein sehr breites Spektrum von Gründen berücksichtigen, wenn man der Frage nachgeht, warum SchülerInnen ein- oder mehrmaliges Okkultpraktizieren erschreckt. Gegen meinen Einwand spricht nur, daß die Ergebnisse zum Konstrukt 'Neurotizismus' (bestehend aus sieben Fragen, ausgewählt aus dem 'Freiburger Persönlichkeitsinventar') die Gruppe der 'Gefährdeten' von der der Nicht-Gefährdeten hochsignifikant unterscheiden (MISCHO 1990:68f;76; 1991b:121ff) und sich somit die Einteilung in Gruppen aufgrund der 'Angst'-Frage bestätigen läßt. Doch ...

(2) damit ist der Anteil von 10,3% in keiner Weise bewiesen. Denn wenn man berücksichtigt, daß möglicherweise auch von denen, die der Gruppe der 'gefährdeten' Jugendlichen zugeordnet wurden, über die Hälfte nach einmaligem Praktizieren nichts mehr davon wissen wollte und damit aufgehört hat, um MISCHOs (1991b:115) eigenen Angaben zu folgen, sind zumindest der Hälfte der 'Gefährdeten' wohl gute Prognosen auszustellen. Dies wirft die Frage auf, ob die These von der psychischen Gefährdung durch Okkultpraktiken in diesem Ausmaß zutrifft und ob nicht vielmehr die andere These ebenso berechtigt ist, nach der psychische Folgen nach Okkultpraktiken eher einer ohnehin bestehenden psychischen Labilität oder Gefährdung zuzuschreiben sind. Daß eine Entscheidung dieser Frage aufgrund der Untersuchungsergebnisse eigentlich nicht möglich ist, haben MISCHO (1990:82;1991b:123f) und auch BAUER (1992:463) explizit eingeräumt.

Von welchen Okkultpraktiken geht nun eigentlich Gefahr aus? MISCHOs Umfrage bei den LehrerInnen und BeraterInnen hatte ergeben: Während sich für die Deute- und Beratungspraktiken kaum psychische Folgen feststellen lassen, sind die psychomotorischen Automatismen als gefährlich einzuschätzen (BAUER et.al. 1988:41; MISCHO 1988a:21f; 1989a:73). 'Angstsyndrome', 'Abhängigkeitssyndrome' bis hin zur 'mediumistischen Psychose' werden von MISCHO (1988b:87; 1989a:72-76) als Gefährdungshorizont aufgezeigt. Etwas einschränkender faßt er zusammen:

„Psychomotorische Automatismen, wie Glasrücken oder automatisches Schreiben ... bergen die Gefahr eines unkontrollierten Umganges mit Tiefenschichten der menschlichen Person in sich, sind sehr häufig spiritistisch drapiert. Da diese 'Botschaften' als persönlichkeitsfremd und nicht ichzugehörig empfunden werden, gleichzeitig die Tendenz zur Personifikation aufweisen, werden sie 'Geistern' zugeschrieben. Gerade Jugendliche, die sich auf einer Identitätssuche befinden, geraten angesichts der Angst und Lust erzeugenden Pro-

zedur und der zutage geförderten 'Informationen' leicht in ein Abhängigkeitsverhältnis: Das exzessive Ausagieren führt zur Einbeziehung immer weiterer Lebensbereiche und geht einher mit dem Rückzug aus der sozialen Realität. Die Folgen sind vorerst Schul-, Lern- und Konzentrationsschwierigkeiten.“ (MISCHO 1991b:40f)

Läßt sich als Ergebnis der Freiburger Untersuchungen ein klares Profil der durch Okkultpraktiken 'Gefährdeten' erkennen? Um die möglichen Unterschiede zwischen 'Okkultgefährdeten' und 'Nicht-Okkultgefährdeten' klar zu erheben, wurden ja eigens die Gruppen 1 und 2 differenziert, Differenzierungsmerkmale getestet und Interviews mit 80 SchülerInnen geführt. Bei den Analysen der Interviews waren jedoch weniger die einzelnen Jugendlichen und die lebensgeschichtliche Verankerung ihrer Haltung zum Okkultismus im Blick. Vielmehr sollten sie dazu beitragen, das Profil der drei Gruppen besser zu verstehen. Methodisch wurden darum die Interviews nicht nur gruppenspezifisch, sondern außerdem danach ausgewählt, „ob sie am besten geeignet sind, für die jeweilige Gruppe typische Muster zu repräsentieren“ (MISCHO 1989b II:2). Und schließlich wurde innerhalb der Interviews nach dem Kriterium der fallspezifisch besonderen Relevanz entschieden. (ebd.:3)

Der Abschlußbericht (ebd. III:66) hebt zwar die einzigartigen Chancen einer Interview-Untersuchung hervor und stellt fest, daß im Gegensatz zur Fragebogenerhebung und -auswertung, die nur „einige Aspekte formal erfaßt“ habe, „die individuellen Erlebnisse bei okkulten Handlungen und die Reaktionen darauf ... inhaltlich nur verantwortungsbewußt in den Interviews mit entsprechend abgestimmten Frage-Antwortsequenzen exploriert werden“ konnte. Der fehlenden stärkeren Strukturierung der Interviews sei jedoch zuzuschreiben, daß die Auswertung „nur Trends unserer Stichprobe wiedergeben kann“ (ebd.:67). Die Zusammenfassung dieser Trends enthält allerdings wenig Alarmierendes über die angenommene psychische Gefährdung: Von 'Betroffenheit und rationalen Abwehrversuchen' ist die Rede oder von 'verstärkter Neugier'. Nicht weiter belegt wird folgende Behauptung: „Mit den unterschiedlichen Fragestellungen und den Antworten werden mitunter brisante Inhalte des persönlichen Unbewußten einzelner Teilnehmer oder aber der Gruppe (Wünsche, Hoffnungen, Ängste) mobilisiert“ (ebd.:73). Die „emotionale Verunsicherung“ oder Erschütterung, das 'Durcheinandergebrachtwerden' der Okkultpraktizierenden wird schon eher plausibel gemacht: „17 Befragte der Gruppe 1 gaben im Interview an, unter Angst gelitten zu haben, hingegen nur 3 Interviewte der Gruppe 2. Schlaflosigkeit akzentuierten 8 Befragte der Gruppe 1, wohingegen nur 1 Person der Gruppe 2 eine derartige Angabe machte. Grübeln und schreckhaft geworden aufgrund der gemachten Erfahrungen gaben 6 Befragte der Gruppe 1 an, hingegen keine der Gruppe 2. In fünf Fällen der Gruppe 1 wurde angegeben, aus diesen Erfahrungen Alpträume gehabt zu haben, wohingegen bei der Gruppe 2 keine derartige Erfahrung festgestellt wurde“ (ebd.:77).

Im Gegensatz zu MISCHO glaube ich, daß die Ergebnisse seiner Interviewstudie sogar zur Entwarnung beitragen müßten, wenn es um die psychische Gefährdung durch den 'Jugendokkultismus' geht. Der Indikator 'Angst' muß mehr differenziert werden, die psychische Gefährdung durch Okkultpraktiken wird mit Begriffen wie 'unter Angst leiden', 'Schlaflosigkeit', 'Grübeln', 'Schreckhaftwerden' und 'Alpträume' nicht hinreichend plausibel gemacht. MISCHO scheint sogar selbst einer anderen Erklärung für die 'psychische Entglei-

sung' den Vorzug zu geben, wenn er zusammenfaßt: „Angehörige der Gruppe 1 zeigen eine stärkere emotionale Reaktionsbereitschaft, verfügen über kein adäquates Verarbeitungspotential und sind überwiegend nicht in der Lage, das Erlebte in ihre bisherigen Erfahrungen zu integrieren“ (ebd.:78).

Dennoch sind mit MISCHO (1991b:171f) die Vorzüge einer Untersuchung mit Interviews zu konstatieren: Sie ermöglichen, wenn auch weniger repräsentativ, Einblick in die Motivationen, Handlungsspielräume und Interpretationsmuster der Jugendlichen. Auch die von MISCHO (1991b) vorgestellten Interviews zeigen, welches Potential an lebensgeschichtlichem, auch psychoanalytischem Material in den Interviews zutage treten kann. Als Beispiel sei auf das Interview mit Sonja, einer 13jährigen Hauptschülerin hingewiesen (ebd.:57-66), besonders auf ihre Erzählung über ihre Angstträume. Eine qualitative Analyse hätte hier aus einem reichen Fundus schöpfen können.

1.1.3 „Etlichen erwachsen daraus mehr oder weniger ausgeprägte psychische Probleme“ – Die Untersuchung BÄRs

Nicht allein aufgrund der zeitlichen Nähe Ihrer Befragung, sondern besonders aufgrund der ähnlichen Thematik schließt sich Jorinde BÄRs Untersuchung hier nahezu lückenlos an. BÄR hat 1993 ihre medizinische Dissertation über den „Zusammenhang zwischen Neigung zu Magie/Okkultismus und schizotypischen Persönlichkeitszügen/psychischen Problemen bei Schülern“ vorgelegt. Darin werden die Ergebnisse einer Fragebogenerhebung unter 497 SchülerInnen im Alter von 15 bis 19 Jahren präsentiert, die im Sommer 1989 an Tübinger Schulen durchgeführt worden war. Der Fragebogen setzte sich aus fünf Schizotypie-Fragegruppen, die im wesentlichen aus anderen Fragebögen übernommen wurden, und aus sechs Okkultismus-Fragegruppen zusammen, die zuvor in Zusammenarbeit mit SchülerInnen erarbeitet wurden. Außerdem enthielt er u.a. Fragen zu Religiosität, Suizid, familiären Problemen und Schulstreß.

Ergebnisse zum Okkultismus. Der Bekanntheitsgrad von Okkultpraktiken bei Tübinger SchülerInnen liegt nach BÄRs Studie bei 75%; die Anzahl der SchülerInnen, die angeben, schon einmal an einer spiritistischen Sitzung teilgenommen zu haben, liegt bei 12%, und 33% sind an Okkultismus/Spiritismus interessiert. Auch BÄR (1993:61) berichtet, daß die Beschäftigung mit okkulten Praktiken „bei etlichen SchülerInnen“ Angst ausgelöst habe: „In der vorliegenden Studie hätten 34% der befragten Schüler Angst, wenn andere sie mit Zauberformeln beeinflussen wollten, und 21% tragen eine Art Talisman als Schutz“.

Ergebnisse zur Schizotypie. „Viele Schüler beschäftigen sich mit okkulten Ideen oder Praktiken und etlichen erwachsen daraus mehr oder weniger ausgeprägte psychische Probleme.“ Mit diesem Satz, der künftig wohl noch vielfach zitiert werden dürfte, stützt sich BÄR (1993:66) auf BENDERS (1958) Auffassung „über psychotische oder psychoseähnliche Zustände im Zusammenhang von Okkultpraktiken“ und behauptet, daß okkulte Praktiken „das Auftreten von psychischen Störungen“ begünstigten oder erst ermöglichten. Daß hier ein Zusammenhang besteht, dafür beruft sie sich außerdem auf MISCHO (1991b),

aus dessen Studien sich „ein deutlicher unmittelbarer Zusammenhang zwischen spiritistischen Sitzungen bzw. Satanskulten und psychischen Störungen oder Auffälligkeiten“ ergeben habe:

„Die Haupthypothese dieser Arbeit besagt daher, daß die Faszination von Okkultpraktiken und die Neigung zu okkult-magischem Denken mit einer überdurchschnittlich starken Ausprägung schizotypischer Persönlichkeitszüge einhergeht. Diese Hypothese konnte im wesentlichen bestätigt werden, denn es zeigten sich hochsignifikante Korrelationen vor allem zwischen den Okkult-Fragebereichen zum Glauben an magische Kräfte, an Psi-Phänomene, an natürliche Magie und zum Okkultismus-Interesse und den Schizotypie-Bereichen zur schizoiden Persönlichkeit, zur magischen Ideation und zu Wahrnehmungsverzerrungen.“ (BÄR 1993:66f)

Da also bei ‘okkultgläubigen’ SchülerInnen „die schizotypischen Persönlichkeitszüge stärker ausgeprägt“ seien, so BÄR weiter, „sind sie möglicherweise stärker gefährdet, durch den Umgang mit Okkultpraktiken schizotypische Persönlichkeitszüge oder mediumistische Psychosen zu entwickeln“. Vorsichtig einschränkend fügt sie jedoch hinzu, daß man nach ihren Ergebnissen nicht entscheiden könne, „ob die Okkult-Gläubigkeit zur Entwicklung schizotypischer Persönlichkeitszüge führt, oder ob diese als Voraussetzung für das Interesse am Okkulten bereits vorhanden sind“. Die Gruppe der Schizotypie-Gefährdeten schätzt BÄR, ähnlich wie MISCHO, aber ungenauer, auf 5% bis 15% der Jugendlichen. Dafür beruft sie sich auf folgende Ergebnisse ihrer Studie: „16% der Schüler gaben an, seltsame Dinge zu hören, wenn sie alleine sind; 5% führen manchmal Rituale gegen böse Einflüsse durch; 6 % haben schon die Anwesenheit des Teufels gespürt; 16% glauben an die Kraft von Verfluchungen und 12% haben Angst vor magischen Drohungen in Kettenbriefen“.

Zum Faktor Religiosität hat BÄR, ähnlich wie bereits MISCHO, eine Widerlegung der Hypothese dokumentiert, „daß die Akzeptanz okkultur Glaubenssysteme umso geringer ist, je stärker die Einbindung in die traditionelle Religiosität ist“. In ihrer Studie „korreliert der Fragebereich zur traditionellen Religiosität und die Antwort ‘ich bete oft’ signifikant mit den Okkultfragen zum Glauben an magische Kräfte und an natürliche Magie mit dem Okkult-Totalscore und den Schizotypie-Fragen zur magischen Ideation“. Außer der Vermutung, daß sich seit der Zeit, in der diese Hypothese aufgestellt wurde (BÖTTINGER 1976), ein Wandel vollzogen haben könnte, führt BÄR zur Begründung auch an, daß „(d)ie Grenze zwischen Religion und magisch-mystischem Glauben ... nicht scharf abgrenzbar“ sei und sich trotz Entmythologisierung und dem Kampf gegen den Aberglauben auch in traditioneller Religiosität Magisches erhalten habe.

Kritik. Nicht so sehr die Hauptthese BÄRs von der überdurchschnittlichen Ausprägung schizotypischer Persönlichkeitszüge bei okkultfaszinierten Jugendlichen und ihre Bestätigung durch die hochsignifikanten Korrelationen zwischen Okkult-Fragen und Schizotypie-Fragen ist problematisch – jedenfalls im Rahmen des medizinisch-psychiatrischen ‘Sprachspiels’, auf das ich mich zunächst einlassen möchte; problematisch sind vielmehr vor allem die damit vermeintlich abgesicherten Folgerungen:

(1) Formulierungen wie: „etlichen erwachsen daraus ... psychische Probleme“ oder: aufgrund ihrer stärkeren Ausprägung schizotypischer Persönlichkeitszüge seien okkultgläubige Jugendliche „möglicherweise stärker gefährdet, durch den Umgang mit Okkultpraktiken schizotypische Persönlichkeitsstörungen oder mediumistische Psychosen zu entwickeln“, stellen eine durch die Untersuchungsergebnisse nicht abgedeckte Konstruktion (oder Suggestion) eines Kausalzusammenhangs dar, der weder durch BÄRs eigene, noch durch andere Untersuchungen belegt ist.

(2) Es ist besonders problematisch, daß das umstrittene Krankheitsbild der ‘mediumistischen Psychose’ (BENDER 1958) wie selbstverständlich in die Interpretation einfließt, ohne daß die Studie einschlägige Fälle dokumentiert.

(3) Zu den Angaben einer Anzahl der psychisch Gefährdeten ist auf das zu MISCHOs Zahlenangaben Gesagte zu verweisen: Die errechnete Gruppengröße – 5%, 10,3% oder 15% – ist nicht belegt; darüber kann nur indirekt aufgrund der Antworthäufigkeit zu Fragen wie ‘seltsame Dinge hören’ beim Alleinsein, ‘Rituale gegen böse Einflüsse durchführen’ oder ‘Angst bei Kettenbriefen’ spekuliert werden.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Kritik an dem konstruierten Kausalzusammenhang und an den Zahlenangaben notwendig ist, weil eine ohnehin stattfindende unverantwortliche Diskriminierung, Stigmatisierung und ‘Psychiatisierung’ okkultfasziniertes Jugendlicher nicht auch noch durch ungedeckte wissenschaftliche Argumente gestützt werden darf. Es muß deshalb die Frage nach dem Stellenwert, der Bedeutsamkeit und dem Interesse solcher wissenschaftlicher Bemühungen gestellt werden. Forschungen über den Zusammenhang zwischen schizotypischen Persönlichkeitsstörungen und der Okkultfaszination sind dringend erforderlich um der, wenn auch vermutlich kleinen Gruppe der Jugendlichen willen, die Persönlichkeitsstörungen entwickeln und die der Intervention bedürfen. Als Beitrag zur Grundlegung psychohygienischer Maßnahmen in Öffentlichkeit, Schule oder Kirche sind die bisherigen Studien problematisch. Es trägt nicht zur Entzauberung bei, wenn am Ende auch alltagsmagische (und alltagsreligiöse) Denk- und Verhaltensmuster als psychopathogen eingestuft werden. Es scheint mir in diesem Sinne kein Zufall zu sein, daß nach BÄRs Ergebnissen nicht allein die Okkultismus-Scores, sondern auch ihre Schizotypie-Antworten mit ihrem Fragebereich zur traditionellen Religiosität signifikant korrelieren. Was hindert einen jedoch, in erweiternder Abwandlung von BÄRs Fazit aus ihren Ergebnissen den – für wenige vielleicht zutreffenden,²¹ aber für die Gesamtgruppe fatalen – Schluß zu ziehen: Viele Schüler beschäftigen sich mit traditioneller Religion und etlichen erwachsen daraus mehr oder weniger ausgeprägte psychische Probleme? Nicht zuletzt aus religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht ergibt sich Kritik an der Etikettierung ‘psychisch gefährdet’ in Bezug auf Okkultfaszination, die durch BÄRs Studie um das Etikett ‘schizotypisch’ erweitert werden könnte.

²¹ Damit ist die Diskussion um die ‘ekklesiogene Zwangsneurose’ angesprochen. Zum neueren Stand vgl. KLOSINSKI (Hg.) 1994. Die Problematik der Diskussion um die ‘ekklesiogene’ Psychopathologie weist in der Tat Ähnlichkeiten mit MISCHOs und BÄRs ‘okkultgener’ Psychopathologie auf.

1.1.4 „... daß für ca. 1/4 ‘okkulte’ Praktiken aktiv oder passiv zum Alltag gehören“ – ZINSERs Untersuchungen in Berlin

ZINSER hat im Juli und September 1989 eine erste Fragebogenumfrage unter 2211 Berliner schulpflichtigen SchülerInnen, im September 1990 eine Folgeumfrage unter 500 erwachsenen SchülerInnen des zweiten Bildungswegs, im Dezember 1990 eine weitere Umfrage unter 1080 Pädagogik-FachschülerInnen und im Winter 1990-91 eine vierte unter 2020 SchülerInnen im Osten Berlins durchgeführt. Die Fragestellung der Erhebungen ZINSERs kann kurz und knapp so umrissen werden: Er möchte die Beteiligung an Okkultpraktiken (aktive und passive) sowie die Bekanntheit/Unkenntnis dieser Praktiken dokumentieren. Dazu reicht die einfache quantitativ-statistische Auflistung, die nach Geschlecht, Schulart, Klassenstufe und Art der Okkultpraktik differenziert.

Zur Anzahl der Okkultpraktizierenden. ZINSER berichtet von einer für ihn „überraschend“ großen Verbreitung des ‘Jugendokkultismus’: ein Viertel der SchülerInnen (23,8%) rechnet er zu den aktiv Okkultpraktizierenden. Die aktive Beteiligung beträgt allein für das ‘Pendeln’ 18,4%, für das ‘Kartenlegen’ 15,0% und für das ‘Gläserücken’ 12,5% der Jugendlichen der ersten Untersuchung. ZINSERs zweite Umfrage unter erwachsenen SchülerInnen hat sogar noch höhere Werte ergeben: allein auf ‘heutiges Praktizieren’ bezogen, nehmen 20,8% ‘manchmal’, 4,8% ‘häufig’ an Okkultpraktiken teil. Etwa die Hälfte dieser Erwachsenen gab an, schon einmal an irgendeiner Praktik beteiligt gewesen zu sein (ZINSER 1991:179). Die Pädagogik-FachschülerInnen, die zur Hälfte zwischen 16 und 19 Jahre alt waren, zur anderen Hälfte älter, bringen, wenn man das ‘heutige’ Praktizieren zum Vergleich heranzieht, wieder etwas ausgeglichene Zahlen, die den Gesamtrend bestätigen: „22,3% üben heute manchmal oder häufig eine okkulte Praktik aus“ (ZINSER 1993:51). Für den Osten Berlins ergeben sich etwa um die Hälfte geringere Werte für das aktive Praktizieren: 11,8% üben manchmal oder häufig eine okkulte Praktik aus. Hauptursache für die niedrigen Werte aus dem Osten sieht ZINSER (ebd.:83ff) im Vorherrschen des wissenschaftlich-technischen Weltbildes der ehemaligen DDR, infolgedessen Kritik, wissenschaftliche Selbstkritik und Reflexion der okkulten Grenzbereiche kaum bekannt waren und in der Schule auch nicht vermittelt wurden. Eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Annahme des Okkultismus, die prinzipielle Gleichwertigkeit von magischem, religiösem und wissenschaftlichem Weltbild, fehlte somit in der DDR. Mit der Wende wird sich dies, so erwartet ZINSER, ändern und zusammen mit anderen Faktoren, etwa der Verbreitung von Zeitschriften, eine weitere Verbreitung des ‘Jugend-okkultismus’ stattfinden²². Bei der Interpretation der Zahlen muß man jedoch folgendes berücksichtigen:

²² Dem widersprechen die Ergebnisse der Jenaer Untersuchung: Auch noch im Frühjahr 1994 liegt die aktive Beteiligung an Okkultpraktiken in den neuen Bundesländern um die Hälfte oder um zwei Drittel niedriger als in den neuen Ländern. Diese kontinuierlich geringere Ausübung okkultur Praktiken bis in die jüngste Gegenwart dokumentiert die Jenaer Untersuchung (siehe S. 11, Fußn. 16) jedenfalls für die Thüringer SchülerInnen. Ein direkter Ost-West-Vergleich wurde ermöglicht durch eine Stichprobe unter 665 SchülerInnen in Frankfurt/M., die Burkhard HANSEL mit nahezu demselben Fragebogen im Winter 1994/95 durchgeführt hat. HANSELs Untersuchung ist im Rahmen seiner Diplomarbeit an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M. dargestellt und ausgewertet.

(1) ZINSER verwendet zwar einige Sorgfalt darauf, die Häufigkeit und Gegenwärtigkeit der aktiven Beteiligung zu erheben, und so wurden die Erwachsenen bzw. älteren SchülerInnen jeweils nach ihrer 'heutigen' Praxis gefragt und – teilweise jedenfalls – zwischen 'häufigem' und 'manchmaligem' Praktizieren unterschieden. Dennoch läßt dies keine hinreichende Differenzierung zu, weil einmaliges Praktizieren – nach MISCHO sind dies über 50% (neben 33% selten Praktizierenden) – nicht ausgewiesen ist und weil auch bei Jugendlichen der zeitliche Abstand zu ihrer Okkultphase Jahre betragen kann.

(2) Im Fragebogen werden 'Kartenlegen', 'Pendeln' und nicht genauer bezeichnete 'andere okkulte Praktiken' neben 'Gläserücken' und 'schwarzen Messen' gleichwertig behandelt. Das ist jedoch ein sehr breites Spektrum, das die Zahl von etwa einem Viertel der Befragten in einem anderen Licht erscheinen läßt: Erfahrungen mit 'Kartenlegen' und 'Pendeln' überwiegen mit einem doppelt bis dreifach so hohen Anteil gegenüber dem 'Gläserücken'. Auch wenn nicht auszuschließen ist, daß ZINSERs leicht höhere Zahlen für die heute Praktizierenden auf ein Stadt-Land-Gefälle hinweisen könnten, darf nicht vergessen werden, daß seine Berücksichtigung des 'Kartenlegens' mit dem erheblichen Anteil die Differenz beispielsweise zu MISCHOs Untersuchungsergebnissen erklären könnte. MISCHO hatte das 'Kartenlegen' in Rheinland-Pfalz gar nicht erst abgefragt. Somit ist vorsichtige Skepsis zu den Zahlenangaben ZINSERs angebracht. Jedenfalls erscheint vor diesem Hintergrund die Behauptung ZINSERs fragwürdig, daß für ein Viertel der Jugendlichen okkulte Praktiken „zum Alltag gehören“.

Zur Altersverteilung. ZINSER beobachtete in seiner ersten Untersuchung, daß die aktive Beteiligung an okkulten Praktiken etwa im Alter von 14 Jahren beginnt und bei den 17jährigen ihren Höchststand erreicht. Diese Kurve kann vor allem bei den Mädchen nachvollzogen werden.²³ Wenn die Beteiligung an solchen Praktiken jedoch nach dem 17. Lebensjahr wieder geringer wird, dann könnte der 'Jugendokkultismus' als Phänomen der Charakterentwicklung in der Pubertätszeit, als 'Übergangsphänomen' eingestuft werden, das sich „auswachsen“ wird (ZINSER 1990:280; 1991:177). Lassen sich aber pubertätsspezifische Motive dingfest machen? Noch im Jahre 1990 geht ZINSERs Interpretation

in diese Richtung, denn er meint, „daß die Faszination am Esoterischen und Okkulten etwas mit der Charakterentwicklung während der Pubertät zu tun hat. Sicher wird man einen Teil des 'Jugendokkultismus' der Situation der Jugendlichen, die sich und die Welt erfahren und ausprobieren müssen, zuschreiben dürfen“ (ZINSER 1990:280). ZINSER vermutet sogar: „Okkulte Praktiken scheinen zu einem größeren Ausmaß, als allgemein angenommen, an die Stelle von Institutionen getreten zu sein, die eine Verarbeitung der Konflikte, die beim Übergang von der Kindheit zur Adoleszenz auftreten, bislang ermöglicht oder wenigstens vorbereitet haben.“ (ebd.). Er unterstellt damit, daß die Jugendlichen von den bislang tauglichen und erfolgreichen Sozialisationsinstanzen auf die Okkultpraktiken ausgewichen seien. Als Frage formuliert: Ist der 'Jugendokkultismus' für einen Teil der Jugendlichen zum Ersatz geworden für jene Institutionen und Handlungen, die bei der

²³ Die Altersverteilung in der Erhebung aus dem Osten Berlins zeigt zwar auch einen Höhepunkt; daß dieser aber deutlich niedriger liegt – bei den ca. 13jährigen – führt ZINSER (1993:85) darauf zurück, daß die älteren Jugendlichen (17- bis 18jährige) „noch entscheidend durch das frühere Erziehungssystem mit seinen Erziehungszielen geprägt sind“.

Verarbeitung und Bewältigung von Konflikten benötigt werden, die beim Übergang von der Kindheit zur Adoleszenz auftreten?

Der 'Jugendokkultismus' ist allerdings kein eindeutiges Pubertätsphänomen. Aufgrund seiner zweiten Umfrage unter Erwachsenen geht ZINSER (1991:177) von folgender Vermutung aus:

„Wenn man die beiden Erhebungen unter Erwachsenen zusammennimmt, so bestätigen diese auf einer durchaus soliden Grundlage von ca. 1.600 Befragten, daß die gegenwärtige Verbreitung okkultur Praktiken keine spezifisch der 'Jugendkultur' zuzurechnende Erscheinung ist, sondern daß vielmehr der 'Jugendokkultismus' seine Voraussetzung auch in einer verbreiteten Annahme des Okkultismus unter Erwachsenen hat.“ (ZINSER 1993:58)

Ist damit jedoch die Pubertätshypothese widerlegt? Nach ZINSERs Daten aus der ersten Umfrage muß diese Frage offenbleiben. Auch die Okkultpraktiken im Erwachsenenalter nehmen zu, und vielleicht deutet sich darin ein neuer gesellschaftlicher Trend an. ZINSER optiert für Letzteres und betont: „Es muß bezweifelt werden, ob es sich beim 'modernen Okkultismus' um eine auf die 'Jugendkultur' begrenzte Erscheinung handelt“ (ZINSER 1991:177f).

Zur Verteilung nach Geschlecht. „Die Verteilung nach Geschlecht ergibt ein deutliches Übergewicht der Mädchen“ (ZINSER 1990:276). Der Kenntnisstand der Mädchen ist höher als der der Jungen. Fast ein Drittel der Mädchen (31,9%), mehr als doppelt so viele als Jungen (14,9%), haben in ZINSERs erster Umfrage angegeben, an Okkultpraktiken bereits teilgenommen zu haben. Im Osten zeigte sich derselbe Unterschied zwischen den Geschlechtern: zwei- bis dreimal mehr weibliche Jugendliche hatten Erfahrungen mit okkulten Praktiken als männliche (vgl. ZINSER 1993:73f). Bei den erwachsenen SchülerInnen und bei den Pädagogik-FachschülerInnen ist das Gefälle etwas schwächer.

Die Art der ausgeübten Okkultpraktiken gibt einen Hinweis darauf, warum sich gerade Mädchen zwei- bis dreimal häufiger aktiv mit 'Gläserücken', 'Pendeln' und 'Kartenlegen' beschäftigen. Es geht ihnen nicht einfach um okkulte oder spiritistische Praktiken allgemein, sie interessieren sich vor allem für spezifisch orakelhaft-zukunftsorientierte Verfahren. Das wird auch dadurch bestätigt, daß die Mädchen bei der Abfrage von Motiven die 'Neugier' deutlich häufiger nennen und bei den Zusatzeintragungen auf Probleme der Entscheidungsfindung in wichtigen Lebensfragen verweisen. Bedeutet dies jedoch, daß der 'Jugendokkultismus' vor allem ein 'Mädchenproblem' ist? Und welche Ursachen gäbe es gegebenenfalls dafür? Auch ZINSER (ebd.:85) sieht einen Bedarf an weiterer Forschung, um dieses ungelöste Problem zu erhellen.

Verteilung nach Schulart. Aus der ersten Berliner Umfrage läßt sich folgende Abstufung in der aktiven Beteiligung an Okkultpraktiken ablesen, wenn man nach Schularten unterscheidet (ZINSER 1990:277, 286):

GymnasiastInnen	19,0%
-----------------	-------

BerufsschülerInnen	23,4%
GesamtschülerInnen	24,9%
RealschülerInnen	29,3%
HauptschülerInnen	30,4%

Zu den Motiven der Jugendlichen, sich an Okkultpraktiken aktiv zu beteiligen, hat ZINSER in seinen Umfragen in West- und Ost-Berlin herausgefunden, daß das 'Neugiermotiv' vor dem 'Interesse am Außergewöhnlichen' rangiert. Nach Geschlechtern getrennt, ergibt sich ein etwas anderes Bild: Bei den Jungen steht das 'Interesse am Außergewöhnlichen' an erster Stelle, bei den Mädchen 'Neugier' – ein Ergebnis, das in den handschriftlichen Zusatzeintragungen bestätigt wird. Für die erwachsenen SchülerInnen (zweite Untersuchung) rückt das 'Interesse am Außergewöhnlichen' im Gegensatz dazu als Hauptmotiv nach vorn. Wenn die handschriftlichen Zusatzeintragungen ebenfalls berücksichtigt werden, steht die Suche nach einer 'Entscheidungshilfe' für sie im Vordergrund (ZINSER 1991:180), und gerade die über 20jährigen scheinen verstärkt davon überzeugt zu sein, in okkulten Praktiken Rat zu finden. Die Hinwendung der Teenager zum Okkultismus scheint dagegen stärker von neugierig-spielerischer Such-Haltung motiviert.

In der ersten Umfrage haben etwa doppelt so viele Mädchen wie Jungen in den Fragebogen zusätzliche Angaben dazu gemacht, warum sie sich Okkultpraktiken zuwenden. Die Mädchen nennen unter anderem folgende Beweggründe:

„,aus Angst vor der Wahrheit', 'ich bin einsam', 'ich möchte einen Kontakt damit haben', 'bei allen Problemen', 'um mit meinen verstorbenen Angehörigen zu kommunizieren', 'Tarotlegen als Lebenshilfe', 'ob ein Partner mit mir zusammensein will', 'bei Fragen an die Zukunft', 'Pendeln, ist dies oder jenes Medikament gut für mich', 'zur Erfahrung, ob mit Hilfe des Okkultismus wirklich Dinge vorhergesagt werden können'“ (ZINSER 1990:279f).

Bereits an dieser Auflistung ZINSERs wird deutlich, daß bei Mädchen kommunikative Wünsche und Probleme, die zu wichtigen Entscheidungen (Partnerwahl, Berufswahl, Medikamentenauswahl etc.) führen, im Vordergrund für ihre Entscheidung zu okkulten Praktiken stehen. ZINSER schließt einerseits daraus, "daß die Mädchen im Elternhaus und in der Schule nicht genügend vorbereitet wurden, selbständig und selbstverantwortlich Entscheidungen zu fällen ... Andererseits ist dies auch ein Hinweis darauf, daß unsere gesellschaftlichen Verhältnisse den Adoleszenten so undurchsichtig und unverständlich erscheinen – oder auch so sind, daß sie zu einem großen Teil glauben, sich in diesen nur mit der Hilfe okkulten Praktiken zurechtfinden zu können.“ (ebd.:281) Bei den Jungen dagegen stehen eher aggressive Motive im Vordergrund – der Satan wird recht häufig erwähnt. ZINSER deutet dies als Ausdruck eines „typisch männlichen Pubertätskonflikts“. Er hat allerdings die zusätzlich eingetragenen Motive der Jugendlichen nicht weiter analysiert, weil, wie er vermerkt, die von den SchülerInnen selbst eingetragenen Begründungen nur begrenzt statistisch ausgewertet werden könnten.

Zu den Schlußfolgerungen ZINSERs. Seine Untersuchungsergebnisse interpretiert ZINSER insgesamt als „Zeugnis für individuelle gesellschaftliche Verhältnisse, in denen das Weltbild der Moderne mit Eigenverantwortung und Selbstgestaltung des Lebens nicht mehr trägt und weithin andere Deutungssysteme der psychischen und gesellschaftlichen Erscheinungen gesucht werden.“ (ZINSER 1991:185)

Mag die Begründung dafür vor allem im Versagen der Sozialisationsinstanzen zur Selbstständigkeit und Selbstverantwortlichkeit oder in der Undurchsichtigkeit (Okkultheit) der gesellschaftlichen Verhältnisse liegen, die den Jugendlichen über den Kopf wächst, dieser Trend unter Jugendlichen (und Erwachsenen), auf Okkultpraktiken zurückzugreifen, könnte laut ZINSER möglicherweise als Hinweis auf eine kulturell-religiöse Veränderung interpretiert werden, auf „eine Verschiebung oder einen Wandel des modernen Weltbildes“ (1991:183). Für die Pädagogik-FachschülerInnen, die als künftige ErzieherInnen von Jugendlichen mögliche Multiplikatoren für das okkulte Weltbild werden könnten, faßt er so zusammen:

„Es ist schon überraschend, daß über die Hälfte aller Befragten bereits einmal die eine oder andere Praktik ausgeübt haben, daß 65% der Befragten angeben, bereits aktiv oder passiv an solchen beteiligt gewesen zu sein, auch wenn viele okkulte Praktiken wieder sein lassen und nur 22,3% angeben, heute noch zumindest eine okkulte Praktik auszuüben. Doch dieses ‘nur’ ist irreführend, denn es signalisiert deutliche Verschiebungen in der modernen Weltauffassung, wenn ein knappes Viertel der befragten Erwachsenen zur Befriedigung ihrer Neugier, zur Unterhaltung und ihr Interesse am Außergewöhnlichen mit Hilfe von okkulten Praktiken zu befriedigen suchen.“ (ZINSER 1993:58).

Man mag ZINSER darin zustimmen, daß es Verschiebungen in der Jugendkultur gibt, die die Bedeutsamkeit und die Plausibilität des ‘Weltbildes der Moderne’ betreffen. Die Annahme, daß das Weltbild der Moderne durch okkulte Deutungssysteme abgelöst werde, ist jedoch diskussionsbedürftig; und dazu sollen die folgenden Kapitel beitragen. ZINSERs Versuch, diese Weltbildverschiebungen durch eine Erhebung der Teilnahme an Okkultpraktiken abzuschätzen oder zu quantifizieren, arbeitet mit der unbewiesenen Annahme, daß Teilnahme an Okkultpraktiken, auch sporadische und zeitlich zurückliegende, auf die Übernahme eines ‘Deutungssystems’, ‘Weltbildes’ oder eines Alltagsmythos schließen lassen. Allein aufgrund dieser Annahme konnte er schließen, daß für ein Viertel der Jugendlichen Okkultpraktiken zum Alltag gehören.

1.1.5 4% (West) und 1% (Ost) rechnen sich zu okkulten Gruppen – Die Shell-Studie, Jugend '92

Der neuesten Jugendstudie des Jugendwerks der Deutschen Shell liegt die Befragung einer möglichst repräsentativen Stichprobe von etwa 4000 Jugendlichen aus dem Westen und dem Osten Deutschlands zugrunde. Diese Studie ist auch methodologisch sehr gut gesichert. Aber sie erfaßt freilich ein wesentlich breiteres Spektrum: von politisch-gesellschaftlichen Orientierungen der Jugendlichen über Entwicklungsverläufe im Jugendalter bis hin zu ihren Lebensstilen und Gruppenzurechnungen. Okkultismus wird also nur am Rande angesprochen. Dennoch sind die (wenigen) Ergebnisse dazu aussagekräftig. Die Shell-Studie hat die Fragen nach der Teilnahme an Okkultpraktiken oder ihrer Attraktion etwas anders gestellt, nämlich als Frage nach der Zugehörigkeit zu, der Sympathie für, bzw. der Ablehnung von „okkulten Gruppen (Pendeln, Geisterbefragung, Karten legen)“ (vgl. SHELL 1992,IV:140). So zu fragen hat den Vorteil, daß sich die 'praktizierenden' jugendlichen Okkultisten selber einordnen und von den 'Neugierigen' und 'Sympathisanten' unterschieden werden können. Nach dieser Erhebung rechnen sich 4% der westdeutschen Jugendlichen, davon um die 70% Mädchen, okkulten Gruppen zugehörig, und weitere 6% behaupten von sich: „ich gehöre nicht dazu, finde solche Leute aber ganz gut“. 45% der Jugendlichen können okkulte Gruppen „nicht so gut leiden“ und weitere 12% erklären solche Gruppen zu ihren Gegnern. Aus den Daten wurde auch eine „Haßliste“ erstellt, in der okkulte Gruppen auf Platz drei hinter den Hooligans und den Skinheads (1992,I:218) stehen. Für ostdeutsche Jugendliche gibt die Shell-Studie gar nur 1% 'Okkultgruppenangehörige' und 4% 'Sympathisanten' an. 'Nicht so gut leiden' können okkulte Gruppen 50% der ostdeutschen Jugendlichen, und 16% erklären solche Gruppen zu ihren Gegnern. Aufgrund der völlig anders gestellten Frage sind die Zahlenangaben nicht mit den Angaben anderer Untersuchungen zur Verbreitung von Okkultpraktiken zu vergleichen. Trotzdem entschärft die Perspektive, die mit dieser Frage verbunden war, die Meinungen über das Ausmaß und die Verbreitung des 'Jugendokkultismus'.

Wenn die Shell-Studie die westdeutschen Anhänger und Sympathisanten zusammengekommen mit 10% der Jugendlichen und die der ostdeutschen mit 5% angibt (1992, I:239; IV:140), dokumentiert sie einen gravierenden Ost-West-Unterschied, der auch knapp zwei Jahre nach Öffnung der Grenze noch bestand. Damit, so die Interpretation der Shell-Studie, sei die Vermutung widerlegt, daß „der Zerfall der sozialistischen Weltanschauung, die als eine Art innerweltliche Erlösungsidee religiöse Bedürfnisse gebunden hatte, neue Formen von alternativer oder okkultur Religiosität freisetzen würde“ (1992, I:238f). Der Schluß daraus, „daß die ehemalige DDR offenbar nicht den erwarteten guten Nährboden für eine okkulte Welle abgibt“, scheint mir im Rückblick wohl zu stimmen: Das kirchlich-religiöse Vakuum hat bis dato keine Okkultwelle produziert. Mag es so kurz nach der 'Wende' etwas voreilig gewesen sein, daraus eine Prognose für die künftige Entwicklung abzuleiten, so haben neueste Untersuchungsergebnisse aus Thüringen²⁴ einen weiteren Beleg für das Ausbleiben einer Okkultwelle erbracht.

²⁴ Vgl. S. 11 Fußn. 15 und S. 24, Fußn. 22.

EIBEN (SHELL 1992 II:95) hat errechnet, daß 31% der westdeutschen Mitglieder und Sympathisanten okkulturer Gruppen KirchengängerInnen sind (im Osten sind dies 15%). Damit liegt der Anteil der Jugendlichen, die regelmäßig zum Gottesdienst gehen und sich zugleich als Mitglieder einer okkulten Gruppe bezeichnen, im Westen um 9% über dem Durchschnitt, im Osten ist der Überhang sogar doppelt so hoch. EIBEN findet damit die These vom Okkultismus als Alternative zur traditionellen Religiosität durch die Ergebnisse der Shell-Studie nicht bestätigt, sondern sogar widerlegt, und sie widerspricht auch den Vermutungen, die sich aus der 'Vakuum-Hypothese' von STARK & BAINBRIDGE (1985) ergeben: „In beiden Landesteilen sind okkulte Praxen ... keine wirkliche Alternative zu legitimen Formen von Religiosität, sondern besser als eine Erweiterung der Glaubensmöglichkeiten für kirchengebundene Jugendliche zu verstehen.“ (SHELL 1992 I:239). Diese Interpretation der Shell-Studie zum Verhältnis von traditioneller Religiosität und 'Jugendokkultismus' klingt gewagt, ist aber immerhin überlegenswert.

1.1.6 Spiritistische Praxis ist „ausgesprochen niedrig und wenig lebensbedeutsam“ – BUCHERs Untersuchung in der Schweiz

BUCHER hat im Kanton Luzern 650 SchülerInnen zum Thema 'Okkultismus' befragt; im wesentlichen waren diese zwischen 15 und 16 Jahre alt und gehörten der katholischen Kirche an. Es ist die erste größere Untersuchung zu diesem Themenbereich in der Schweiz.

BUCHERs Absicht war, das Ausmaß an okkult-spiritistischer Praxis und die Quellen entsprechenden Wissens zu erheben, das Bild der Jugendlichen von einem 'Spiritisten' zu dokumentieren sowie 'Okkultismus' bzw. 'Spiritismus' zu traditioneller Religiosität und zu neo-religiösen Strömungen in Beziehung zu setzen. BUCHER wollte zudem die von BETTELHEIM (1987) abgeleitete Vermutung prüfen, daß „solche Jugendliche zu Pendeln, Tarotkarten etc. greifen würden, denen in der Kindheit keine Märchen erzählt worden und die nicht mit magischen Gestalten wie Schutzengel, Christkind etc. aufgewachsen seien“ (BUCHER 1992:3).

Zur Anzahl der Okkultpraktizierenden. Die Gesamtübersicht ergibt, daß ca. 30% der Luzerner SchülerInnen angeben, zumindest eine der Praktiken schon einmal ausgeübt zu haben, ca. 16% berichten von zwei und etwa 8% von drei Praktiken. Die Auflistung der einzelnen Praktiken zeigt, daß das überwiegende Gewicht auf dem 'Pendeln' und dem 'Handlinienlesen' liegt: Von 650 SchülerInnen geben 239 (oder 36%) an, schon mal 'gependelt' zu haben, 135 (oder 20%) hatten schon mal 'aus der Hand gelesen', während nur 58 (oder ca. 9%) angeben, sie hätten 'Gläser gerückt'. Nur 10 (oder 1,4%) nannte die 'Geisterbeschwörung'. Dies zeigt, wie BUCHER (1992:11) selbst meint, „daß das Ausmaß an spiritistischer Praxis ausgesprochen niedrig und – wie die folgenden Erlebnisberichte der Schüler zeigen werden – zudem weitgehend harmlos ist“.

Zur Einschätzung der Bedeutsamkeit des Praktizierens für die SchülerInnen. Ein weiteres Indiz dafür, daß das Praktizieren für die überwiegende Mehrheit der SchülerInnen harmlos ist, ergibt sich aus den Antworten auf die Frage, wo sie vor einer schwierigen Ent-

scheidung Rat suchen. Vorgegeben war unter anderem: „vor einer schweren Entscheidung rücke ich Gläser oder nehme ich ein Pendel“. Nur 2% der SchülerInnen gaben an, daß das für sie ‘stimmt’, während 90% ‘stimmt gar nicht’ ankreuzten. Mit dieser Frage betritt BUCHERs Untersuchung ein weithin in der Okkultismus-Forschung ausgeblendetes Gebiet: Er stellt Fragen zur Intensität und Bedeutsamkeit des Okkultpraktizierens,²⁵ wenn ich auch finde, daß er dabei nicht ausreichend in die Tiefe geht. Für den Kanton Luzern scheint jedoch zuzutreffen, daß die Anzahl der Jugendlichen niedrig ist, die mit Ernst und Überzeugung oder aus Not in Okkultpraktiken Hilfe suchen und darin ein Mittel zur Alltagsbewältigung finden. Dafür spricht weiter die Berücksichtigung der Dauer und Häufigkeit des Praktizierens, über die BUCHER lediglich Vermutungen anstellt: Er geht davon aus, „daß die – leider nicht erfragte – Frequenz spiritistischer Praxis eher gering, vor allem wenig lebensbedeutsam ist“ (ebd.:11). Auch die Erlebnisberichte der Luzerner SchülerInnen, die BUCHER zum Teil in seinem Bericht wiedergibt, „deuten darauf hin, daß es sich um einmalige Versuche und kaum um regelmäßiges Praktizieren handelt, zumal dann nicht, wenn es scheiterte“. So gesehen, erscheinen auch die Ergebnisse zur Frage nach der Angst beim Okkultpraktizieren in einem anderen Licht. Für BUCHER ist es ein Zeichen der Entwarnung, wenn auf die Frage, ob sie dabei Angst hatten, die Antworten so ausfallen: 7,6% der 288 SchülerInnen antworteten mit ‘stimmt’ und 58% mit ‘stimmt gar nicht’.

Geschlechtsspezifische Unterschiede fördert BUCHERs Untersuchung in ähnlicher Größenordnung zutage wie die anderen Statistiken: Beim ‘Gläserücken’ stehen 13% Mädchen, die diese Praktik schon mal ausgeübt haben, 5,7% Jungen gegenüber. BUCHER (ebd.:16) interpretiert dies so: „Von den Mädchen häufiger ausgeübt zu werden scheinen die eher harmlosen Praktiken, zumal solche, die auf Zukunftsdeutung Bezug nehmen, beispielsweise das Pendeln, das gut jedes zweite Mädchen ausübte, aber bloß jeder vierte Junge“.

Religiosität und Okkultpraktizieren. BUCHERs Untersuchung hat auch darin ihre Stärke, daß sie traditionelle und neue Religiosität zum Okkultpraktizieren differenzierter in Beziehung setzen kann, als dies den anderen bislang diskutierten Untersuchungen gelungen ist. Die Skala ‘Kirchlichkeit’ (Skala 2) berücksichtigt nicht nur die Gottesdienstbesuchsfrequenz und die Zustimmung zu zentralen Sätzen des Glaubensbekenntnisses, sondern auch Fragen danach, ob die Eltern biblische Geschichten erzählt und von Gott gesprochen haben, ob vor einer schweren Entscheidung gebetet wird oder ob es Angst macht, lange nicht gebetet zu haben, ob die ‘Guten’ in den Himmel, die ‘Bösen’ in die Hölle kommen oder ob Jesus ‘richtige Wunder vollbringen’ konnte. Obwohl ich finde, daß BUCHERs Vorschlag, traditionelle Religiosität in Fragebogen-Items zu konkretisieren, zu den gelungensten unter den hier thematisierten Okkultismus-Fragebögen führte, ist es m.E. auch ihm nicht gelungen, die Spiritismus-Nähe der Items zu differenzieren.²⁶ Dies mag ein Grund da-

²⁵ Vermutlich hätten beispielsweise MISCHO oder ZINSER ähnlich niedrige Zustimmungen erhalten, wenn sie eine solche Frage gestellt hätten.

²⁶ Auf eine grundlegendere Problematik möchte ich wenigstens hinweisen: Wer aus entwicklungspsychologischer Religionspsychologie um die signifikanten Unterschiede und Transformationen im Verstehen und in der Deutung von Glaubenssätzen, Glaubenssymbolen und religiösen Riten weiß, müßte diese entwicklungspsy-

für sein, daß auch er – wie bereits MISCHO und BÄR – die generelle Hypothese nicht bestätigen konnte, daß religiöse Sozialisation bzw. Zustimmung zu zentralen Glaubenssätzen negativ mit der Anzahl ausgeübter spiritistischer Praktiken korreliert. Doch bedeutsamer ist BUCHERs weiterführende Auswertung durch die polynome Regressionsanalyse. Diese gibt dann doch Aufschluß über den Zusammenhang zwischen der traditionellen Religiosität und dem Okkultpraktizieren: Der erwartete negative Zusammenhang tritt in der Tat auf, „aber erst und nur bei denjenigen, die den Items auf der Skala ‘Kirchlichkeit’ stark zugestimmt haben“ (ebd.:39).²⁷ Er kommt zu dem Schluß:

„In der Tat scheint alles möglich: Probanden können okkult-spiritistische Inhalte ebenso ablehnen wie die Lehren der Kirche, oder dann – und nicht selten – beidem zustimmen, oder dann ausgesprochen spiritismusgläubig, aber nicht christentumsgläubig sein – oder umgekehrt. Insofern scheint sich die allgemeine Einschätzung der religiösen Großwetterlage auch bei den Jugendlichen zu bestätigen: Konfessionelle Glaubensidentität ist im Schwinden begriffen, vielmehr herrscht ein förmlicher Supermarkt an religiösen und para-religiösen Sinnangeboten, aus denen man sich greift, womit sich – am besten bequem – leben läßt.“ (ebd.:41)

Magische Gestalten und Okkultfaszination. BUCHERs Auswertung führt auch zu Fragen, die bei der weiteren Reflexion lebensgeschichtlicher Hintergründe für die Okkultfaszination bedacht werden müssen. Die an BETTELHEIM anknüpfende Hypothese, daß zwischen dem Ausmaß des frühen Glaubens an magische Gestalten und der Anzahl ausgeübter spiritistischer Praktiken ein negativer Zusammenhang bestehe, konnte nicht bestätigt werden, das Gegenteil ist der Fall. Das heißt zunächst, daß früher Glaube an magische Gestalten ein fruchtbarer Boden für spätere Okkultfaszination sein kann. Das Problem ist m.E. jedoch erheblich komplexer als die negative Korrelation BUCHERs hypothetisiert, denn nicht allein „die Qualität des früheren Glaubens an magische Figuren“ müßte genauer untersucht werden. BUCHER deutet auch an, daß vor allem das „(religiöse) Familienklima“ bzw. der „sozioreligiöse Kontext“ in diesem Zusammenhang untersucht werden müßte. Ich möchte dies zuspitzen: Die ‘BETTELHEIM-Hypothese’ muß anders formuliert werden, denn sie ist in der Tat eine der wichtigeren Fragen zum lebensgeschichtlichen Hintergrund des ‘Jugendokkultismus’. Sie könnte deshalb so lauten: Das Verbot, das Ausreden, das Lächerlichmachen sowie das Verdrängen der magischen Gestalten aus der frühen Kindheit könnte zur verstärkten Magiefaszination in der Adoleszenz führen. Dies ist umso wahrscheinlicher, je traumatischer die Ausgrenzung oder Verdrängung des Magischen in der Kindheit war. In diesem Sinn verstehe ich BETTELHEIMs Zitat, auf das sich auch BUCHER beruft:

„Kinder, denen man zu früh sagte, es gebe keinen Santa Claus, und die nicht mit Märchen, sondern mit realistischen Geschichten aufgezogen wurden, glauben, wenn sie das College besuchen, häufig an Astrologie und vertrauen darauf, daß I-Ging Antworten für Lebensprobleme bereithält oder daß Tarotkarten die Zukunft voraussagen. Der Adolescent, der

chologisch beschreibbaren Verstehensunterschiede auch in der Auswertung einer empirischen Untersuchung berücksichtigen.

²⁷ Vgl. Abb. 3., S. 44.

sich dem magischen Denken hingibt, versucht auf diese Weise nachzuholen, was er allzu früh aufgeben mußte.“ (BETTELHEIM 1987:412)

BUCHERs Untersuchung hat trotz ihrer regionalen, altersgruppenspezifischen und konfessionspezifischen Selektivität zu interessanten Ergebnissen geführt. Nicht nur das „ausgesprochen niedrige“ Ausmaß an spiritistischer Praxis für Luzern ist bemerkenswert. Auch die methodischen Zugänge und die Ergebnisse zur lebensgeschichtlichen Bedeutsamkeit sind aufschlußreich. Vor allem aber hat BUCHER für die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Religiosität, bzw. religiöser Sozialisation und Okkultfaszination Wege entwickelt und beschritten, die – auch und gerade wegen der unvorhergesehenen Ergebnisse BUCHERs – in der empirischen Forschung zu ‘Jugendokkultismus’ Berücksichtigung finden sollten.

1.1.7 ‘Einsame Kinder’ einer ‘jugendlichen Trauerkultur’ – HELSPERs qualitative Interviewstudie

Um motivationale und lebensgeschichtliche Hintergründe des ‘Jugendokkultismus’ zu verstehen und zu vertiefen, eröffnen Interviewanalysen einen äußerst aufschlußreichen Zugang. HELSPER (1992; 1993) hat dazu eine beispielhafte Untersuchung vorgelegt. Das Betrachten der lebensgeschichtlichen, besonders der traumatischen Erfahrungen öffnet den Blick für das, was die Jugendlichen in okkulten, satanistischen oder magischen Riten suchen und ausagieren. Zumindest für exemplarische Einzelschicksale wird plausibel, was Jugendliche damit ausdrücken wollen. Dem rituellen Umgang mit Geistern und dem Teufel kann eine lebensgeschichtlich verortbare Bedeutung, ein lebensgeschichtlicher Sinn zugeschrieben werden. Diesen lebensgeschichtlichen Bezug arbeitet HELSPER in den Interviews mit jugendlichen ‘Satanisten’ detailliert heraus.

Eine dieser Jugendlichen, die HELSPER sehr ausführlich präsentiert, ist Esra, ein 17jähriges türkisches Mädchen, das zur Zeit des Interviews in einem Mädchenheim lebt. Für Esra war es eine bedrückende Erfahrung, daß wichtige Bezugspersonen sich schnell verlaufen und eine emotionale Leere hinterlassen. Sie fühlte sich gefangen und litt unter Freiheitsentzug. Sie hält für ein Kennzeichen ihrer Kindheit und frühen Jugend, daß sie kaum geliebt, umso mehr aber ausgenutzt wurde. Deshalb lasse sich, so HELSPER, gut verstehen, daß sie zum Okkulten eher eine „ferne Nähe“, eine Faszination verbunden mit der Angst vor erneutem Freiheitsverlust entwickelte, die sie an Satansbeschwörungen zwar glauben läßt, aber eher zum Zuschauen als zum Mitmachen bewegt. Die Deutung im Zusammenhang mit dem Thema ‘Ungewisses’ und ‘Übersinnliches’ ist beispielhaft für HELSPERs Interpretation der Okkultfaszination dieses Mädchens:

„Es ist das Ungewisse, was sie interessiert und am Übersinnlichen fasziniert. Auch hier ist unschwer eine Beziehung zu ihrer Lebensgeschichte herzustellen: Das Ungewisse, das Plötzliche und Unvorhersehbare, das Hineinwirken fremder, unbekannter Mächte schon in ihre frühe Kindheit, ist eine wesentliche Erfahrung ihres Lebens ... und in den Rätseln, die sich im Rahmen des Übersinnlichen und Ungewissen auftun, liegen zugleich auch die Rät-

sel ihrer Lebensgeschichte verborgen, der Ereignisse, die sie trafen, der plötzlichen Wechsel von Personen und Orten.“ (HELSPER 1992:198f)

Eine weitere lebensgeschichtliche Wurzel, die HELSPER im Interview mit Esra herausarbeitet, ist das ‘Verfolgtwerden’. Esra berichtet von ihrem Gefühl, von irgendwas verfolgt zu werden, was außer ihrer Sehkraft liege. HELSPER interpretiert das so: „Das, was Esra ‘außer ihrer Sehkraft’ verfolgt, ‘jeden Tag, jede Stunde’, also etwas Unfaßbares und Geheimnisvolles, läßt sich – wenn auch etwas spekulativ – mit ihrer Lebensgeschichte in Verbindung bringen. Es sind letztlich die ausstoßenden, die fremden und sie in die Fremde verbannenden, die bedrohlichen und gefährlichen Elternbilder. Die Bedrohung, die Mißachtung, die Mißhandlung und die Kontrolle, die Esra im Rahmen ihrer Beziehung zu ihren Eltern erlebte, bilden den Hintergrund für diese Verfolgungserlebnisse, für das Gefühl, von einer übersinnlichen, ungreifbaren und geheimnisvollen Macht belauert und bedroht zu werden. Auch hier ist ihre Verstrickung in das Okkulte, ihre ‘ferne Nähe’ zum Okkulten, eingewoben in ihr Familienschicksal. So sind die unbenennbaren Mächte, die gefährlichen und bösen Geister – eben auch ‘Satan’ – Gestalten, die als Repräsentanten der bedrohlichen Elternbilder fungieren.“ (ebd.:200)

HELSPER findet bei den jugendlichen GeisterbeschwörerInnen und Satansgläubigen, die er interviewte, „weitreichende Gemeinsamkeiten in den Lebensgeschichten“. Zentrales Thema dabei sei die Diskontinuität, das immer wiederkehrende Zerbrechen von Beziehungen, von Sicherheit und Vertrautheit, außerdem „die Erfahrung von Ohnmacht, von Fremdkontrolle, von fremder Entscheidungsgewalt über ihr Leben, sowie das Erleben von Passivität und Hilflosigkeit“ (ebd.:209). Daraus resultiere „eine hohe Ambivalenz gegenüber den zentralen emotionalen Bezugspersonen“ – „unberechenbare, gefährliche Bezugspersonen“ können zu „bösen Geistern des eigenen Lebens“ werden. Diese spielen dann auch die zentrale Rolle beim ‘Okkultpraktizieren’: „In der Beschwörung Satans, im Bezug zu ihm, wird die Nähe zu diesen machtvollen, gefährlichen Elternbildern und die Gefahr, ihnen ausgeliefert und unterworfen zu sein, erneut gesucht, aber auch zugleich neu bearbeitet. Denn in den magischen Ritualen und Beschwörungen geht es zugleich um die Bannung des Bösen, darum, mittels magischer Macht sich die Übermacht des gefährlichen Bösen gefügig und zu eigen zu machen, also dem bedrohlichen Bösen seine Macht zu entreißen und es damit unter die eigene Kontrolle zu bringen.“ (ebd.:209f)

Dies wird auch in dem Fall des ‘Satanisten’ T. bestätigt, den MÜLLER (1989b) präsentiert²⁸ und den HELSPER in seine Studie aufnimmt. Hier tritt das Motiv der Umkehrung von Ohnmachtserfahrungen deutlich zutage. Der Wunsch des ‘Satanisten’ T., Macht über und Einfluß auf andere zu gewinnen, der sich im okkulten Experimentieren zu erfüllen

²⁸ Der von MÜLLER quasi als Pionierleistung für den Bereich des ‘Jugendokkultismus’ vorgestellte Zugang, mit Hilfe von lebensgeschichtlichen Interviews Motive und Hintergründe zu erhellen, zu verstehen, ist nur zu kritisieren, weil die vorgestellten Interviewabschnitte ziemlich knapp sind und MÜLLER ohnehin mit der Darstellung des Falls des ‘Satanisten’ T. an mehreren Fronten zugleich kämpft: er beabsichtigt, das mediale Sensationsbild des ‘Satanisten’ zu entlarven und die kirchlichen und psychologischen Experten von der ‘Harmlosigkeit’ des Jugendlichen T. zu überzeugen. Darum ist sein verstehendes Interpretieren von kritischen Kommentaren und Seitenhieben durchsetzt.

scheint, jedoch zu immer neuen Steigerungen bis zur Partnerschaft mit dem ‘Satan’ drängt, läßt sich auch aufgrund des bei MÜLLER präsentierten Interviewmaterials in seiner lebensgeschichtlichen Verwurzelung gut verstehen.

Zum religiösen Hintergrund der Okkultfaszination behauptet HELSPER aufgrund seiner Interviewanalysen, daß im Gegensatz zu der verbreiteten Annahme vom Sinn-Defizit als Ursache für den ‘Jugendokkultismus’ die Neigung zum Okkulten und Satanischen bei Jugendlichen eher durch ein Zuviel an religiösem Sinn hervorgerufen wird.²⁹ „(D)ie Intensität okkulturischer Beschwörungspraktiken (ist) an die Stärke der sozialisatorischen Relevanz des religiösen Codes gebunden. ... Harte okkulte, vor allem ‘satanistisch’ inspirierte Praktiken scheinen ... gerade durch erst teilweise modernisierte und gegenmodernistische Milieus und deren Widersprüche hervorgerufen zu werden und weniger in hochmodernisierten und kulturell freigesetzten Milieus vorzuliegen. Dabei kommt der Stärke und Geschlossenheit des religiösen Codes in traditionalistischen oder gegenmodernen Milieus eine Schlüsselstellung zu.“ (ebd.:210f)

Angesichts des Klischees vom ‘satanistischen Jugendlichen’, der blutrünstig-gewalttätige, ausschweifende schwarze Messen zerlebiert, drängt sich HELSPER (ebd.:11) der Eindruck auf, „daß es weniger um eine kritische und verstehende Analyse, sondern vielmehr um eine mediale und soziale Produktion des ‘gefährlichen und gefährdeten Jugendlichen’ geht“. Durch geduldiges und sorgfältiges Zuhören entsteht ein gänzlich anderes Bild des ‘Satanisten’:

„Im Gegensatz zu diesem Stereotyp ist es eine hoch individualisierte, um Vorstellungen von Individualität, Autonomie, Toleranz und Gewaltfreiheit zentrierte Jugendkultur, die am ehesten als eine ‘jugendliche Trauerkultur’ oder eine ‘Jugendkultur der Todesmetaphern’ zu fassen ist. Im Gegensatz zur sozialen Typisierung dieser Jugendlichen als einer ‘rituellen Opferkultur’ (mediale Hinweise auf Opferungen und sogenannte ‘Ritualmorde’), bilden diese Jugendlichen einen kulturellen Zusammenhang, in dem sie ihre zentralen Lebensprobleme – Sinnlosigkeit, Einsamkeit, Trauer und Verlust, düstere Lebensgefühle und Todesgedanken – überhaupt artikulieren, symbolisch zum Ausdruck bringen und damit gemeinsam bewältigen können.“ (ebd.:26)

Dies überrascht an der Interviewstudie HELSPERS wohl am meisten: Die von den Medien produzierten Klischees von den ‘satanistischen Jugendlichen’ werden gründlich erschüttert, ja sogar ins Gegenteil verkehrt!

²⁹ Vgl. hierzu das Interview HELSPERS mit ‘Bill’ (HELSPER 1992:163ff).

1.2 Fragen, die sich aus der – und für die – Forschung zum ‘Jugendokkultismus’ ergeben

Verlässliche empirische Ergebnisse zum Phänomen ‘Jugendokkultismus’ sind notwendig. Doch bis jetzt liegen nur Untersuchungen vor, die einen Vergleich und verbindliche Schlüsse kaum zulassen, wie die Übersicht gezeigt hat. Die Samples befassen sich mit verschiedenen Regionen und Altersgruppen und weisen erhebliche Unterschiede im methodischen Zugang auf, in denen sich teilweise gegenläufige Forschungsziele und -interessen widerspiegeln (s. auch BAUER 1992). Dennoch lassen sich bei einigen Grunddaten tendenzielle Übereinstimmungen erkennen (vgl. HELSPER 1993:203ff). Doch auch die Widersprüche der Studien und ihre überraschenden Ergebnisse enthalten fruchtbare Denkanstöße für die weitere theoretische und empirische Forschungsarbeit. Die wichtigsten Fragen möchte ich im folgenden herausarbeiten und, soweit möglich, Antworten dazu formulieren.

1.2.1 Wieviele Jugendliche ‘praktizieren’ – Was heißt überhaupt ‘okkultpraktizieren’?

Die Angaben zu der Frage, wieviele Jugendliche ‘okkultpraktizieren’, schwanken in den empirischen Studien erheblich: von 50% bis 65% (MÜLLER) über 32,1% (MISCHO), 30% (BUCHER) und 23% (ZINSER) bis zu 12% (BÄR). Mit 4% rangiert die Angabe der Shell-Studie am unteren Ende, wobei sie freilich den Jugendlichen die Zurechnung zu okkulten Gruppen selbst überläßt und nicht klärt, was die Befragten unter ‘okkulten Gruppe’ verstehen. Wenn auch der Trend erkennbar ist, daß zwischen einem Viertel und einem Drittel der Jugendlichen aktiv an Okkultpraktiken teilnimmt oder teilgenommen hat, so ist doch eine Verrechnung dieser Angaben unzulässig. Dafür gibt es zwei Gründe:

- Das Spektrum der Praktiken (die ‘Liste’) ist in den einzelnen Untersuchungen erheblich verschieden. Diese Unterschiede sprechen dafür, daß sich die Forschung über ihren Untersuchungsgegenstand nicht einig ist. Doch dieser Frage werde ich weiter unten (1.3.1) detaillierter nachgehen.
- Die Praktizierfrequenz wurde unzureichend berücksichtigt, teilweise nicht einmal erhoben; sie schwankt aber vermutlich überaus stark. Doch dieser Aspekt gehört zu den Fragen, die – auch kritisch gegen die vorliegenden Untersuchungen – zum Begriff des ‘Okkultpraktizierens’ gestellt werden müssen.

‘Okkultpraktizieren’ kann in seiner Frequenz, in seinem zeitlichen Abstand und dem evtl. episodischen Charakter, in seiner Intensität und in seiner Bedeutsamkeit erheblich differieren:

(1) Zunächst zur Frequenz: Sie kann von einmaligem bis zu regelmäßigem, wöchentlich mehrmaligem Praktizieren reichen. Zur Frage der Berücksichtigung der Praktizierfrequenz gibt es Ansatzpunkte in der vorliegenden Forschung, sie wurde teilweise berücksichtigt und etwa bei MISCHO quantifiziert.

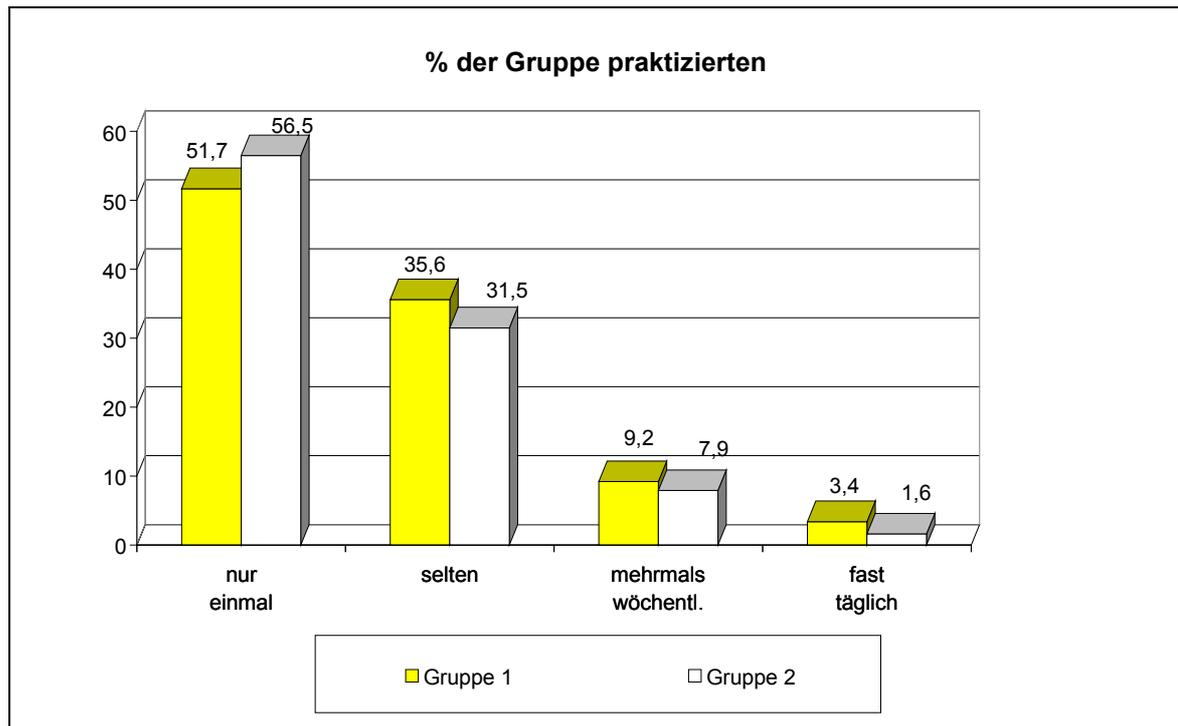


Abb.1. Häufigkeit des Praktizierens (MISCHO 1991b:50)

Die Frage ist, wie diese Differenzierung auf die (oben) genannten Zahlen anzuwenden ist. Mein Vorschlag ist, soweit nicht bereits geschehen, die Gesamtangaben um jeweils die Hälfte zu reduzieren, um Einmalpraktizierende gesondert auszuweisen. Die 'selten' Praktizierenden können wohl mit einem Drittel veranschlagt werden. Um die Zahl der regelmäßig Praktizierenden zu erhalten, für die Okkultpraktizieren zum Alltag gehört, wären die meisten Angaben um 80% bis 90% zu reduzieren. Soweit die Praktizierfrequenz nicht ausgewiesen ist, sind die Zahlen ohnehin wenig verlässlich. Als verlässlichste Angabe kann die der Shell-Studie gelten. Auch wenn sie 'wenig über viele' aussagt, dann tut sie das aber mit einem hohen Grad an Repräsentativität: 4% (West) und 1% (Ost) rechnen sich zu okkulten Gruppen.

(2) Bei der Frage des zeitlichen Abstands und des episodischen Charakters von Okkultpraktizieren sind wir weitgehend auf Vermutungen angewiesen, weil kaum eine Untersuchung dies detailliert erhoben und berücksichtigt hat. STENGER (1991) geht mit dem Hinweis auf van DIJK (1988), der Erfahrungsberichte von Jugendlichen zusammengestellt hat, ja davon aus, daß viele nach einmaligem oder mehrere Monate dauerndem Okkultpraktizieren wieder zu anderen Freizeitbeschäftigungen übergehen. Auch MISCHO (1991b:43) erwähnt dies am Rande.³⁰ Zeitlicher Abstand kann, muß aber nicht heißen, daß das Interesse oder die Okkultfaszination vorüber ist. Die Charakterisierung als 'okkulte Episode' wäre schon ein deutlicherer Hinweis darauf, daß die Phase abgeschlossen sein

³⁰ Obwohl im Fragebogen der Rheinland-Pfalz-Untersuchung eine spezifische Frage nach der Dauer evtl. episodischen Praktizierens in der Vergangenheit gestellt worden war, sind die Ergebnisse nicht vorgelegt worden.

könnte. Noch aussagekräftiger wäre die Frage nach einer bewußten Abgrenzung von der ‘damaligen’ Okkultphase oder nach einer ‘Konversion’ zu einer neuen Orientierung oder Lebensanschauung.

(3) Das Spektrum von Intensität und Bedeutsamkeit reicht vom spielerischen ‘Ausprobieren’ über das schon etwas systematischere ‘Erforschen, ob was dran ist’, der Suche nach Unterhaltung und dem Reiz der Angstlust bis zum emotional stärker besetzten Versuch, ‘Lebensfragen zu beantworten’, ja bis zur ‘Beschwörung’, die mit der Tiefe und der liturgischen Ernsthaftigkeit eines religiösen Rituals vergleichbar sein könnte. Intensität und Bedeutsamkeit sind durch die quantitative Forschung am schwierigsten zu erheben. Das wurde tatsächlich auch kaum versucht. Eine Ausnahme ist BUCHER, der zur Erhebung der Bedeutsamkeit eine Frage gestellt hat, die einen Einblick darin gewähren kann: „Vor einer schweren Entscheidung rücke ich Gläser oder nehme ich ein Pendel“. Seine Resultate präsentiert Abb. 2. Doch wenn man sich auf diese Ergebnisse BUCHERs stützt, auch dann müßten die Zahlenangaben zu den aktiven Okkultpraktizierenden um mindestens 90% gesenkt werden, um die Anzahl derjenigen zu erhalten, die mit Okkultpraktiken Lebensentscheidungen treffen und so ihren Alltag regeln und bewältigen. Solche Fragen sind nicht allein qualitativer Forschung zugänglich; auch für quantitative Untersuchungen könnten detaillierte Fragen zum Problem der Bedeutsamkeit und der Alltagsrelevanz von Okkultpraktiken entwickelt werden.

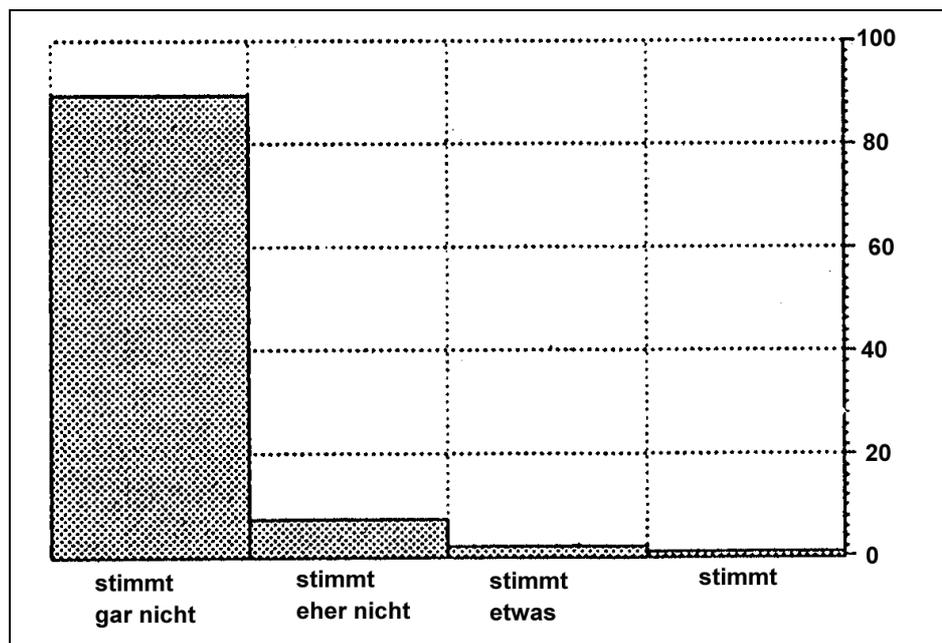


Abb. 2. Antworten auf die Frage nach spiritistischer Praxis vor schweren Lebensentscheidungen (BUCHER 1992:12)

Diese Überlegungen anzustellen, heißt auch, sie kritisch gegen die Interpretation der vorliegenden Untersuchungsergebnisse zu wenden. Wenn Einmalpraktizierende und solche Jugendliche, die einige Male in weiter zurückliegender Vergangenheit praktizierten, nicht ausgewiesen werden, ist dies problematisch. Noch problematischer ist die undifferenzierte

Interpretation der Gesamtgruppen als 'aktiv Praktizierende'. Und noch verzeichnender ist es, wenn Jugendliche, die schon einmal (irgendwann) 'Gläserücken' praktiziert haben oder die gelegentlich eine 'Okkultpraktik' wie 'Tarotkartenlegen' oder 'Pendeln' ausüben, in einigen Untersuchungen als 'praktizierende Okkultgläubige' oder als Jugendliche bezeichnet werden, für die Okkultpraktiken 'zum Alltag gehören'. Freilich ist nicht auszuschließen, daß Jugendliche, die 'habe ich gemacht' ankreuzen, auch bei einmaliger Teilnahme eine tiefgreifende Okkulterfahrung gemacht und/oder ein festes okkultes Weltbild ausgeprägt haben. Andererseits ist aber auch nicht auszuschließen, daß damit Auskunft über eine belanglose Teilnahme ohne bewegende Erfahrung und tieferen Eindruck, möglicherweise ohne daß es 'funktioniert' hat, gegeben wird. Zum Vergleich: Wer einmal oder gelegentlich an einer konfessionsverschiedenen Liturgie oder am Ritual einer fremden Religion teilgenommen ('praktiziert') hat, dem oder der werden wir nicht unterstellen, 'Praktizierende(r)' einer anderen Konfession oder Religion zu sein. Solche Unterstellung wäre nur denkbar in einem Interpretationsrahmen, der von einer Ansteckungsgefahr, in unserem Fall, von einem 'Okkultismus-Bazillus' oder einer Art kontagiöser Magie, ausgeht.

Der Vergleich mit dem Praktizieren von Religion ist auch darum aufschlußreich, weil er schließlich auf eine offene Frage deutet, die eine theoretische Beschäftigung mit dem 'Jugendokkultismus' lösen muß: In welchem Fall ist 'Okkultpraktizieren' als 'zum Alltag gehörend' zu bezeichnen? Oder mit Blick auf den weiteren Gang meines Arguments: Wodurch und unter welchen Umständen wird 'Okkultpraktizieren' zu einem Ritual, das den Alltag bestimmt?

Wie sind die – wohl erheblich zu reduzierenden – Ergebnisse zur Anzahl der 'Okkultpraktizierenden' zu bewerten? Dies hängt, denke ich, stark von der Beurteilung weiterer Fragen ab, denn schon 2% oder 5% in ihrer psychischen oder geistigen – auch religiösen – Unversehrtheit bedrohte junge Menschen würden ein lautes Alarmsignal, detaillierte Forschung und präventive Interventionsmaßnahmen erfordern. Andererseits wären 50% spielerisch-kreativ mit einem wiederentdeckten Spielzeug aus dem religiös-magischen Angebot episodisch umgehende Jugendliche zwar für empirisch-kulturwissenschaftliche Untersuchung der Jugend interessant, würden jedoch keine Besorgtheit rechtfertigen. Radikalere Entzauberungsbemühungen, wie sie MÜLLER intendiert, wären dann angebracht.

Aber es gibt einen dritten Weg, den ich aufzeigen und begehen möchte: Wenn sich beweisen ließe, daß die Praktiken, Denksysteme und Wirklichkeitsauffassungen, die damit einhergehen, einem Teil der Jugendlichen helfen, den Alltag zu strukturieren und zu bewältigen, wenn 'Jugendokkultismus' sich also als Alltagsmythos erweist, ist die soziologische, religionswissenschaftliche und theologische Analyse ebenso herausgefordert wie die pädagogische und praktisch-theologische Reflexion. Die Relevanz von Alltagsmythen ist allerdings vor allem der qualitativen Analyse zugänglich; für eine verlässliche Quantifizierung wäre weitere Forschung notwendig, die jedoch nicht die Ausübung einzelner Okkultpraktiken abfragen, sondern die Akzeptanz und Relevanz okkulten Alltagsmythen für die Jugendlichen detailliert untersuchen müßte. Erste Einblicke darin sind den vorliegenden Untersuchungen zu entnehmen, soweit sie sich mit den Motiven befassen; darum stelle ich sie im folgenden Abschnitt noch einmal zusammen.

1.2.2 Was zieht die Jugendlichen am meisten an – Neugier, Interesse am Außergewöhnlichen oder Problembewältigung?

Daß die ‘Bestseller’ aus dem Spektrum der Okkultpraktiken in allen Untersuchungen ‘Gläserrücken’, ‘Pendeln’ und ‘Kartenlegen’ heißen, daß es also die leicht zugänglichen, ohne große Mühe zu erlernenden und eher auch allein zu betreibenden Praktiken sind, die die Liste anführen, ist ein Hinweis auf den spielerischen, experimentellen Umgang der Jugendlichen mit dem ‘Okkulten’. Dies gilt jedenfalls als Trend für die jeweiligen Gesamtgruppen von Jugendlichen, die als ‘okkultpraktizierend’ eingestuft wurden. Für den spielerischen, experimentellen Charakter spricht auch, daß in allen Erhebungen nahezu übereinstimmend die Jugendlichen als Motive, sich am Okkultismus zu beteiligen, ‘Neugier’ und ‘Interesse am Außergewöhnlichen’ am häufigsten nennen. Die Interpretation dieser Motivationslage von Gesamtgruppen ist jedoch strittig: Ist ‘Neugier’ ein Einstiegsmotiv und führt sie in die gefährliche Abhängigkeit vom Okkultpraktizieren? Oder bestätigt sich darin die harmlose, experimentelle Leichtigkeit des jugendlichen Okkultpraktizierens?

Die Zusatzeintragungen, die ZINSER zur Motivation erfaßt hat, vermitteln ein etwas anderes Bild: Sie zeigen besonders für die weiblichen Jugendlichen, daß ‘Okkultpraktizieren’ mit Fragen der Lebensentscheidungen und dem Motiv der Problembewältigung verbunden sein kann. Der präsentierte Einblick ist hochinteressant, wenn auch die Zusatzeintragungen eher den Charakter von ergänzenden Notizen zur Veranschaulichung der Ergebnisse haben. Dabei wäre es angebracht und durchaus möglich, daraus eine Einteilung in Gruppen abzuleiten. Hier kann die direkte Frage BUCHERs zum Okkultpraktizieren vor einer schweren Lebensentscheidung einen Weg zeigen, der weiterführen könnte. Denn sein Detailergebnis weist darauf hin, daß eine, wenn nach seinen Ergebnissen auch sehr kleine Gruppe von Jugendlichen, im – vermutlich eher regelmäßig ausgeübten – Okkultpraktizieren Hilfen zur Lebensbewältigung und zu Entscheidungen sucht. Und das muß sehr ernstgenommen werden.

In der Rheinland-Pfalz-Untersuchung MISCHOs sind Interviews mit der Absicht durchgeführt worden, den motivationalen Hintergrund für das Okkultpraktizieren genauer zu erheben. Auch hier wurden die Jugendlichen in Gruppen eingeordnet. Doch folgt diese Untersuchung gerade nicht dem Kriterium verschiedener Motive, sondern neben der Bejahung von ‘Praktizieren’ vor allem der Bejahung der Frage ‘es hat mir Angst gemacht’. Die Frage danach, warum die Jugendlichen mit dem ‘Okkultpraktizieren’ angefangen haben und was sie darin zu finden hoffen, wird zwar in den präsentierten Interviews deutlich, sie wurde jedoch bei der Gruppeneinteilung nicht berücksichtigt. Auch in der Gesamtauswertung der über 1700 Fragebögen wurde die Motivation untersucht und dabei ein breiteres Spektrum von Motiven in Erwägung gezogen; in die Auswertung eingebracht wurden interessante Konstrukte wie ‘Reizsuche’ (‘sensation seeking’) und ‘Langeweile’, ‘Lebenszufriedenheit’, aber auch die Frage nach der Relevanz von magischem Denken und Religiosität. Diese vielversprechenden Ansatzpunkte werden aber durch die indirekte Fragemethode sowie durch das sehr eingeschränkte Analyseziel der Profilierung der drei zuvor definierten Gruppen in ihrer Aussagekraft für die Motivation der Jugendlichen zum Okkultpraktizieren

stark beschnitten. Schlichte, aber direkte Fragen, wie BUCHER sie stellte, erweisen sich in diesem Zusammenhang als aufschlußreicher.

Die Definition und Systematisierung von möglichen Motiven, die Jugendliche zum Okkultpraktizieren bewegen, ist zunächst eine Aufgabe der theoretischen Reflexion. Mit einer genaueren Klärung dessen, was 'Jugendokkultismus' ist, ist die Klärung der Motive verbunden; und dies kann zum Entwurf einer Klassifikation von Motiven und Zielen führen. HELSPER (1993) hat eine Klassifikation entworfen, die sich vorwiegend an den Motiven orientiert und deren Spektrum von 'ontologisierender Beheimatung' über 'Intensitätssuche' bis zu 'antiinstitutionellem Protest' reicht.³¹ Daran habe ich weitergearbeitet.

Angaben der Jugendlichen über ihre Motive, auch als Zusatzeintragungen oder kurze Statements, sind vor allem einer qualitativen Analyse zugänglich. Als Instrument empirischer Forschung halte ich darum die qualitative Analyse zunächst für vordringlich; quantifizierbare Resultate sind nicht unwichtig, aber eine Folgeaufgabe. Die Durchführung und Auswertung von Interviews kann einen tieferen Einblick in die Motivationslage von Jugendlichen gewähren, wie HELSPERs Studie zeigt. Für eine ganze Reihe von Jugendlichen, die sich der Gruppe der 'Schwarzen' oder 'Grufties' zurechnen, wird z.B. die Verarbeitung von traumatischen Erfahrungen und Diskontinuitäten, von Trauer, Melancholie und Einsamkeit als motivationaler lebensgeschichtlicher Hintergrund erkennbar.

1.2.3 Was bedeutet Okkultpraktizieren in der psychischen Entwicklung der Adoleszenz?

Ist der 'Jugendokkultismus' ein Pubertätsproblem? Einige Untersuchungsergebnisse zeichnen eine Intensitätskurve, die bei den 12- bis 13jährigen beginnt und nach einem steilen Anstieg ihren Höhepunkt bei den 16- bis 17jährigen findet, danach aber wieder mehr oder weniger stark fällt. Diese Kurve war ein Ergebnis der ersten Untersuchung von ZINSER (vgl. ZINSER 1990:278f). Auch MÜLLERs (1989a) Ergebnisse bestätigen einen solchen Kurvenverlauf. Dieser Befund könnte die Vermutung nahelegen, daß die jugendliche Faszination für das Okkulte ein Pubertätsproblem ist, das sich mit zunehmendem Alter in der Adoleszenz verliert und 'auswächst'. ZINSERs Folgeuntersuchung unter erwachsenen SchülerInnen des zweiten Bildungswegs (ZINSER 1991) jedoch widerlegt die Daten seiner ersten Untersuchung: Mit steigendem Alter ist kein Rückgang, sondern eher eine leichte Zunahme des Okkultpraktizierens zu beobachten. Ebenso mußte MISCHO (1990:39) die Hypothese verwerfen, „daß mit zunehmendem Alter die Zurückhaltung gegenüber Okkultpraktiken stärker ist“. Damit steht die Pubertätsproblemhypothese, sofern damit ein Erklärungsmodell gemeint war, mit dem der 'Jugendokkultismus' bequem verortet und als in der Postadoleszenz 'sich auswachsendes' Phänomen betrachtet werden könnte, auf statistisch wenig gesichertem Grund.

³¹ Vgl. meine Darstellung und Auseinandersetzung mit HELSPERs Klassifikation in Kapitel 4.4.

Diese Beispiele zeigen exemplarisch die Schwierigkeiten, zur Pubertätsspezifität der Okkultfaszination auch nur einigermaßen aussagekräftige und verlässliche Zahlen vorzulegen; die statistischen Ergebnisse sind zu verschieden und widersprüchlich. Und selbst wenn die eben skizzierte Kurve überzeugend belegt werden könnte – und zwar unter Berücksichtigung des zeitlichen Abstandes bei einmaligem oder episodischem Okkultpraktizieren –, wäre dann die pubertätsspezifische Verortung der Okkultfaszination hinreichend plausibel? Damit wäre dann empirisch abgesichert eine Frage gestellt, deren Beantwortung allerdings noch aussteht. Doch diese Frage stellt sich ungeachtet der widersprüchlichen Datengrundlage, wenn man einen Zugang zum Verständnis der jugendlichen Okkultfaszination entwirft: Aus welchen Gründen fühlen sich gerade Jugendliche zwischen 13 und 17 Jahren von okkulten Praktiken angezogen?

Hieran schließen sich jedoch weitere Fragen an: Gibt es einen Zusammenhang zwischen Okkultfaszination und Lebensgeschichte, zwischen Okkultfaszination und Entwicklung in der Adoleszenz? Um hierauf Antworten zu finden, sind weitere theoretische Arbeiten erforderlich und, wie schon mehrfach betont, qualitative Forschungen. Und das dürfte hier besonders deutlich werden, denn ein Verstehenszugang zur Lebensgeschichte ist kaum denkbar, ohne daß die Geschichten erzählt, gehört, dokumentiert und analysiert werden.

1.2.4 Ist der ‘Jugendokkultismus’ ein geschlechtsspezifisches Problem?

Daran schließt sich unmittelbar eine Frage an, die im Unterschied zu den vorangehenden durch die Statistiken sehr gut belegt ist: Warum stellen Mädchen unter den Okkultfaszinierten und Okkultpraktizierenden eine solch große Mehrheit? Die Rheinland-Pfalz-Umfrage MISCHOs ergibt, daß der Anteil der Mädchen bei den Okkultpraktizierenden nahezu doppelt so groß ist wie der der Jungen; nach ZINSERs Berliner Umfrage beteiligen sich zwei- bis dreimal so viele Mädchen aktiv an Gläserrücken, Pendeln und Kartenlegen. Die fast zweifache Überlegenheit der Mädchen bestätigen auch MÜLLERs, BÄRs und BUCHERs Statistiken und die Shell-Studie. So findet die These, daß der ‘Jugendokkultismus’, speziell seine Bestseller ‘Gläserrücken’, ‘Pendeln’ und ‘Kartenlegen’, auf Mädchen erheblich größere Faszination ausübt, eine solide empirische Bestätigung.

Der statistischen Arbeit verdanken wir, daß dieses Phänomen überhaupt erkannt wurde. Doch was dieser geschlechtsspezifische Unterschied zu bedeuten hat, bleibt bis auf weiteres offen, und eine Antwort darauf wurde m.W. bisher noch nicht versucht (vgl. ZINSER 1993:85). Voraussetzung dafür ist eine intensivere Auseinandersetzung mit der geschlechtsspezifischen Sozialisation, um die Motive zur Okkultfaszination mit der Entwicklung des magischen Denkens in Beziehung setzen zu können. Dies werde ich in Kapitel 4 versuchen. Ersten Hinweisen, die sich ebenfalls aus der Statistik ergeben, wäre detaillierter nachzugehen; ein geschlechtsspezifischer Unterschied zeichnet sich etwa hinsichtlich des motivationalen Kontextes ab. Für die Jungen steht das ‘Interesse am Außergewöhnlichen’ im Vordergrund, für die Mädchen dagegen ‘Neugier’ und ‘Entscheidungsfindung’ bei Lebensproblemen.

1.2.5 Ist Okkultismus eine neue Jugendreligion?

Auch die Frage nach dem Verhältnis von 'Jugendokkultismus' und Religiosität wird in den vorliegenden Untersuchungsergebnissen aufgeworfen, die ich hier noch einmal nebeneinanderstellen möchte. Drei der Untersuchungen haben bei ihrer Behandlung des Faktors Religiosität/Kirchlichkeit Überraschungen erlebt: Die Überprüfung der Hypothese, daß 'traditionelle' Religiosität oder Kirchlichkeit negativ mit der Bereitschaft zu okkultem oder spiritistischem Denken oder Praktizieren korreliert, hat in MISCHOs, BÄRs und BUCHERs Untersuchungen zu negativen Ergebnissen geführt und teilweise sogar das Gegenteil bewiesen.

- MISCHOs Ergebnis der guten Verträglichkeit von 'traditioneller Religiosität' mit Okkultfaszination, ja die Tatsache, daß „(d)ie am stärksten an traditionellen Glaubenssystemen orientierten Jugendlichen“ sich in der Gruppe der 'gefährdeten Praktizierenden' befinden, konnte noch teilweise mit unzulänglichen Fragen nach 'traditioneller Religiosität' erklärt werden.
- In BÄRs Ergebnissen (1993:72f) „korreliert der Fragenbereich zur traditionellen Religiosität und die Antwort 'ich bete oft' signifikant mit den Okkultfragen zum Glauben an magische Kräfte, mit dem Okkult-Totalscore“. Hier ist ein Zusammenhang kaum mehr zu verkennen.
- Wie Abb. 3 auf der folgenden Seite zeigt, hat BUCHER die weitgehende Widerlegung seiner Hypothese aufhellen können: die generelle – wider Erwarten – positive Korrelation zwischen 'Kirchlichkeit' und 'Spiritismus' wird bei solchen Jugendlichen dann doch negativ, „die auf der Skala 'Kirchlichkeit' ausgesprochen hohe Werte verzeichneten“. Hohe Standardabweichungen in BUCHERs Untersuchung legen jedoch eher den Schluß nahe, daß eine Pluralität von religiös-magischen Orientierungen möglich ist.
- In ZINSERs Untersuchungen erweist sich die Religionszugehörigkeit als unerhebliches Unterscheidungskriterium. Dies heißt aber auch, daß sich auch nach ZINSERs Daten unter den Okkultfaszinierten mindest ebensoviele Kirchenmitglieder finden wie in der Gesamtgruppe der befragten Jugendlichen; bei den westberliner Pädagogik-FachschülerInnen sowie den ostberliner SchülerInnen zeigt sich sogar ein leichter Überhang der Okkultpraktizierenden, die zugleich einer der beiden großen christlichen Kirchen angehören.
- Die Shell-Studie stellt die provokanteste Frage und dokumentiert, daß der Anteil der Jugendlichen, die regelmäßig zum Gottesdienst gehen und sich zugleich als Mitglieder einer okkulten Gruppe bezeichnen, für den Westen 31% der Okkultgruppenzugehörigen ausmacht; KirchgängerInnen sind in diesen Gruppen sogar überdurchschnittlich vertreten: im Westen 9%, im Osten sogar um das Doppelte über dem Durchschnitt der Okkultpraktizierenden.

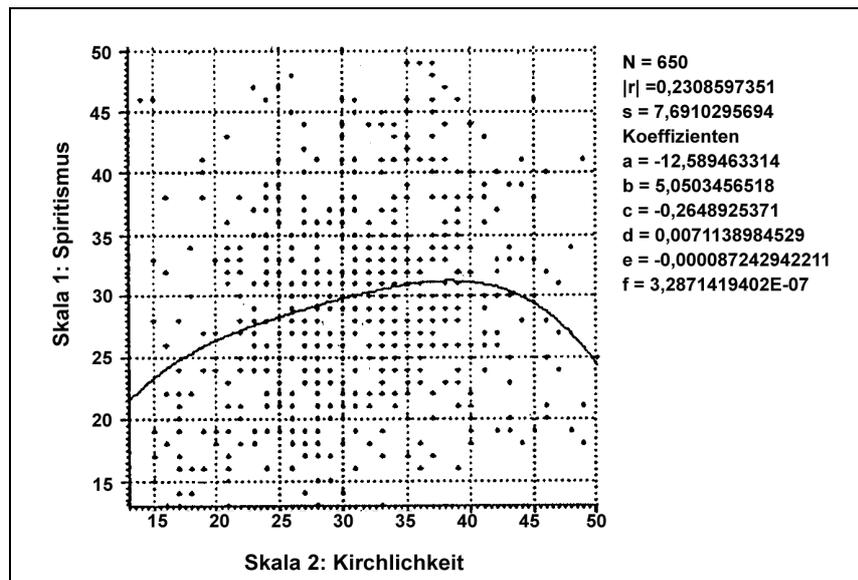


Abb. 3. Kurve der polynomen Regression zwischen den Skalen 'Kirchlichkeit' und 'Spiritismus' (BUCHER 1992:41)

Die empirischen Untersuchungen stimmen also tendenziell darin überein, daß 'traditionelle' Religiosität und Kirchlichkeit für die meisten Jugendlichen nicht zur Zurückhaltung gegenüber dem Okkultismus führt, ja daß am kirchlichen Leben (Gottesdienst) teilnehmende Jugendliche, und in diesem Sinne 'praktizierende' Christen, möglicherweise überdurchschnittlich häufig zugleich okkultpraktizieren. Wie ist dies zu interpretieren? Wenn EIBEN (SHELL 1992, II:95) es als eine Art „Ergänzung“ kirchlicher Religiosität zu verstehen vorschlägt oder wenn BUCHER (1992:41) darin den Niederschlag der religiösen Großwetterlage sieht, in der konfessionelle Glaubensidentität einem Supermarkt von religiösen und parareligiösen Angeboten weichen mußte, ist eher ein Problem formuliert als eine Deutung angeboten. Sind Religiosität und Okkultfaszination einander näher gerückt? Offensichtlich empfinden viele Jugendliche keinen Widerspruch, beides zugleich zu 'praktizieren'. Daran schließen sich verschiedene Fragen an.

(1) Ist 'Religiosität' in den Untersuchungen angemessen definiert worden? Die vorliegenden Untersuchungen offenbaren teilweise große Unklarheit und gravierende Defizite in der Definition von 'Kirchlichkeit' und von 'Religiosität', die zuweilen unzureichend in 'traditionelle' und 'alternative' unterteilt wird. Weder formale Kirchenmitgliedschaft, noch Gottesdienstbesuchsfrequenz oder Zustimmung zu Sätzen aus dem Glaubensbekenntnis können hierfür hinreichende Indikatoren sein. BUCHERs Fragen nach der religiösen Sozialisation weisen jedoch in eine Richtung, in der weiterzuarbeiten wäre, denn das Verständnis von 'Religiosität' bedarf grundsätzlich der theoretischen, religionsphilosophischen und theologischen Klärung, aber auch der Präzisierung im Hinblick auf die empirische Forschung.

(2) Ist der 'Jugendokkultismus' eine 'Jugendreligion'? In Zusammenhang mit dieser Frage ist auch die Bezeichnung 'Jugendreligion' zu problematisieren. Denn die exotisierende, stigmatisierende Bedeutungszuschreibung, die 'Jugendreligion' mit 'Sektenmitgliedschaft'

in einen Zusammenhang stellt,³² birgt ebenso die Gefahr, den Blick auf die Religiosität der Jugendlichen zu verstellen, wie es die nicht hinterfragte Annahme tut, nur Jugendliche fühlten sich zu dieser oder jener Religiosität hingezogen. Überhaupt ist fraglich, ob der 'Jugendokkultismus' eine Jugendreligion im Sinne einer „konsistenten Verfaßtheit von Religiosität“ darstellt.³³ Angemessener wäre danach zu fragen, was Religion in der Adoleszenz bedeutet. Gibt es adoleszenzspezifisch bedingte Affinitäten zu bestimmten Formen von Religiosität? Forschung hat schließlich auch die Aufgabe, die Jugendlichen selbst unvoreingenommen wahrzunehmen: Was heißt 'Religion' für die Jugendlichen, was heißt es für sie, 'religiös' zu sein?

(3) Erweist sich der 'Jugendokkultismus' als Religion? Die statistischen Ergebnisse lassen einen Zusammenhang zwischen Okkultfaszination und Religiosität erkennen. Dieser bleibt jedoch auf der Ebene von errechneten Korrelationen. Gibt es darüber hinaus einen inneren Zusammenhang zwischen Okkultfaszination und Religiosität? Mit Blick auf den Themenschwerpunkt dieser Arbeit formuliert: Hat der innere Zusammenhang zwischen praktizierter Religiosität der Jugendlichen und ihrer Okkultfaszination seinen Grund darin, daß beide Arten von Praktizieren mit Magie zu tun haben?

Damit sind wir an einer der entscheidenden Fragen dieser Arbeit angelangt, der Frage nach dem Begriff des 'Jugendokkultismus'.

³² Auch van der LANS & DERKS (1987:36) kritisieren die Bezeichnung 'Jugendreligion' aus diesem Grund und reden daher von 'neuen religiösen Bewegungen'.

³³ In seinem Artikel „Jugend und Religion“ für das Handbuch der Jugendforschung thematisiert FEIGE den 'privaten' Okkultismus Jugendlicher als Teil „großkirchlich ungebundener bzw. oppositioneller“ Religionspraxis, um dann zum 'Jugendokkultismus' zu resümieren: Das Interesse der Jugendlichen am Okkultismus „ist eher Ausdruck der Ablehnung 'ganzheitlicher' Sinnangebote einer alternativen Religion, als daß es für eine neue und konsistente Verfaßtheit von Religiosität bei Jugendlichen zeugt“ (FEIGE 1993:554). Und HELSPER (1992:295) gibt letztendlich eine negative Antwort auf die Frage seines Buchtitels „Jugendokkultismus – die neue Jugendreligion?“. Trotz aller Bedeutsamkeit religiöser Thematik könne „doch letztlich nicht von einer 'okkulten Grufti-Religion' gesprochen werden“.

1.3 Die Frage nach dem Gegenstand der Untersuchung

1.3.1 Was heißt ‘Jugendokkultismus’ in den vorliegenden Untersuchungen?

Was ‘Jugendokkultismus’ heißen und was genau untersucht werden soll, wird in den bislang vorliegenden Untersuchungen meist eher vorausgesetzt als explizit definiert. Eine Ausnahme bildet HELSPERs (1993:29-110) umfangreiche Einführung. Meistens sollte eine Auflistung von Okkultpraktiken dazu dienen, das Phänomen ‘Jugendokkultismus’ einzugrenzen und zu bestimmen. Auf den ersten Blick sind die Listen einander ähnlich. Tatsächlich gibt es dabei jedoch erhebliche Unterschiede. In Abb. 4 habe ich eine Übersicht des jeweils in den Untersuchungen erfragten Spektrums von ‘Okkultpraktiken’ zusammengestellt.³⁴ Der eigentliche Umfang ist dabei nicht zwingend. Unklar bleibt die Liste darin, daß es ‘Randbereiche’ gibt: In MÜLLERs, ZINSERs und BUCHERs Untersuchung gehört ‘Astrologie’ (‘Horoskop’) wie selbstverständlich mit dazu. MISCHOs Umfrage in Rheinland-Pfalz dagegen verzichtet – wohl wegen erwarteter Unerheblichkeit³⁵ – darauf, die ‘nicht anerkannten Beratungs- und Deutepraktiken’ überhaupt zu erheben. Entsprechendes gilt für die satanistischen Praktiken, die MÜLLER nicht erfaßt hat und die MISCHO in die Rheinland-Pfalz-Untersuchung ebenfalls nicht mit einbezieht.

Doch auch wenn man über die Verschiedenheit der Listen hinwegsieht und etwa mit ZINSER aus den wichtigsten Gruppen je eine Praktik für die Untersuchung auswählt oder es mit BUCHER (1992:5) für berechtigt hält, „im Fragebogen eine ausgesprochen breite Palette an spiritistisch-okkulten Glaubensinhalten zu berücksichtigen“, bleibt zu fragen, was diese ‘Okkultpraktiken’ verbindet? ‘Horoskop’ und ‘Tarotkartenlegen’ stehen neben ‘Gläserücken’, ‘Tischrücken’ und ‘Pendeln’, um sich über allerhand ‘magische Praktiken’ weiter zu steigern bis zu satanistischen Praktiken, wie der ‘schwarzen Messe’. Stellt diese Aufreihung nicht ein disparates Spektrum dar, das kaum mehr unter einen Begriff zu subsumieren ist?

Der Versuch einer Antwort auf diese Frage und der Begründung des Zusammenhangs zwischen den aufgelisteten ‘Praktiken’ ist MISCHOs Definition von ‘Okkultismus’:³⁶

³⁴ Die Untersuchung BÄRs fehlt in dieser Übersicht nicht ohne Grund: Ihr Fragebogen enthält derart fokussierte und differenzierte Fragen, daß sie sich gegen eine Einordnung sperren. Leider ist diese Differenziertheit des Fragebogens in der Auswertung weitgehend verloren gegangen; dies ist der Grund, warum ihre Untersuchung hier keine Berücksichtigung findet.

³⁵ Während sich für die Deute- und Beratungspraktiken kaum psychisch Folgen feststellen lassen, sind die psychomotorischen Automatismen als gefährlich einzuschätzen (BAUER et.al. 1988:41; MISCHO 1988a:21f.).

³⁶ Diese Definition MISCHOs, die er an zentraler Stelle seines Buchs präsentiert, hat auffallende Ähnlichkeit mit folgender Definition KIESEWETTERs: „Ich verstehe unter okkulten Vorgängen alle jene, von der offiziellen Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens, deren Ursache den Sinnen verborgene, okkulte sind und unter Okkultismus die theoretische und praktische Beschäftigung mit diesen Tatsachen bzw. deren allseitige Erforschung.“ (KIESEWETTER 1909, zit. bei MISCHO 1988b:72). Von daher erscheint unklar, warum MISCHO (1988b:72) diese als „unzutreffend“ bezeichnet hat.

Untersuchg. 'Praktik'	MÜL- LER	MI- SCHO 1988	MI- SCHO 1990	ZINSER	BU- CHER
<u>Deute- und Bera- tungspraktiken</u>					
Horosk./ Astrol.	x	x			
Aus d.Hand lesen		x			x
Tarotkarten	x	x		x	x
Kristallsehen		x			x
I Ging		x			x
<u>Psych. Automatismen</u>					
<u>okkulte Praktiken</u>					
<u>Geister beschwören</u>					
Gläserücken	x	x	x	x	x
Pendeln	x	x	x	x	x
Tischerücken		x			x
Autom.Schreiben		x	x	x	
Wünschelruten	x	x			
Spiritist. Sitzg.		x			
<u>Verstorbene rufen</u>					
Tonbandstimmen		x	x		x
		x			
<u>Magische Praktiken</u>					
<u>And. (mag.) Praktiken</u>					
Hellsehen	x				
Telekinese	x				
Wunderheilung	x				
Hypnose					x
Geisterfotos	x				
<u>Satanische Praktiken</u>					
Satanskulte		x			
Schw. Messen		x		x	x
Teufelsbeschw.					x
Black Metal		x			

Abb. 4. Zusammenstellung der in verschiedenen Untersuchungen erfragten 'Okkultpraktiken' (STREIB)

„Unter Okkultismus wird hier die praktische und theoretische Beschäftigung mit den geheimen verborgenen, von der Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens verstanden, welche die gewohnten Gesetzmäßigkeiten zu durchbrechen scheinen und vielfach als 'übernatürlich' angesehen werden.“ (MISCHO 1991b:20)

Die Definition MISCHOs hat starke Ähnlichkeit mit der TIRYAKIANs, die das Gegenüber des 'Okkultismus' zur modernen Wissenschaft, und darum seinen 'para-' oder 'pseudo-' Charakter noch deutlicher hervorhebt:

„By 'occult' I understand intentional practices, techniques, or procedures which: a) draw upon hidden or concealed forces in nature or the cosmos that cannot be measured or recognized by the instruments of modern science, and b) which have as their desired or intended consequences empirical results, such as either obtaining knowledge of the empirical course of events or altering them from what they would have been without this intervention.“ (TIRYAKIAN 1972:499).

Die Unterschiede in beiden Definitionsversuchen sind unerheblich. Bei TIRYAKIAN wird die Zweckrationalität und die empirische Feststellbarkeit der Resultate stärker betont und damit das 'Okkulte' dem Deutungsmuster von Parawissenschaft (Psychic Research) stärker angeglichen; bei MISCHO kommt der 'Anschein' der Durchbrechung von Gesetzmäßigkeiten und der quasi-eschatologische Vorbehalt, daß einst wissenschaftliche Forschung zur Erklärung dieser Phänomene in der Lage sein könnte, stärker zum Ausdruck. Daß die aufgelisteten 'Okkultpraktiken' auch solche Charakteristika aufweisen, die unter diese Definitionen fallen, ist nicht zu bezweifeln. Jedoch ist kritisch zu fragen, ob die Kriterien dieser Definitionen in der Lage sind, die innere Konsistenz sowie die jeweilige Selektion der Phänomene hinreichend zu bestimmen. Vor allem aber muß gefragt werden, ob diese Definitionsversuche hinreichend sind. Wenn man sie jedoch beim Wort nimmt, müßte das Merkmal, nicht oder noch nicht wissenschaftlich anerkannt zu sein, eine Praktik als „okkult“ qualifizieren. Das Kriterium der wissenschaftlichen Anerkennung, das von ihr verliehene Siegel der 'Rationalität', wird zum definitorischen Maßstab. Dabei scheint als selbstverständlich vorausgesetzt zu werden, daß wissenschaftliche Rationalität identisch ist mit naturwissenschaftlicher Erklärbarkeit und daran ausgerichtetem zweckrationalem Alltagsverhalten. 'Jugendokkultismus' erhält damit den Stempel der 'Irrationalität'. Dementsprechende Deutungen finden sich auch in der Literatur zum 'Jugendokkultismus': Nach MISCHO (1991a:191) beispielsweise „zeigen die Okkultpraktiken bei Jugendlichen – und nicht nur bei ihnen – ein erschreckendes Maß an Irrationalität im Denken und Handeln“. Auch ZINSERs (1989; 1990:282) Bezeichnungen für den Okkultismus, „Bildungsaberglaube“³⁷ oder „eine 'Theorie', die die Alltagserfahrungen und die in der Wissenschaft anerkannten methodischen Grenzen überschreitet“ (ZINSER 1991:184), geht in diese Richtung.

Das Kriterium der (natur-)wissenschaftlich anerkannten Rationalität ist für eine Definition von 'Jugendokkultismus' darum nicht hinreichend, weil es vorwiegend mit einer Negation arbeitet, die, wie an TIRYAKIANs Definition besonders deutlich wird, an einer Auffassung von Effektivität oder 'Bewirken' nach dem Muster technischer Kausalität orientiert ist. Diese Definition entspricht der frühen Auffassung von Magie, wie sie von FRAZER

³⁷ Um Mißverständnissen vorzubeugen: ZINSER verwendet den Begriff des 'Aberglaubens' nur hilfsweise und der „polemischen Note“ in der Abgrenzung von Wissenschaft gegenüber dem Obskurantismus wegen; „als religionswissenschaftlicher Begriff“ sei er „unbrauchbar“ (ZINSER 1989:261 ff).

oder noch von MALINOWSKI vertreten wird.³⁸ Auch HELSPER (1993:95f) sieht in TIRYAKIANs Definition eine „starke Betonung auf Handeln und Praktizieren“ und möchte darum vorschlagen, „den Begriff des Okkultismus stärker für die Vorstellungen über die dunkle und verborgene Wirklichkeit zu reservieren, die dem Handeln und dem Praktizieren zugrundeliegen“. Außerdem betont HELSPER gegenüber TIRYAKIANs Einschränkung des ‘Okkultismus’ auf die bewußte Ebene, daß ‘Okkultismus’ auch den „Bereich der latenten okkulten Strukturen im sozialen Alltag“ meint.

Nach allem, was oben – nicht zuletzt aus den Ergebnissen der empirischen Untersuchungen selbst – über das ‘Okkultpraktizieren’ der Jugendlichen, über ihre Motive, über den adolescentspezifischen, entwicklungspsychologischen sowie den religiösen Hintergrund gesagt worden ist, greifen die Definitionen TIRYAKIANs und MISCHOs zu kurz: Die Jugendlichen wollen nicht nur, ja nicht einmal primär, wissenschaftliche oder gewohnheitsmäßige „Gesetzmäßigkeiten durchbrechen“ und auch nicht „knowledge of the empirical course of events“ erhalten oder den empirischen Lauf der Dinge verändern. Welche Engführung hierbei droht und in welcher Richtung der Interpretations- und Definitionshorizont erweitert werden muß, kann mit dem Beispiel des holzhackenden Mannes (vgl. SCHÜTZ 1932) verdeutlicht werden, das auch BUKOW (1994a:213) auf den ‘Jugendokkultismus’ überträgt: Für ein Verstehen dessen, was der holzhackende Mann tut, wäre wenig gewonnen, wenn die Muskelkontraktion untersucht oder die intendierte physikalische Zustandsänderung des Holzes analysiert würde; nur unter möglichst umfassender Berücksichtigung des kulturellen, sozialen und persönlichen Kontextes wird verständlich, worum es sich hierbei handeln könnte: eine Maßnahme zur Brennholzbeschaffung, die Vorbereitung einer Party, das Abreagieren von Ärger etc. Wenn es beim ‘Okkultpraktizieren’ um den Reiz von Angst und Lust gehen könnte, wenn möglicherweise Antworten auf Lebensfragen gesucht werden und ‘Okkultismus’ ein den Alltag bestimmendes Ritual oder letztendlich die Suche nach ‘ontologisierender Beheimatung’ (HELSPER) sein könnte, sind Motive und Wünsche angesprochen, die auch in der Interpretation und der Definition Berücksichtigung finden müssen.

Wenn, wie die Untersuchungen teilweise zu ihrer eigenen Überraschung übereinstimmend nahelegen, Religiosität und ‘Okkultpraktizieren’ in einen Zusammenhang zu bringen sind, könnte und müßte m.E. ein Verständnis von ‘Jugendokkultismus’ den möglichen inneren Zusammenhang zwischen ‘Okkultfaszination’ und Religiosität thematisieren. Von ‘Religion’ oder ‘Religiosität’ ist jedoch in diesen Definitionen und in den erwähnten ‘Listen’ nicht die Rede (eine interessante Ausnahme bildet die ‘Wunderheilung’, die MÜLLER in seine Liste einschließt), obwohl ein breites Spektrum von religiösen Praktiken unter diese Definitionen subsumiert werden könnte. Magischer Gebrauch der Sakramente, der Bibel oder des Gebets könnten Beispiele dafür sein, daß auch von vielen religiösen Praktiken gelten könnte, sie seien „intentional practices, techniques, or procedures which ... draw upon hidden or concealed forces in nature or the cosmos that cannot be measured or recognized by the instruments of modern science“. Entweder, so müßte man schließen, ist ‘Religion’ hier

³⁸ Zur Rolle des Begriffs der Zweckrationalität in der ethnologischen Magiediskussion vgl. Kapitel 2. Anhand der in der Ethnologie geführten Diskussion um den Magiebegriff kann in diesem Kapitel auch ein Weg gezeigt werden, der über diese Engführung hinausweist.

mit eingeschlossen und gehört ebenfalls in den Bereich des ‘Okkultismus’, oder diese Definition ist nicht hinreichend, nicht trennscharf unterbestimmt.

Eine gewisse Eindeutigkeit gegenüber dem Religiösen wird dadurch hergestellt, daß un-
ausgesprochen eine Auffassung von ‘Aberglaube’ und damit religiöse Polemik die Selekti-
on der Praktiken diktiert. Nur auf diesem Hintergrund leuchtet ein, daß die Zukunftsdeu-
tung mit Hilfe von Horoskopern oder Tarotkarten als ‘okkult’ gelten soll, während Zu-
kunftsdeutungen durch Losverfahren mit Bibelsprüchen oder anderen religiösen Orakel-
praktiken in dieser Reihe nicht vorkommen. Die ‘Wunderheilung’ wird immerhin am
Rande erwähnt, sie ist für die meisten Untersuchungen aber ebenso unerheblich wie der
‘magische’ Gebrauch christlich-religiöser Rituale und sakramentaler Praktiken. Schließlich
wäre ohne den Begriff ‘Aberglaube’ unverständlich, warum die ‘schwarzen Messen’ und
‘Satanskulte’ ziemlich durchgängig in dieser Liste vertreten sind. Hier kommt die Abwer-
tung des Okkulten als einer „Verirrung vom rechten Glauben“ zum tragen.³⁹ Das Kriterium
des ‘Aberglaubens’ ist jedoch m.E. aus dem Verstehenszugang und der Beurteilung des
‘Jugend-okkultismus’ herauszuhalten, weil sowohl der Begriff als auch die mit ihm trans-
portierte Meinung und Einstellung den Weg zum angemessenen Verstehen verstellen. Eine
Verhältnisbestimmung von ‘Religion’, ‘Glauben’ und ‘Unglauben’ zum ‘Jugendokkultis-
mus’ ist notwendig, muß aber, darauf hatte ich bereits in der Einleitung hingewiesen, auf
den Begriff des ‘Aberglaubens’ verzichten; denn dieser Begriff aus der religiösen Polemik
diente und dient dazu, den eigenen Standpunkt absolut zu setzen.⁴⁰

1.3.2 Umriss eines neuen Verstehenszugangs: ‘magisches Denken und Handeln’

Kann über die offenkundige Unschärfe des Begriffs ‘Jugendokkultismus’ und die in den
Definitionsversuchen und den ‘Listen’ der Fragebögen implizierten maßgeblich negativen
Kriterien – dem der ‘Irrationalität’ bzw. der fehlenden (natur-)wissenschaftlichen Anerken-
nung und dem Kriterium des ‘Aberglaubens’ – hinaus, eine Definition gefunden werden,
die eine positive Bestimmung ins Spiel bringt?

Es ist forschungsstrategisch weiterführend, den Begriff des ‘magischen Denkens und Han-
delns’ für einen Zugang zum Verständnis von ‘Jugendokkultismus’ in Erwägung zu ziehen
(vgl. STREIB 1993b). Das Wissen darum, daß auch ‘Magie’ ein Begriff der theologischen
und aufklärerischen Polemik gewesen ist und es einige Mühe gekostet hat und noch kostet,

³⁹ Eine Abwertung des Magischen als einer „Verirrung vom rechten Glauben“ sieht auch ZINGERLE als Ur-
sache verzeichnender Beurteilungen in der Soziologie und Ethnologie, für die generell gilt: „Gerade im Fall
‘magischer’ Phänomene hat ja okzidentalisches Vorverständnis ... zu lange mit bestimmten Wertungen den
Blick auf das Objekt verstellt.“ (ZINGERLE 1983:100)

⁴⁰ ‘Aberglaube’ erweist sich als klärungsresistent, stellt man z.B. eine katholisch, eine protestantisch und eine
rationalistisch geprägte Erklärung von ‘Aberglauben’ nebeneinander. In der Theologischen Realenzyklopädie
(TRE) findet sich kein Artikel zum Stichwort „Aberglaube“ mehr; dies ist ein klärender Fortschritt gegenüber
dem widersprüchlichen Versuch eines Artikels zu einem Stichwort, zu dem einerseits nur disparate Auffas-
sungen dargeboten werden können, andererseits dennoch die herausragenden Klischees aufgelistet werden,
wie er sich noch in der dritten Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RÖHRICH 1957) fin-
det.

ihn aus dieser Opposition herauszuführen, könnte gegen seine Verwendung sprechen. Doch 'Magie' geht trotz seiner teilweise polemischen Verwendung viel weniger als 'Okkultismus' in der Negation auf und beinhaltet, nicht zuletzt aufgrund der langen und lebhaften Diskussion um seine Bedeutung, Potentiale für eine positive Bestimmung. Die Diskussion im folgenden Kapitel wird nicht allein die Geschichte des Streits um das Verstehen von Magie nachzeichnen, sondern auch die Erträge der neueren Diskussion um den Magiebegriff formulieren. In Konkretisierung dieser Erträge ist die Interpretation des 'Jugendokkultismus' als 'magisches Denken und Handeln' die Grundlegung des hier vorgestellten Verstehenszugangs.⁴¹

Für den Ansatz, 'Jugendokkultismus' durch 'magisches Denken und Handeln' zu interpretieren, kann auf vorliegende Beiträge zur theoretischen Klärung des 'Jugendokkultismus' verwiesen werden: BUKOW hat aus seinem Ansatz der Beschäftigung mit Alltagsreligion (BUKOW 1984a) und mit Alltagsmagie (BUKOW 1985a; 1994b) eine ritualtheoretische Perspektive (vgl. BUKOW 1985b) auf den 'Jugendokkultismus' expliziert (BUKOW 1994a), die mit dem Begriff 'Magie' arbeitet und die diesen darum als 'magisch verdichtete kulturelle Kommunikation' versteht. Auch HELSPER (1993:29-48; 98-110) hat vor allem aus einem Begriff von 'Magie' heraus sein Verständnis von 'Jugendokkultismus' entwickelt.⁴² Kulturgeschichtlich gehöre der Okkultismus zu den „Formen einer Wiederbelebung alter magisch-spiritueller Traditionen“, die die Stelle von entmachteten Institutionen der Religion und des zerbrochenen modernen Fortschrittsglaubens einnehmen und „eine Möglichkeit der Neuverortung“ bieten. Die 'Wiederkehr der Magie' in der modernen Gesellschaft qualifiziere Magie als 'antiinstitutionellen Protest' und als Reaktion auf das 'stahlharte Gehäuse' (WEBER).

Als Ergebnis dieser Problemskizze ist festzuhalten, daß – im Interesse eines Verstehenszugangs zur Okkultfaszination Jugendlicher – das Verständnis von 'Magie' und von 'magischem Denken und Handeln' geklärt werden muß. Dies verweist auf das folgende Kapitel.

⁴¹ Damit ist nicht der Anspruch erhoben, daß 'Jugendokkultismus' durch 'magisches Denken und Handeln' abgelöst ist. Denn auch für ein solcherart magietheoretisch informiertes Verständnis geht es schließlich um den Verstehenszugang zu konkreten Äußerungen des Denkens und Handelns von 'okkultfaszierten' Jugendlichen.

⁴² Mit meinem Verständnis von 'Magie' werde ich über die von HELSPER (1993:98) zunächst ins Spiel gebrachte Begriffsbestimmung hinausgehen, in der 'Magie' als „praktisch gewendeter oder angewandter Okkultismus“ oder als „Handwerkszeug' des Okkultisten“ bezeichnet wird. In 'magischem Denken und Handeln' sehe ich beides, den okkulten Überbau und die entsprechende Praxis, vereint. Die ausführliche Diskussion, in der HELSPER (1993:485-702) dann in einem späteren umfangreichen Kapitel eine grundlegende Einordnung von 'Okkultismus', 'Religiosität' und 'Magie' in psychoanalytischen, entwicklungs- und kompetenztheoretischen sowie soziologischen Erklärungsansätzen vorstellt, zeigt dann jedoch, daß auch er 'Jugendokkultismus' mit einem umfassenden Verständnis von 'Magie' in Verbindung bringt.

Kapitel 2

Magie und Gesellschaft: ‘fremdes Handeln’? – Grundlinien eines Verstehenszugangs zur Magie

In der psychotherapeutischen Praxis begegnen uns nicht selten Klienten, die von Erscheinungen und Begegnungen mit Geistern zu berichten wissen oder die übersensibel auf die gespürte Gegenwart von ‘unsichtbaren Wesen’ oder ‘Mächten’ reagieren. Ähnliches beobachten wir bei vielen Okkultpraktizierenden: auch bei ihnen verstärkt und verdichtet sich eine Sensibilität für die Gegenwart von ‘unsichtbaren Wesen oder Mächten’, die zuweilen ängstigende Formen annimmt. Diese Begegnung und die Suche danach kann als Hintergrund des Okkultpraktizierens der meisten Jugendlichen gelten, dessen diverse Praktiken ja zunächst spektakulär im Vordergrund stehen. Okkultpraktizieren stellt die ungewollte oder auch rituell intendierte Begegnung mit dieser ‘Welt’ her. Hierin könnte sich ein altes Motiv der Menschheitsgeschichte ausdrücken: die Begegnung mit einem ‘Jenseits’, einer ‘belebten’ Umwelt oder mit einem ‘Du’, das in magischen und religiösen Formen schon immer seinen Ausdruck gesucht und gefunden hat. Dessen psychische Wurzeln sind möglicherweise die Übergangs-Objekte der Kindheit, in denen sich die Geborgenheit schaffende Nähe ein ‘Du’ und eine ‘Welt’ symbolisiert und konkretisiert, lange bevor wir uns darüber sprachlich verständigen können. Ohne die Frage ihrer Herkunft hier lösen zu wollen, ist zunächst jedoch soviel festzuhalten, daß sich in diesen ungewollten oder intendierten Begegnungen mit imaginären Begleitern oder unsichtbaren Wesen die Ahnung einer magischen Beziehung ausdrückt.

Zur Verständigung darüber – und bereits zur Selbstverständigung – steht den Jugendlichen vor allem eine Sprache zur Verfügung, die von kausalen und mechanistischen Erklärungsmodellen geprägt ist. Für die Flüchtigkeit von ‘unsichtbaren Wesen’ ist die Sprache, die wir in der späten Kindheit und spätestens in der Adoleszenz lernen mußten, jedoch zu grob und zu wenig einfühlsam. Die Denkkategorien, die wir gelernt haben, sind ja zugleich diejenigen, die zumindest propädeutisch auf die erfolgreiche Anwendung technisch-wissenschaftlicher Rationalität vorbereiten und im technisierten Alltag auch ziemlich weit tragen. Jedenfalls ist es eine Übersetzungsleistung, die in der Verständigung und bereits in der Selbstverständigung über die Begegnung mit den ‘unsichtbaren Wesen’ geschieht. In dieser Übersetzung geht die magische Dimension einer inneren, imaginativen Erfahrung zwar nicht zwangsweise völlig verloren, sie wird jedoch anders, nämlich in konkret-dinghafte Anschauungen gefaßt. Überdeutlich und verzerrend ist dieser Übersetzungsvorgang bei Jugendlichen, denen für die Deutung und Erzählung ihrer magischen Erfahrungen oder Geisterbegegnungen nicht viel mehr als die Sprach- und Bilderwelt der Horrorvideos zur Verfügung steht. Doch auch beispielsweise die felsenfeste Gewißheit, die in der Argumentationskette: „Es gibt die Geister! Mir ist einer erschienen. Das Glas hat sich bewegt!“ zum Ausdruck kommt, bedient sich eines Verfahrens zum Beweis von Erfahrungen, das unter dem Legitimationsdruck technisch-wissenschaftlicher Wirklichkeitsbe-

schreibung Formen von Bestimmtheit und Gewißheit annimmt, die uns auch in fundamentalistischen Wirklichkeitsbehauptungen entgegentritt. Der Schritt, das, was da geschehen ist, zu verbalisieren oder gar in begrifflicher Sprache zu formulieren, belegt, daß magisches Denken, Erfahren und Handeln übersetzt werden muß. Jugendliche stehen vor dieser Schwelle wohl bereits beim Verfassen eines Schulaufsatzes, in dem sie über ihre 'Okkultpraktiken' berichten sollen, oder bei einem Beitrag zum Unterrichtsgespräch. Vermutlich gilt das auch bei einem Interview, das in der Schule von einem fremden Interviewer geführt wird, der sich als Wissenschaftler vorstellt. Dieser Übersetzungsvorgang, seine Hilfslosigkeit und sein verdrehendes und verfestigendes Ergebnis zeigen eine Fremdheit, die – umgekehrt, von der Warte dieser Begrifflichkeit her betrachtet – das magische Denken und Handeln als 'fremdes Denken' erscheinen läßt. Sehr deutlich wird diese 'Fremdheit' in der Fremdbeobachtung, wenn sich das distanzierte Auge und die Urteilskraft des Wissenschaftlers auf das jugendliche Tun und Treiben richtet und „ein erschreckendes Maß an Irrationalität im Denken und Handeln“ (MISCHO 1991a:191) diagnostiziert. Besonders in der Sprache und in der Begrifflichkeit, in denen sich Wissenschaft für gewöhnlich verständigt, erscheinen Erfahrungen mit der Magie und mit den unsichtbaren Wesen als 'fremdes Denken'.

Diese Fremdheit ist kein Problem der Jugendlichen allein und auch keines, das es erst seit kurzem gibt, obwohl diese Fremdheit in den vergangenen Jahrhunderten in den westlichen Gesellschaften deutlich zugenommen hat. Die okkultfaszinierten Jugendlichen sind jedoch ein Beispiel aus dem Nahbereich unseres eigenen Kulturraums, der auch hinsichtlich des magischen Alltagsverhaltens zunehmend ein Untersuchungsobjekt wird.⁴³ Heute reisen Forscher auf der Suche nach dem Magischen eher ins Allgäu oder in den Westerwald, ja sie finden ihre Forschungsobjekte direkt vor ihrer Haustür in den Ballungszentren der Großstadt, während es die Soziologie am Anfang unseres Jahrhunderts nach Afrika und Australien zog, um die letzten möglichst unberührten Residuen traditioneller Magie zu erforschen (vgl. BUKOW 1994a). Zwar sind die Probleme des Verstehens fremden Denkens angesichts der Unterschiede zu fernen Kulturen in Übersee erst 'entdeckt' und thematisiert worden und dort für uns auch deutlicher wahrnehmbar, aber die Phänomene sind nicht grundsätzlich verschieden zu denen in unserer Gesellschaft.

Dies kann gerade an der Begegnung und der deutenden Interaktion mit dem 'fremden Denken' jenes Ethnologen anschaulich gemacht werden, der für die Anerkennung der Magie als 'fremdes Denken' bahnbrechend war: EVANS-PRITCHARD. Eine seiner zahlreichen Beobachtungen lautet: Die Zande legen zuweilen, wenn sie sich verspätet haben und fürchten müssen, den Heimweg nicht mehr vor Einbruch der Dunkelheit zu bewältigen, einen Stein in einen Baum, um den Sonnenuntergang hinauszuzögern. EVANS-PRITCHARD führt eine ganze Reihe Gründe dafür an, warum den Zande keine Zweifel an der Wirksamkeit ihrer Magie kommen und deutet ihre Überzeugung auch:

⁴³ Vgl. z.B. SCHÖCK (1978) zum Hexenglauben heute in Südwestdeutschland; DeMARTINO (1982) zur Alltagsmagie in Süditalien; CHAPPAZ (1990) zu den magischen Praktiken in einem Tal in den Alpen; GREVERUS (1990) zur Spiritualität im urbanen Raum; HAARMANN (1992) zur Magie im modernen Alltag; HARTINGER (1992) zu Religion und Brauch.

„Azande do not possess sufficient knowledge to understand the real causes of things – e.g. germination of crops, disease, etc. Having no clocks, they cannot perceive that placing a stone in a tree in no way retards sunset. Moreover, they are not experimentally inclined.“ (1937:203)

EVANS-PRITCHARD hat sich große Verdienste damit erworben, das Gedankengebäude der Zande zu ihrer Hexerei, zu ihrem Orakelwesen und zu ihrer Magie zu entschlüsseln und deren Regel-System – er spricht von einer eigenen ‘Logik’ – in vielen Einzelheiten nachzuzeichnen.⁴⁴ Und doch mißt auch dieser Ethnologe letztendlich mit Instrumenten, die Europäer zur Zeitmessung perfektioniert und die in ihrer Kultur einen sehr bedeutenden Stellenwert haben. Und somit ist auch für ihn sein Werkzeug der empirischen Verifikation der Maßstab für die Bewertung und Erklärung der sogenannten *real causes*. Aber, und das muß man ihm zugute halten, er ist sich dessen bewußt. Und darum betont er in seinem Bericht auch immer wieder die Aspekte der Fremdheit und Inkompatibilität (ebd.:31), und deshalb wird in seinen Schriften über das Bewußtsein seiner Fremd-Deutung hinaus ein Werben um die Anerkennung dieser *beliefs* als eben handlungsorientiertes System von Deutungen erkennbar:

„There is no elaborate and consistent representation of witchcraft that will account in detail for its workings, nor of nature which expounds its conformity to sequences and functional interrelations. The Zande actualizes these beliefs rather than intellectualizes them, and their tenets are expressed in socially controlled behaviour rather than in doctrines.“ (ebd.:1f).

Im Unterschied also zu den Menschen in unseren Kulturkreisen, die ihr magisches Denken und Handeln, ihre Begegnung mit ‘unsichtbaren Wesen’ und andere Okkulturfahrungen – zumindest von Zeit zu Zeit und dem Anspruch nach – reflektieren, formulieren, ja rechtfertigen, und das heißt: in die begriffliche und kausale Sprache übersetzen müssen, sind die Zande von diesem Druck unberührt. Ihr Begriff von der „Seele der Medizin“ beispielsweise bleibt „vage“ – und muß dies auch bleiben, damit die Widersprüche nicht auffallen:

„Zande beliefs are generally vaguely formulated. A belief to be easily contradicted by experience and to be easily shown to be out of harmony with other beliefs must be clearly stated and intellectually developed – e.g. the Zande concept of a soul of medicine is so vague that it cannot clash with experience.“ (ebd.:204)

Der aus Europa angereiste Ethnologe stellte also Begriffe fest, die so vage sind, daß sie ein Beweisverfahren der Verifikation und Falsifikation, das er und seine Landsleute im Grund erwartet hätten, a priori zu unterlaufen scheinen. In EVANS-PRITCHARDs Bericht wird vor allem die unberührte Fremdheit der Magie deutlich, wobei er sein mitgebrachtes wissenschaftliches Instrumentarium eher sparsam und zurückhaltend einsetzt. Beim Lesen spürt man EVANS-PRITCHARDs Zurückhaltung, das ‘fremde Denken’ der Zande einem Erklärungsmodell zu unterwerfen. Und davon kann man auch heute noch lernen: Sowohl das Erscheinen der Magie als fremdes Denken, als auch das Gebot behutsamen Gebrauchs

⁴⁴ Daß diese Regelmäßigkeit eine viel stringendere ‘Logik’ aufweist, als EVANS-PRITCHARD gesehen hat, nämlich eine ‘Logik’ analogischen Denkens, weist TAMBIAH (1973) an EVANS-PRITCHARDs eigenen Beispielen auf. Auf beide werde ich weiter unten noch ausführlicher eingehen.

der Fremd-Deutungsinstrumente sollte sowohl die ethnologische Feldforschung, als auch die Forschung auf dem Gebiet der Okkultfaszination Jugendlicher leiten.

Diese Zurückhaltung hat es in der Geschichte der Magieforschung jedoch nicht immer gegeben. Charakterisierungen der Magie als Rationalisierungshemmnis oder als 'pseudoscience', als fehlgeleitetes zweck-rationales Handeln, haben erheblich tiefer eingegriffen und Magie einer westlich-wissenschaftlichen Erklärung unterworfen. Daher wurde das Fremde mit dem Etikett des Primitiven, Wilden, Unzivilisierten und Irrationalen versehen. Und dies ist ein Zeichen einer Entfremdung von Magie, vor deren Hintergrund vielleicht auch die Überraschung und die Faszination zu verstehen sind, die Ende des letzten und Anfang unseres Jahrhunderts durch die Begegnung mit der Fremdheit von magischen und religiösen Formen außereuropäischer Kulturen in der anthropologischen Diskussion entstanden sind und zu überzogenen ethnologischen Theorien geführt haben.⁴⁵

Nicht zuletzt, um im Hinblick auf das Verstehen der Jugendlichen diese theoretische Entfremdung von magischem Denken und Handeln nicht zu perpetuieren, verfolge ich hier zwei Schwerpunkte: zum einen soll das Problem des Verstehens 'fremden Denkens' weiter erhellt werden; zum anderen sollen die Grundlinien eines Begriffs von 'Magie' skizziert werden, der das Verstehen des magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen begründen und vertiefen kann.⁴⁶ Dazu sind einige der wichtigsten Magietheorien zu besprechen, die in Anlehnung an MALINOWSKI'S Worte unter die Überschrift „Looking from far and above“ gestellt werden können. EVANS-PRITCHARD und andere präsentieren Ansätze einer Erschütterung der Magieforschung und leiteten damit eine behutsamere Annäherung an eine 'Innenansicht' des magischen Denkens und Handelns zumindest ein. Ebenso hat eine Revision der Entwicklungslogik das 'fremde' dem eigenen Denken etwas näher gerückt. Daran anknüpfend zielt mein Beitrag zum Magieverständnis darauf, der Leistung oder Performanz der Magie als 'fremdes Handeln' nachzuspüren sowie der Komplexität und Mehrdimensionalität magischen Denkens und Handelns Rechnung zu tragen. In Anknüpfung an verschiedene Rekonstruktionsvorschläge wage ich die Formulierung eines neuen Magieverständnisses.

2.1 „Looking from far and above...“ – Magie als Kontrastbegriff

Als einer der frühen Feldforscher auf dem Gebiet der 'primitiven' Religion und Magie hat MALINOWSKI die Perspektive der Ethnologie seiner Zeit auf den Punkt gebracht: „Looking from far and above, from our high places of safety in developed civilization, it is easy to see all the crudity and irrelevance of magic.“ (1925:90) Er hat dabei nicht nur seine eigene Warte beschrieben, sondern unter diese Überschrift könnten die wichtigsten der älte-

⁴⁵ Vgl. exemplarisch EVANS-PRITCHARD'S (1965:87) Kritik an LEVY-BRUHL.

⁴⁶ Damit ist auch gesagt, daß hier nicht der Ort ist, eine Geschichte der Magiediskussion zu schreiben. Wenn meiner Aufmerksamkeit nichts entgangen ist, liegt diese weder in der englischsprachigen, noch in der deutschsprachigen Literatur vor, wenn auch darauf hinzuweisen ist, daß Forschungserträge dokumentiert sind (vgl. PETZOLD Hg. 1978), einzelne Diskussionen in einem Band versammelt sind (WILSON ed. 1970; von KIPPENBERG & LUCHESE 1978 mit Erweiterungen auf deutsch herausgegeben) und einzelne großangelegte Studien wie die O'KEEFE'S (1982) auch forschungsgeschichtliche Rückblicke enthalten.

ren Magieauffassungen gestellt werden. Wie immer die einzelnen ethnologischen, soziologischen und psychologischen Theorien 'Reife' und 'Relevanz' inhaltlich füllen – und da beginnen bereits die Unterschiede –, die Perspektive der sicheren Distanz aus der Ferne oder von oben herab ist ihnen gemein. 'Magie' war vorwiegend ein Kontrastbegriff, der vor allem dazu diente, die eigene abendländische Perspektive zu würdigen. Damit soll nicht bestritten werden, daß bei aller Verschiedenheit die Forschung, besonders die ethnologische, sich ernsthaft und mit Fleiß darum bemüht hat, der wissenschaftlichen Gemeinde zuhause das 'primitive' Denken zugänglich und möglichst einsichtig zu machen. Einige dieser unterschiedlichen, teilweise konträren Versuche solchen Verstehens und Verständlichmachens von Magie möchte ich im folgenden einander gegenüberstellen. Dabei werden Probleme deutlich, die für die Präzisierung des Magiebegriffs von Bedeutung sind: Ist Magie eine rudimentäre Form und damit Vorstufe von kausal-technischem Weltzugang oder eine völlig eigenständige partizipative, mystische Mentalität? Ist Magie eher ein privatistisches (und eher harmloses) Derivat von kollektiven Vorstellungen oder ein soziologisch hochrelevanter, nämlich rationalisierungsfeindlicher Faktor? Ist Magie eher der prälogischen Form des Denkens oder dem primären Seelenzustand des Glaubens an die Allmacht der Gedanken zuzuschreiben? Wenn man die umrissenen Positionen genauer liest, wird allerdings auch deutlich, daß sie vielschichtiger und widersprüchlicher sind, als man zunächst meinen sollte, und sich in ihnen Spuren von Magieauffassungen finden, an die ich anknüpfen kann.

2.1.1 Magie als 'pseudo-science' oder als 'mystische Mentalität'?

2.1.1.1 Magie als 'pseudo-science' (FRAZER; MALINOWSKI)

Wenn wir an der eben zitierten Stelle bei MALINOWSKI weiterlesen, wird seine Position deutlicher: „... without its power and guidance early man could not have mastered his practical difficulties as he has done, nor could man have advanced to the higher stages of culture.“

MALINOWSKI fragt damit primär nach der praktischen Bewältigung der Alltagsschwierigkeiten und danach, welche Rolle die Magie dabei spielt. Und er nimmt dabei eine Entwicklung von 'primitiven' zu modernen technisch-wissenschaftlichen Formen alltagspraktischer Lebensbewältigung an. Die Magiediskussion hatte zwar längst vor MALINOWSKI begonnen, aber es ist sicher nicht zuletzt ihrer Lebhaftigkeit am Anfang unseres Jahrhunderts zuzuschreiben, daß er 1925 – bei allen Differenzierungen und Abgrenzungen – derart pointiert eine These zu diesem Thema formuliert hat, die nahezu klassisch werden sollte und dabei auch wichtige Elemente der englischen Ethnologie repräsentiert.⁴⁷

⁴⁷ KIPPENBERG (1978:12) weist in seiner Einleitung unter Berufung auf LEACH darauf hin, daß FRAZER einen großen Einfluß auf MALINOWSKI gehabt habe, daß er jedoch „in wichtigen Punkten ein Epigone von E.B. Tylor und W.R. Smith“ sei.

James G. FRAZER konnte sein Werk, *The Golden Bough* (1890), eine voluminöse Sammlung von ethnologischem Material, auf eine Perspektive zuspitzen, die Schule gemacht hat: „Wenn wir einerseits die im Wesentlichen vorhandene Übereinstimmung in den Hauptbedürfnissen des Menschen überall und zu allen Zeiten in Betracht ziehen und auf der anderen Seite bedenken, wie verschiedener Art die Mittel sind, deren er sich in den verschiedenen Zeitaltern zur Befriedigung dieser Bedürfnisse bedient hat, dann dürfen wir vielleicht geneigt sein, zu folgern, daß die Höherentwicklung des Denkens, soweit wir ihr nachzugehen vermögen, den Weg von der Magie über die Religion zur Wissenschaft durchgemacht hat.“ (FRAZER 1922:1033) FRAZER charakterisiert die Magie als ein Sich-Verlassen des Menschen „auf seine eigene Kraft, um den Schwierigkeiten und Gefahren zu begegnen, die ihm von allen Seiten drohen“ – er glaube „an eine gewisse feste Ordnung der Natur, auf die er sich unbedingt verlassen, und die er zu seinem eigenen Vorteil ausnutzen“ könne. Magie wird damit als rudimentäre, primitive Wissenschaft vorgestellt. Widersprüche und Einsicht in den illusionären Charakter von Magie führen zur ‘Erfindung’ von religiösen Erklärungen:

„Wenn er seinen Irrtum entdeckt, wenn er erkennt, daß sowohl die Naturordnung, auf die er sich verlassen hatte, als auch die Herrschaft, die er über sie auszuüben glaubte, allein in seiner Einbildung bestanden, dann hört er auf, auf seine eigene Intelligenz und seine selbständigen Bemühungen zu bauen, und wirft sich demütig der Barmherzigkeit gewisser großer, unsichtbarer Wesen, die hinter dem Schleier der Natur verborgen sind, in die Arme. Ihnen schreibt er nunmehr all jene unbeschränkten Kräfte zu, die er sich einst selber angemahnt hatte. So wird in den schärferen Geistern die Magie allmählich durch die Religion ersetzt, welche die Naturphänomene dem Willen, der Leidenschaft oder dem Mutwillen geistiger, dem Menschen artverwandter Wesen unterordnet, die ihm jedoch an Macht weit überlegen sind.“ (ebd.:1033)

Wenn im Laufe der Zeit auch diese Erklärung unbefriedigend werde, so FRAZER weiter, entdecke der Mensch erneut die „starre Einförmigkeit“ der Naturereignisse, empirisch-wissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten fallen auf, das Chaos läßt sich in einen Kosmos verwandeln. Und so kommt es, „daß schärfere Geister, in ihrem Drange nach einer noch vertiefteren Lösung der Geheimnisse des Weltalls, dazu geführt werden, die religiöse Theorie von der Natur als unzulänglich zu verwerfen und in gewisser Weise zu dem alten Standpunkt der Magie zurückzukehren, indem sie explicite postulieren, was in der Magie nur implicite vorausgesetzt war, nämlich eine unbeugsame Regelmäßigkeit in der Ordnung der Naturereignisse, die es uns bei sorgfältiger Beobachtung ermöglicht, ihren Verlauf mit Sicherheit vorauszusagen und danach zu handeln. Kurz, die Religion, sofern sie die Natur erklären will, wird durch die Wissenschaft ersetzt.“ (ebd.:1034)

FRAZER zeichnet ein scharf kontrastiertes Bild, das der Magie „falsche Analogie“ unterstellt und ein Loblied auf die Wissenschaft singt.⁴⁸ Aus seinen Schlußworten ergibt sich jedoch ein weit differenzierteres Bild. Wir müßten uns vor Augen halten, daß die Naturgesetze der Wissenschaft „lediglich Hypothesen sind, welche den Zweck verfolgen, jene

⁴⁸ Der sittliche und der geistige Fortschritt sei mit dem Schicksal der Wissenschaft verbunden und „jedes Hindernis, das der Wissenschaft in den Weg gelegt wird, (ist) ein Unrecht gegen die Menschheit“ (FRAZER 1922:1035).

ewig wechselnden Gaukelbilder des Denkens zu deuten“ und daß „Magie, Religion und Wissenschaft nichts anderes als Denktheorien“ sind, die künftig von ganz neuen Entwicklungen des Denkens abgelöst werden könnten. Metaphorisch schildert FRAZER ein Gewebe, bestehend aus dem schwarzen Faden der Magie, dem roten der Religion und dem weißen der Wissenschaft. Das Ineinanderverwobensein von Magie, Religion und Wissenschaft – ein Gedanke, der FRAZER offensichtlich nicht gänzlich fremd gewesen ist – verändert nur den farblichen Gesamteindruck von Kultur zu Kultur und von Zeitalter zu Zeitalter. Auch wenn daraus keine Andeutungen über die Kompatibilität oder gar Komplementarität von Magie, Religion und Wissenschaft herausgelesen werden dürfen, so sind hier zumindest Untertöne hörbar, die dagegen sprechen, FRAZERs zentrale Thesen zur Magie (abirrendes Denken und Handeln, entwicklungslogisch primitives Stadium) pauschal als undifferenziert abzutun.

MALINOWSKI übernimmt die Perspektive zur Magie als fehlgeleiteten, primitiven alltagspraktischen Welterklärungsversuch weitgehend, erweitert sie jedoch um eine psychologische Erklärung. Zunächst erinnert er daran, daß Magie, Religion und Wissenschaft zum Menschen gehören: „There are no peoples however primitive without religion and magic. Nor are there, it must be added at once, any savage races lacking either in the scientific attitude or in science, though this lack has been frequently attributed to them. In every primitive community, studied by trustworthy and competent observers, there have been found two clearly distinguishable domains, the Sacred and the Profane; in other words, the domain of Magic and Religion and that of Science.“ (1925:17)

Damit wird deutlich, daß MALINOWSKI einen Weg verfolgt, den „Primitiven“ eine, wenn auch rudimentäre, Entwicklung zu empirischer Erkenntnis und zum Vertrauen in die Logik, also einen Trend zur Wissenschaft, zu bescheinigen. Dies bringt ihn in expliziten Gegensatz zu einer Beurteilung des ‘primitiven’ Menschen als „hopelessly and completely immersed in a mystical frame of mind“, der dem Versuch rationaler Welterkenntnis und -beherrschung völlig unzugänglich sei (ebd.:25). MALINOWSKI steht damit im Gegensatz zu LEVY-BRUHL, dessen Ansatz ich weiter unten diskutieren werde. Seine eigenen Beobachtungen in Melanesien führten MALINOWSKI zu der Erkenntnis, daß diese Menschen z.B. beim Ackerbau, beim Bootsbau oder bei der Krankheitsbekämpfung einen übernatürlichen von einem natürlichen Bereich unterscheiden, der mittels Erfahrungswissen und Arbeit zu erschließen ist. Dies ist der Bereich der elementaren, wenn auch rudimentären Wissenschaft. Und nur dann klammert sich der Melanesier an die Magie, „whenever he has to recognize the impotence of his knowledge and of his rational technique“ (ebd.:32).

Die soziologische Beschäftigung mit der Magie ergibt ein ernüchterndes Bild: Magie erscheint als „an entirely sober, prosaic, even clumsy art, enacted for purely practical reasons, governed by crude and shallow beliefs, carried out in a simple and monotonous technique ... extremely monotonous and unexciting, strictly limited in its means of action“ (ebd.:70). Als Riten, die typischerweise zur Magie zu rechnen sind, nennt MALINOWSKI die totemistischen Riten, da durch sie die Vermehrung und die Lebenskraft der tierischen oder pflanzlichen Spezies gesichert werden soll und von ihnen das Leben der Gemeinschaft abhängt.

Wenn MALINOWSKI die Beschwörung als wesentlichen Bestandteil der Magie bezeichnet, deutet sich eine Wende in seiner eigenen Erklärung von Magie an. Am Beispiel eines verbreiteten Ritus der schwarzen Magie, durch den ein Feind mittels des Zaubers mit einem spitzen Gegenstand getötet werden soll, führt MALINOWSKI aus, daß gerade der dramatische Gefühlsausdruck für Magie charakteristisch ist: „the emotional setting, the gestures and expressions of the sorcerer during the performance ... are of the greatest importance“ (ebd.:71). Die kulturelle Funktion der Magie faßt er so zusammen:

„(M)agic supplies primitive man with a number of ready-made ritual acts and beliefs, with a definite mental and practical technique which serves to bridge over the dangerous gaps in every important pursuit or critical situation. It enables man to carry out with confidence his important tasks, to maintain his poise and his mental integrity in fits of anger, in the throes of hate, of unrequited love, of despair and anxiety. The function of magic is to ritualize man's optimism, to enhance his faith in the victory of hope over fear.“ (ebd.:90)

Das wechselvolle Spiel des Lebens ist der Ort der Magie wie auch der Religion. Besonders die Wendepunkte im Leben müssen durch religiöse oder magische Übergangsriten begleitet werden. Die emotionalen Spannungen dieser Grenzsituationen und -erfahrungen sind nicht anders zu bewältigen als durch die Flucht in Magie und Religion:

„Both magic and religion arise and function in situations of emotional stress: crises of life, lacunae in important pursuits, death and initiation into tribal mysteries, unhappy love and unsatisfied hate. Both magic and religion open up escapes from such situations and such impasses offer no empirical way out except by ritual and belief into the domain of the supernatural.“ (ebd.:87)

Religion und Magie sind nach MALINOWSKI auf diese Weise angemessener zu definieren als lediglich durch den Gegenstand der Verehrung (Geister, Totems, Fetische). Sie sind Ausdruck emotionaler Spannungen und Katastrophenerfahrungen. Dabei zeichnet sich ein signifikanter Unterschied zwischen Religion und Magie ab, mit dem MALINOWSKI sich eher an die Demarkation FRAZERS anzuschließen scheint. Magie ist funktional, Mittel zum Zweck, „specific art for specific ends“ und „always the affirmation of man's power“; Religion ist Zweck an sich, der Ritus richtet sich nicht auf ein künftiges Ereignis, das herbeizuführen oder zu verhindern ist, sondern er richtet sich auf „a whole supernatural world of faith“ (ebd.:88).

MALINOWSKI konnte damit für Religion und Magie eine plausible Erklärung anbieten, die trotz aller Fremdheit und der Perspektive „from far and above“ um die Anerkennung von Strategien der ‘primitiven’ Alltagsbewältigung werben möchte. Daß er bei allem Bemühen darum, Verständnis für die soziale Welt der ‘primitiven’ Trobriander herzustellen, eine Perspektive einnimmt, die Kultur im wesentlichen auf „practical-organic utility“ reduziert, ist mit SAHLINS (1976:74) kritisch anzumerken.⁴⁹ MALINOWSKIs „radical empirism“, der ja für sich allein genommen noch nicht notwendigerweise zu solchen Verzer-

⁴⁹ SAHLINS zitiert MALINOWSKI zu dessen Auffassung von Kultur als „a vast apparatus, partly material, partly human and partly spiritual, by which man is able to cope with the concrete, specific problems that face him“ (MALINOWSKI 1944:36, zit. bei SAHLINS 1976:74).

rungen führen muß, wird jedoch letztlich von einer Tendenz zur Auflösung der Fremdheit der untersuchten Kultur in utilitaristische Rationalität getragen.⁵⁰ Dies mag ihm vor allem für die Magie einen Weg ethnologisch-soziologischer Erklärung eröffnen, der unter Beachtung der engen Fokussierung weiterverfolgt und weitergedacht werden kann. Zur selben Zeit wurden jedoch in Frankreich Verstehenszugänge zur Magie formuliert, von denen sich MALINOWSKI scharf absetzt, und gerade durch diesen Kontrast wird die Einseitigkeit seiner Perspektive deutlich.

2.1.1.2 Magie als ‘mystische Mentalität’ (LEVY-BRUHL)

„No account of theories of primitive religion would be adequate which did not devote special and separate attention to Lévy-Bruhl’s voluminous writings on primitive mentality,“ sagt EVANS-PRITCHARD (1965:78) und weist damit auf ein komplexes und Wandlungen unterworfenen Werk hin, das dennoch den Rang eines Kontrastentwurfs zur eben skizzierten englischen Perspektive einnehmen kann. LEVY-BRUHLs Beschreibungen der „fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ (1910) und der „mentalité primitive“ (1921) sind von einem Bewußtsein um die Fremdheit dieser geistigen Welt geprägt, wenn er die Fülle von (Missionars-) Berichten in seinen Schriften zusammenfassend wiedergibt. Vehement plädiert er immer wieder dafür, daß wir uns vor unseren eigenen geistigen Gewohnheiten hüten sollen und damit von der Annahme Abstand zu nehmen haben, daß der primitive Geist ‘wie der unsere orientiert’ sei; denn aus dieser Annahme folgten problematische Deutungen der ‘mentalité primitive’ als unentwickelte, kindliche und pathologische Form unserer Mentalität (1921:16). Von evolutionären Spekulationen scheint LEVY-BRUHL wenig zu halten. In expliziter Kritik an FRAZER wendet er sich (ebd.:344) gegen Versuche, ‘primitive’ Anschauungen mit der Unwissenheit erklären zu wollen, z. B. den Totemismus mit der Unwissenheit über den physiologischen Vorgang der Empfängnis. Die ethnologische Defizithypothese führt die Abneigung gegen das verstandesmäßige Denken, gegen alles, was die Logiker als diskursive Operationen des Denkens bezeichnen, auf eine Unfähigkeit oder Nachlässigkeit zurück. Dem setzt LEVY-BRUHL entgegen:

„Dieser Mangel an Wißbegierde rührt nicht aus intellektueller Stumpfheit oder geistiger Schwachheit her. In Wahrheit ist er kein Mangel, er hat nach der schulmäßigen Ausdrucksweise keine mangelhafte oder negative Ursache; er hat eine wirkliche und positive Ursache. Er folgt unmittelbar und notwendig aus der Tatsache, daß die Naturvölker in einer Welt leben, denken, fühlen, sich bewegen und handeln, die in vielen Punkten mit der unseren nicht übereinstimmt. Folglich existieren viele Fragen nicht für sie, die die Erfahrung uns stellt, weil sie von vornherein eine Antwort darauf haben, oder vielmehr, weil das System ihrer Vorstellungen derartig ist, daß diese Fragen sie nicht interessieren.“ (ebd.:41)

So plädiert LEVY-BRUHL zunächst für den behutsamen Umgang mit unseren eigenen Deutungsmustern und wissenschaftlichen Erklärungsmodellen sowie für einen eher phänomenologisch orientierten Zugang zum ‘primitiven’ Denken. Dieses soll nicht in erster

⁵⁰ Mit LEACH (1957) weist SAHLINS (1976:75) darauf hin, daß MALINOWSKI aufgrund seines utilitaristischen Funktionalismus ganze Bereiche der Kulturen, die er beobachtete, nicht erfaßt, ja sogar ignoriert hat, so beispielsweise die Hexerei.

Linie erklärt, sondern zunächst beobachtet und als eigenes System verstanden werden. Der Widerspruch zur englischen Ethnologie ist damit deutlich. Wie jedoch sieht das Ergebnis dieser Beobachtung aus? Daß LEVY-BRUHL völlig ohne Deutungsmuster arbeitet, hätte man ihm ohnehin nicht abgenommen. Denn auch wenn er die Fremdheit betont und zur Zurückhaltung gemahnt, geht bereits aus seinem Hinweis auf das „System ihrer Vorstellungen“ hervor, daß er die eher individual-psychologischen Deutungsmuster von TYLOR und FRAZER, wie sie auch bei MALINOWSKI – in neuer Wendung allerdings – im Gebrauch sind, zurückweist und eher kollektive und soziologische Deutungsmuster anwendet. EVANS-PRITCHARD (1965:86) bringt es auf den Punkt: „For Tylor and Frazer primitive man beliefs in magic because he reasons incorrectly from his observations. For Lévy-Bruhl he reasons incorrectly because his reasoning is determined by the mystical representations of his society.“ LEVY-BRUHLs Begriff der kollektiven Repräsentationen, in denen er die wahre Ursache der ‘primitiven’ Verhaltensweisen zu erklären versucht, weist Gemeinsamkeiten mit Ausführungen DURKHEIMs auf.

Mit der begrifflichen Formulierung der ‘*mentalité primitive*’ hat LEVY-BRUHL eine weniger glückliche Hand. Er bezeichnet sie als „prälogisch“ und, was zu größerem Befremden bei englischen Ethnologen⁵¹ Anlaß gegeben hat, als „mystisch“. Und schließlich steht im Zentrum seiner Charakterisierung der Begriff der „Partizipation“, den er bereits 1910 entfaltet hat. Während wir die uns umgebende Natur „von vornherein intellektualisieren“, sind für den ‘Primitiven’ alle Dinge und Wesen „in ein Netz von Partizipationen und geheimnisvollen Ausgeschlossenheiten einbezogen“. Diese partizipative Denkwelt ist zugleich „mystisch“, „prälogisch“ und von einer anderen, ‘fremden’ Kausalität geprägt:

„Allgegenwart der Geister, Hexerei und Zauber, die immer drohend im Schatten stehen, Verstorbene, eng mit dem Leben der Lebenden vermischt; dieses Zusammenspiel von Vorstellungen bildet für die Naturvölker eine unerschöpfliche Quelle von Gemütsbewegungen, und durch sie erhält ihre geistige Tätigkeit ihren wesentlichen Charakter. Sie ist nicht nur mystisch, das heißt, in jedem Augenblick zu den dunklen Mächten hingewendet. Sie ist

⁵¹ EVANS-PRITCHARD (1965:81) weist auf die für die Engländer äußerst provokante Wortwahl hin, stellt jedoch fest „he means no more by this term than what the English writers mean when they speak of belief in the supernatural – of magic and religion and so forth“.

nicht nur prälogisch, d.h. meistens indifferent gegen Widersprüche. Noch mehr: die Kausalität, die sie sich vorstellt, ist von anderem Typus als diejenige, die uns vertraut ist, und diese dritte Form ist mit den beiden ersten solidarisch.“ (1921:71)

Diese ‘andere’ Kausalität der ‘Primitiven’ kann LEVY-BRUHL (ebd.:74f) auch als „mystische und unmittelbare Kausalität“ bezeichnen. „Die primitive Mentalität beschäftigt sich, wie die unsere, mit den Ursachen der Geschehnisse. Aber sie sucht sie nicht in derselben Richtung. Sie lebt in einer Welt, in der unzählige okkulte Mächte überall gegenwärtig und stets handelnd oder handlungsbereit sind.“ (ebd.:343). Der ‘primitive’ Mensch suche die ‘wirkliche’ Ursache immer in der Welt der unsichtbaren Mächte, „jenseits dessen, was wir die Natur nennen, in der ‘Metaphysik’ im buchstäblichen Sinne des Wortes“ (ebd.:344).

„Für eine derartige geistige Einstellung, die ganz von mystischen Voraussetzungen erfüllt ist, bedeutet das, was wir eine Ursache nennen und was uns den Grund der Dinge verständlich macht, höchstens eine Gelegenheit oder besser gesagt, ein Werkzeug im Dienste der okkulten Kräfte. Die Gelegenheit hätte auch eine andere sein können, und das Werkzeug verschieden. Das Ereignis wäre trotzdem eingetreten. Es genügte, daß die dunkle Macht sich wirklich betätigte, ohne durch eine höhere Macht derselben Art aufgehalten zu werden.“ (ebd.:19)

Anhand zahlreicher Beispiele versucht LEVY-BRUHL dies zu belegen, z.B. daß es für die ‘Primitiven’ keinen Zufall gibt oder daß die Gefährlichkeit von Krokodilen unterschätzt wird, weil ihre Gefährlichkeit allein der Hexerei zugewiesen werde, die das Tier zum Angriff treibt.

Gänzlich mystisch? Die Begriffswahl LEVY-BRUHLs ist, wie gesagt, mißverständlich. Aus seiner Bezeichnung der ‘primitiven Mentalität’ als „prälogisch“ könnte man annehmen, er rekurriere, wie z.B. FRAZER, auf eine Vorstufe der Logik, aus der sich höherentwickelnd unsere wissenschaftliche Logik herausbilde. In diesem Punkt allerdings unterscheidet sich LEVY-BRUHL signifikant wie von DURKHEIM so von seinen englischen Kollegen. Eine irgendwie geartete Entwicklungslogik, die eine Höherentwicklung oder einen Lernprozeß von der ‘primitiven Mentalität’ zur ‘zivilisierten Mentalität’ annimmt, ist ihm gänzlich fremd (vgl. TAMBIAH 1990:84). Für LEVY-BRUHL ist der ‘Primitive’ sogar insgesamt mystisch. Nicht eine rudimentäre Form vernünftigen Denkens, das mit dem Widerspruchsprinzip umgehen kann, oder zweckrationaler alltagspraktischer Rationalität prägt seine Mentalität, vielmehr sind für ihn mystische oder magische Vorstellungen dominant und unweigerlich von der Tradition vorgeschrieben und eingepägt. Dies begründet den qualitativen Unterschied zu unserer Vorstellungswelt.

An diesen Aussagen ist nicht nur von klassisch-englischer Seite heftig Kritik geübt worden, wie in der bereits zitierten Bemerkung MALINOWSKIs zum Ausdruck kommt. Auch EVANS-PRITCHARD, der LEVY-BRUHL viel näher steht, hat bereits 1934 seinen Widerspruch formuliert⁵², den er später auch zusammenfaßt (vgl. EVANS-PRITCHARD

⁵² In einer kaum zugänglichen ägyptischen Zeitschrift erschien 1934 der Aufsatz, „Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality“ (vgl. TAMBIAH 1990:163;172), auf den EVANS-PRITCHARDs Zusammenfassung nach seinem eigenen Hinweis (1965:Foreword) aufbaut.

1965:78-99). EVANS-PRITCHARDS Kritik konzentriert sich auf eben diesen Punkt in LEVY-BRUHLs älterem Werk (die spätere Wendung, von der gleich die Rede sein soll, hat EVANS-PRITCHARD dabei nicht beachtet):

(a) Weder in unserer eigenen Kultur stelle LEVY-BRUHL signifikante historische, schichtspezifische oder regionale Unterschiede in Rechnung,⁵³ noch differenziere er zwischen verschiedenen 'primitiven' Kulturen.

(b) Bedeutsamer ist seine Kritik daran, daß LEVY-BRUHL die alltagspraktische Orientierung und die damit verbundenen empirischen Verhaltensweisen unterschlagen habe, während aus der Feldforschung eindeutig hervorgehe, daß „primitive peoples ... are for the most part interested in practical affairs, which they conduct in an empirical manner“. Diese 'blind spots' bestehen also darin daß er gegenüber dem Empirischen bei den 'Primitiven' und gegenüber dem Mystischen bei den 'Zivilisierten' sich weitgehend ignorant verhalten habe: „he excluded the mystical in our own culture as rigorously as he excluded the empirical in savage cultures“.⁵⁴

(c) Deutlicher auf die Zusammenhänge der Vorstellungswelt und ihrer Funktion in magisch-mystischen Riten ist die Beobachtung EVANS-PRITCHARDS (1965:88) ausgerichtet, daß LEVY-BRUHL kein Verständnis dafür aufbrachte, „that mystical representations are not necessarily aroused by objects outside their use in ritual situations, that they are not, as it were, inevitably evoked by the objects“.

(d) Damit hängt die scharfsinnige Beobachtung EVANS-PRITCHARDS (1965:89) zusammen, daß LEVY-BRUHLs Auffassung über die Vorstellungen der 'Primitiven' mit einer mystisch ausformulierten, aber nichtsdestoweniger konkreten Identitätsbehauptung arbeite, die vermutlich auf einer falschen Übersetzung der Kopula 'is' beruhe: Wenn beispielsweise übersetzt wird, 'X ist ein Leopard', so könnte dies in der Originalsprache eine andere Bedeutung haben, als LEVY-BRUHL mit seiner Annahme mystisch-metaphysischer Identität bezeichnen wollte.

(e) Schließlich, und hier ist EVANS-PRITCHARD beim Kern seines eigenen Anliegen, kritisiert er, daß LEVY-BRUHL angenommen habe, „that there is necessarily a contradiction between an objective causal explanation and a mystical one“. EVANS-PRITCHARD hat das Gegenteil demonstriert: „The two kinds of explanation can be, as indeed they are, held together, the one supplementing the other“. LEVY-BRUHL hat dies stillschweigend ausgeschlossen. EVANS-PRITCHARD (1965:91) dagegen will festhalten: „It is not so much a question of primitive versus civilized mentality as the relation of two types of

⁵³ „He does not distinguish between the different sorts of us, the different social and occupational strata of our society, more pronounced fifty years ago than today; nor between us at different periods of our history. In his sense of the word, did the philosophers of the Sorbonne and the Breton peasantry, or the fishermen of Normandy, have the same mentality?“ (EVANS-PRITCHARD 1965:87)

⁵⁴ Aufgrund persönlicher Gespräche mit LEVY-BRUHL gewann EVANS-PRITCHARD (1965:91) den Eindruck, daß dieser wohl in christlicher und jüdischer Religiosität seines Kulturraums denselben mystischen Aberglauben erkannt, sich jedoch vor der mit einer Veröffentlichung verbundenen Provokation gescheut habe.

thought to each other in any society, wether primitive or civilized, a problem of levels of thought and experience“.

Soweit die Kritik an LEVY-BRUHLs älterem und voluminös publiziertem Werk, die m.E. mit Recht wesentliche Punkte seines Ansatzes kritisiert, aber nicht seine gesamte Perspektive in Frage stellt, vielmehr Raum für Modifikationen offenläßt. Wie TAMBIAH (1990:85) referiert, hat LEVY-BRUHL auf die Kritik weitgehend reagiert. Darum geht TAMBIAH für seine kritische Würdigung von den posthum veröffentlichten „Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl“ (1949) aus. Mit den folgenden beiden Grundthesen, für die ich mich an TAMBIAHs Darstellung halte, möchte ich die kritische Würdigung LEVY-BRUHLs abschließen.

Das Fremdheitsproblem und die eigenständige ‘fremde Logik’. Manche Formulierungen LEVY-BRUHLs suggerieren eine nahezu unüberbrückbare Differenz und Fremdheit zwischen uns und den ‘Primitiven’. Das wird deutlich, wenn er nicht nur ihre Mentalität als „prälogisch“ charakterisiert, sondern behauptet, daß „sogar die Rahmen der Erfahrung sich nicht mit den unseren decken“ (1921:78). Die positive Folge dieses Differenzbewußtseins ist, daß LEVY-BRUHL (ebd.:342) das Übersetzungsproblem registriert, das Problem der fremden Sprache und das der fremden Denkkategorien, die „tiefgreifenden Unterschiede der Geistesarten und der Sprachen“. Der mystische Grundzug des ‘primitiven Denkens’ bereitet „die außerordentliche Schwierigkeit, diese Mentalität zu verstehen und ihren Bewegungen zu folgen.“ Dies klingt sympathisch, denn es spricht *für* eine Erklärung, wenn die Mühen und die Sorgfalt der hermeneutischen Arbeit spürbar sind. Aber LEVY-BRUHL unterstreicht die Differenz allzu sehr. Und dies ist der negative Effekt seines Differenzbewußtseins. Die Differenz gerät ihm – eben aufgrund der qualitativen Differenz der Kollektivvorstellungen – zu einer qualitativen, so daß die Frage berechtigt erscheint, ob Verstehen denn überhaupt möglich sei. Dies hatte EVANS-PRITCHARD zu folgender kritischer Bemerkung veranlaßt:

„In order to emphasize the distinctiveness of this mentality, he made out that primitive thought in general differs altogether, in quality and not just in degree, from our own ... If it were true we would scarcely be able to communicate with primitives, even to learn their languages. The single fact that we can do so shows that Lévy-Bruhl was making too strong a contrast between the primitive and the civilized.“ (1965:87)

Fast ein wenig verzweifelt scheint LEVY-BRUHL die Verstehensbemühungen mit der Verfolgung eines Hasen zu vergleichen: „Der Ausgang von den sinnlichen Eindrücken ist bei den Naturvölkern und uns der gleiche; aber dann schlägt ihre Geistesart einen plötzlichen Haken und verliert sich auf Wege, die wir nicht verfolgen.“ (1921:337) Letztendlich sind die Schwierigkeiten auch für LEVY-BRUHL nicht völlig unüberwindlich, jedenfalls dann, „wenn man auf ihre Kollektivvorstellungen und Gefühle zurückgreift, aus denen ihre Handlungen herkommen“; denn dann hat „ihr Betragen nichts Absurdes mehr“. Aus DURKHEIMs Kategorien ergeben sich schließlich doch Zugänge zu dem Denken in anderen Kulturen. Indem jedoch LEVY-BRUHL mit seinem Differenz-Bewußtsein die Schwierigkeiten des Verstehens so radikal problematisiert, spricht er auch das Grundproblem der Fremdheit im Zusammenhang mit dem Verstehen magischen Denkens an. TAMBIAH hat eben dies als ersten und bedeutendsten Ertrag der Perspektive LEVY-BRUHLs bezeichnet:

„The first (assertion, H.S.) is that the acceptance of notions of the psychic unity of mankind and of a ‘fundamental structure of the mind’ everywhere does not put in jeopardy his thesis that the collective representations of different societies could be built upon cultural premises and categories very different from the modern scientific and mathematico-logical form of thought and knowledge, which also must be seen as a collective phenomenon. There is a further implication to this view, that there might be principles of thought in earlier or pre-modern socio-cultural contexts, that have internal connections and ‘logics’ or coherences of their own and these thought systems were totalities, which differed from our dominant forms of modern thought systems to such a degree that our own cognitive theories and logical systems might be powerless to explain them.“ (TAMBIAH 1990:87)

Aus dieser Interpretation wird deutlich, daß TAMBIAH sich mit seiner eigenen These von zwei zugleich existierenden Denkweisen, einer ‘logisch-kausalen’ und einer ‘partizipativen’, eng an LEVY-BRUHL anschließen will.

Koexistenz der beiden ‘Logiken’? „In every human mind, whatever its intellectual development, there subsists an ineradicable fund of primitive mentality ... It is not likely that it will ever disappear.“ Mit diesem Zitat aus den Tagebüchern LEVY-BRUHLs kommt eine signifikante Wende zum Ausdruck, die nicht allein gegenüber TYLOR, FRAZER und MALINOWSKI, sondern zugleich gegenüber LEVY-BRUHLs eigenen ‘blind spots’ einen entscheidenden Fortschritt markiert. Damit scheint LEVY-BRUHL auf die kritischen Anregungen von EVANS-PRITCHARD weitgehend eingegangen zu sein. TAMBIAH faßt die Hinwendung LEVY-BRUHLs zu einer Annahme der Koexistenz zweier verschiedener ‘Logiken’, die gleichzeitig in allen Menschen und allen Kulturen und Kulturstufen vorhanden sei, so zusammen:

„The second major legacy of Lévy-Bruhl’s later thought was the postulation of two coexisting mentalities in mankind everywhere – the mystical mentality and the rational-logical mentality, though their relative weight and salience may differ from primitive to modern times. In *Les Carnets*, Lévy-Bruhl suggested that there was a mystical mentality present in every human mind, but that it was more marked and more easily observable among primitives than in our own times. This mystical experience was touched by a characteristic emotion, which was the sentiment of the presence and action of an invisible power, or contact with a reality other than the reality given by the actual or everyday circumstances.“ (TAMBIAH 1990:91)

Ohne die Frage nach der werkimmanenten Bedeutung dieser Wendung LEVY-BRUHLs hier abschließend beantworten zu wollen, kann zumindest festgestellt werden, daß man LEVY-BRUHLs ältere Auffassung zur mystischen Mentalität und zur Partizipation durchaus modifizierend weiterdenken und differenzieren kann und dadurch Einseitigkeiten vermindert werden können. In der von LEVY-BRUHL selbst geäußerten, von TAMBIAH zusammengefaßten und seinerseits weitergedachten Perspektive wird eine Rekonstruktion der Magieauffassung erkennbar, an der es sich lohnt, weiterzuarbeiten.

2.1.2 Magie als Derivat kollektiver Vorstellungen oder als Hemmnis für sozio-ökonomische Rationalisierungsprozesse

2.1.2.1 Magie als privatistisches Derivat von Religion? (MAUSS; DURKHEIM)

In DURKHEIMs Soziologie nimmt das Thema Magie eigentlich keinen großen Raum ein; auf wenigen Seiten ist die These dargelegt, der zufolge Magie ein privatistisches Derivat von Religion sei. Dies ist, kurz gefaßt, DURKHEIMs Version des Kontrastbegriffs 'Magie'. In Widerspruch zur Annahme FRAZERS, Magie sei das „Urfaktum, von dem die Religion nur abgeleitet wäre“, geht DURKHEIM vom Gegenteil aus: Magie ist „nur ein Sonderfall des religiösen Glaubens“, sie „wurde aus der Religion geboren“.

„Unter dem Einfluß von religiösen Ideen wurden die Rezepte aufgestellt, auf denen die Kunst der Magier beruht; und erst in einem zweiten Schritt wurden sie auf rein laizistische Beziehungen ausgedehnt. Weil alle Kräfte des Universums nach dem Modell der heiligen Kräfte erdacht wurden, wurde deren innewohnende Ansteckungskraft auf die ersteren ausgedehnt, und man glaubte, daß unter bestimmten Bedingungen alle Eigenschaften der Körper durch Ansteckung übertragen werden könnten.“ (DURKHEIM 1912:487)

Daraus ergibt sich umgekehrt auch der Grundsatz für das Verstehen magischen Denkens und Handelns: „Um die Grundaxiome der Magie zu verstehen, muß man sie in das religiöse Milieu zurückversetzen, wo sie entstanden sind. Nur dadurch kann man ihnen gerecht werden“ (ebd.:487). So kehrt er die naheliegende Annahme vom Ursprung der sympathetischen Magie um und hält es für eine „Verwirrung“, wenn man sie zu etwas ursprünglich und spezifisch Magischem machen wollte. Die Ähnlichkeitsbeziehungen haben ihre Wurzel in der Religion: „Nachdem einmal das Prinzip, nach dem Ähnliches Ähnliches erzeugt, eingeführt worden war, um bestimmte religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, löste es sich von seinen rituellen Ursprüngen, um durch eine Art spontaner Verallgemeinerung ein Naturgesetz zu werden.“

Mit seiner Ableitung der Magie aus der Religion widerspricht DURKHEIM auch ausdrücklich der Annahme, Magie sei schlicht eine handwerkliche Technik, die auf unvollkommener Wissenschaft beruhe. Hier verweist DURKHEIM explizit auf Marcel MAUSS. Zum Verhältnis von Magie und Religion geht DURKHEIM von der bemerkenswerten Tatsache des Ineinanderfließens von Magie und Religion aus: die Religion sei voller Magie und die Magie voller Religion. Um den Unterschied zwischen Magie und Religion zu präzisieren, geht DURKHEIM von seiner Definition von 'Kirche' als einer soziologischen Gesellschaft aus, die alle ihre in einem gemeinsamen Glauben verbundenen Mitglieder in einer Einheit zusammenschließt: „Religion ist ein solidarisches System von Glaubensvorstellungen und Handlungen, bezogen auf sakrale Dinge, d.h. abgetrennte und verbotene Dinge; diese Vorstellungen und Handlungen vereinen in einer moralischen Gemeinschaft, genannt Kirche, alle diejenigen, die ihnen anhängen.“ (DURKHEIM 1912:65; Übersetzung von KEHRER 1988:33)

Magie ist nun deshalb ein privatistisches Derivat von Religion, weil die Vorstellungen und Riten dem kollektiven Zusammenhang entfremdet und in individuellen Gebrauch genom-

men worden sind. Im Gegensatz zu religiösen haben magische Überzeugungen „nicht die Wirkung, die Menschen, die ihnen anhängen, untereinander zu verbinden und sie in einer gemeinsamen Gruppe, die das gleiche Leben lebt, zu vereinen. Es gibt keine magische Kirche. Zwischen dem Magier und den Individuen, die ihn befragen, wie unter den Individuen selbst, gibt es keine dauerhaften Bindungen, die aus ihnen Mitglieder des gleichen moralischen Körpers machten, der dem zu vergleichen wäre, den die Gläubigen eines gleichen Gottes und die Anhänger eines gleichen Kultes bilden. Der Magier hat eine Kundschaft und keine Kirche, und seine Kunden brauchen untereinander keine Beziehung zu haben, so daß sie sich oft gar nicht kennen“ (DURKHEIM 1912:71f).

Und selbst wenn Magier sich in Gesellschaften und Bünden zusammenschließen, bilden sie keine Kirche. Denn dies geschieht nach DURKHEIMs Auffassung nur ausnahmsweise und ist durchaus entbehrlich: „Der Magier braucht sich nicht mit seinen Berufskollegen zu vereinigen, um seine Kunst auszuüben. Er ist eher isoliert; statt die Gesellschaft zu suchen, flieht er sie vielmehr“ (ebd.:72). Überdies ist ‘Kirche’ ja kein Priester-Bund, d.h. eine Vereinigung, die die Laien ausschließt, sondern im Gegenteil ein moralischer Körper, in dem die Priester nur eine Aufgabe an der Gemeinschaft erfüllen. Im Gegensatz dazu sind von den Magier-Bünden die Klienten ausgeschlossen.

Durch die Differenz zwischen Kollektivität und Privatisierung unterscheiden sich Magie und Religion bei DURKHEIM zentral. O’KEEFE (1982:13) beruft sich darum mit Recht auf DURKHEIM mit seiner These zum Verhältnis von Magie und Religion als Verhältnis von Zentrum und Peripherie. Die Linie ist in diesem Punkt auch zurückzuverlängern bis zu Marcel MAUSS, denn seine zusammenfassende Definition des magischen Ritus heißt: „Wir benennen so jeden Ritus, der nicht Teil eines organisierten Kultes, sondern privat, heimlich, geheimnisvoll ist und zum verbotenen Ritus als seinem Extrem tendiert“ (MAUSS 1902:58). Magie ist „anti-religiös“ oder, in Übernahme von GRIMMs Definition, „gewissermaßen eine religion für den ganzen niederen hausbedarf“. Für diese These spricht, daß der Ort der Magie nicht der Tempel oder ein anderer religiöser Ort ist, sondern der Wald oder ein nächtlicher, dunkler Winkel. Im Unterschied zur Religion flieht Magie die Öffentlichkeit, der Magier ist immer ein individuell geheimnisvoll Handelnder.

Damit liegt die Vermutung nahe, daß MAUSS und DURKHEIM hier völlig übereinstimmen. In zwei weiteren Punkten besteht ebenfalls Übereinstimmung, denn auch für MAUSS sind die magischen Riten gegen alltagspraktische handwerkliche Techniken abzugrenzen. Während handwerkliche Technik auf die Unmittelbarkeit einer Wirkung gerichtet ist und durch Erfahrung bestätigt wird, sind magische Riten „traditionale Handlungen von einer Wirkung sui generis“ (MAUSS 1902:54). Magie und ihre Riten sind „in erster Linie durch Tradition bestimmte Tatsachen“ (ebd.:52). Weiterhin weist MAUSS wie DURKHEIM den Versuch zurück, Magie auf die kognitive Seite, die Verstandesoperationen, zu reduzieren und als sympathetische Beziehungen oder analogisches Denken erklären zu wollen. In seiner Begründung dafür geht MAUSS jedoch neue Wege, die ihn in erhebliche Widersprüche zu DURKHEIM führen. Er betont in seiner Annäherung an ein angemesseneres Erklärungsmodell für Magie zunächst jedoch die bedeutende Rolle von ‘Kraft’ und ‘Milieu’:

„Bisher hat die Religionswissenschaft immer versucht, die Magie durch diskursive Verfahrensweisen gleichartiger individueller Erkenntnisvermögen zu erklären. Die sympatheti-

sche Theorie bezieht sich in der Tat auf analoge Verstandesoperationen oder, was aufs selbe hinausläuft, auf die Assoziation der Ideen; die dämonologische Theorie bezieht sich auf die individuelle Erfahrung des Bewußtseins und des Traums; und andererseits wird die Vorstellung der Eigenschaften gewöhnlich als aus Erfahrungen, aus analogischen Verstandesoperationen oder aus wissenschaftlichen Irrtümern resultierend begriffen. Diese zusammengesetzte Idee von Kraft und Milieu entzieht sich dem gegenüber den starren und abstrakten Kategorien unserer Sprache und unserer Vernunft. Aus dem Gesichtswinkel einer intellektualistischen Psychologie des Individuums wäre sie eine Absurdität.“ (MAUSS 1902:140)

Die Dinge spielen sich jedoch im Geist des Magiers ganz anders ab; dieser „führt in seine Urteile immer einen ganz heterogenen Ausdruck ein, der auf seine logische Analyse nicht reduzierbar ist – Kraft, Macht, *physis* oder *mana*“ (ebd.:155; Kursives im Original in griechischen Lettern). Das magische Denken erscheint als schlüssig, sofern wir die Tatsache akzeptieren, daß es auf einer „voll-kommen allgemeinen Behauptung“, nämlich der der „magischen Macht“ beruht. Und diese ist eine kollektive Angelegenheit.

„Die Idee des *mana* nun war, wie wir sehr genau gesehen haben, ganz und gar, in ihrem Stoff und ihrer Form, kollektiv; sie schloß weder etwas Verstandesmäßiges, noch irgendeinen Erfahrungsgehalt ein, sondern einzig die Empfindung der bloßen Existenz der Gesellschaft und ihrer Vorurteile. Diese Idee oder besser diese Kategorie ist es, die die logische Möglichkeit des magischen Urteils erklärt und ihm die Absurdität nimmt. Bemerkenswert ist, daß dieser dunkle, aus der Verschwommenheit affektiver Zustände kaum herausgelöste Begriff, der in abstrakte Ausdrücke nahezu unübersetzbar und für uns unbegreifbar ist, für die Adepten der Magie gerade dasjenige ist, was ihr wenigstens etwas an Klarheit, Einsichtigkeit und gelegentlich sogar Wissenschaftlichkeit gibt.“ (ebd.:158f)

MAUSS unterscheidet sich also von DURKHEIM wesentlich dadurch, daß für ihn Magie „Gegenstand eines sozialen Einverständnisses“, kollektive Größe, und Ausdruck eines „sozialen Bedürfnisses“ ist. Die eigentliche Wurzel des Magischen liegt in den Wünschen und „affektiven Zuständen“, die eine Gruppe beseelen: „Wir sind damit zu der Auffassung gelangt, daß die eigentliche Wurzel der Magie affektive Zustände sind, die Illusionen erzeugen, und daß diese Zustände nicht individuell sind, sondern aus der Mischung von Gefühlen, die dem Individuum eigen sind, mit Gefühlen der gesamten Gesellschaft resultieren.“ (MAUSS 1902:162)

Mit Hilfe einer „Psychologie des Menschen im Kollektiv“ ist die Magie einer besseren Erklärung zuzuführen: „Im gesamten Gang ihrer Geschichte ruft die Magie kollektive Gefühlszustände hervor und sie erhält sich in ihnen lebendig und erneuert sich dadurch“ (ebd.:169). Dies erklärt auch die Hartnäckigkeit der Illusionen und die Pertinenz der magischen Rezepturen über lange Zeit. Wenn Magie allein als fehlgeleitetes Denken betrachtet wird oder als primitive Wissenschaft, wäre solche Hartnäckigkeit nicht leicht zu erklären. MAUSS spricht hier zuweilen von Magie in den gleichen Worten, mit denen DURKHEIM von Religion gesprochen hat⁵⁵: „Entweder ist die Magie ein soziales Phänomen und der

⁵⁵ „In der Religion gibt es also etwas Ewiges, das das Schicksal hat, alle Einzelsymbole zu überleben, mit denen sich das religiöse Denken nach und nach bekleidet hat. Es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürf-

Begriff des Heiligen ist gleichfalls ein soziales Phänomen, oder die Magie ist kein soziales Phänomen und ebensowenig ist es also auch der Begriff des Heiligen.“ (MAUSS 1902:151f). Magie ist demnach kollektives Denken: „Der Begriff des mana ist wie der des Heiligen in letzter Analyse nichts als die Spezies derjenigen Kategorie des kollektiven Denkens, die diese Urteile begründet, eine Klassifikation der Dinge anordnet, die einen trennt, die anderen vereint, und Linien ihres Einflusses aufeinander festlegt oder Schranken der Isolierung errichtet.“ (ebd.:154).

MAUSS fährt fort, daß sich kein magisches Urteil denken lasse, das nicht Gegenstand einer kollektiven Affirmation wäre; bereits der Magier und die Teilnehmer bildeten ein Kollektiv, das jedoch eingebunden sei in eine Kultur, die solche Konventionen tradiert: „Die Magie nötigt eine Quasi-Konvention auf, die in der Weise eines Vorurteils festlegt, daß das Zeichen das Ding schafft, der Teil das Ganze, das Wort das Ereignis und so fort“ (ebd.:157).

Und in dieser konventionellen Vorstellung liegt auch der Grund für die Vernünftigkeit der Magie. MAUSS möchte sich dagegen verwahren, einem „soziologischen Mystizismus“ aufzusitzen und alle Magie aus einem Bedürfnis oder Instinkt herzuleiten; und dazu verweist er auf die kollektiven Vorstellungen und Manifestationen, die fast so etwas wie eine ‘Logik der Magie’ beinhalten: „(D)ie kollektiven Kräfte, die wir nachzuweisen versuchen, bringen Manifestationen hervor, die immer zu einem gewissen Teil rational oder verstandesmäßig sind. Dank des Begriffs des *mana* ist die Magie, das Feld des Verlangens, voll von Rationalität“ (ebd.:159). MAUSS faßt seine Studien folgendermaßen zusammen:

„Im Ursprung der Magier glauben wir also die erste Form kollektiver Vorstellungen zu finden, die seither die Grundlage des individuellen Verstandes geworden sind. Daher ist unsere Untersuchung nicht nur ... ein Kapitel der Religionssoziologie, sondern auch ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. Wir hoffen, daß selbst die allgemeine Soziologie aus dieser Untersuchung einen Gewinn ziehen wird, weil wir anhand der Magie gezeigt zu haben glauben, wie ein kollektives Phänomen individuelle Formen annimmt.“ (ebd.:176)

Hier wird der Unterschied zu DURKHEIM sehr klar. Magie als soziales Phänomen und als erste Form kollektiver Vorstellungen – dies ist ein grundverschiedener Ansatz, Magie zu verstehen. Hier liegen Ansatzpunkte für eine Reformulierung von ‘Magie’ mit Hilfe der Symboltheorie. Daß MAUSS dennoch mit einigem Recht unter der Rubrik des „looking from far and above“ einzuordnen ist, liegt an einem weiteren Aspekt seiner Charakterisierung von Magie, die sich auf die Entwicklung des magischen Denkens und Handelns bezieht. Als Erklärung dafür, daß Magie im Lauf der Zeit nur noch in individuellen Erscheinungen vorkommt und sich „der relative Anteil der Kollektivität an der Magie allmählich ... reduziert“, verweist MAUSS darauf, daß die Magie sich „den Wissenschaften angenähert“ habe und „den Techniken immer ähnlicher“ wird, so daß „das einzige Kollektive, welches die Magie zu wahren sucht, ... ihr traditioneller Charakter (ist), während alles, was sie an theoretischer und praktischer Arbeit leistet, das Werk von Individuen ist und sie nur

nis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen.“ (DURKHEIM 1912:571).

noch von Individuen ausgebeutet wird“ (ebd.:172). Letztlich erweise sich hier, daß die Magie „wesentlich eine Kunst des Machens“ sei:

„Ihr Gebiet ist die reine Produktion *ex nihilo*, und sie tut mit Worten und Gesten, was die Technik durch Arbeit vollbringt ... Man kann jedoch sagen, daß sie immer die leichteste Technik ist. Sie meidet die Anstrengung, weil es ihr gelingt, die Realität durch Bilder zu ersetzen. Sie tut nichts oder fast nichts, weil sie alles glauben macht, und dies um so leichter, als sie kollektive Ideen und Kräfte in den Dienst der individuellen Einbildungskraft stellt. Die Kunst des Magiers suggeriert Mittel, vermehrt das Wirkungsvermögen der Dinge, antizipiert die Wirkungen und genügt damit vollauf den Wünschen und Hoffnungen, die ganze Generationen gemeinsam gehegt haben. Den schlecht koordinierten und ohnmächtigen Gebärden, in welchen sich das Bedürfnis der Individuen ausdrückt, gibt die Magie Gestalt, und weil sie aus ihnen Riten macht, verleiht sie ihnen Wirksamkeit.“ (ebd.:173)

In diesem Gedanken ist der Blickpunkt des abendländischen Wissenschaftlers unverkennbar, er erinnert an MALINOWSKI'S Diktum von der „crudity and irrelevance of magic“. „Vom magischen Standpunkt aus gesehen“ werde die Magie als „opus operatum“ angesehen, „vom technischen Standpunkt“ aus müsse sie als „opus inoperans“ bezeichnet werden. Gleichwohl zeichnet MAUSS Spuren nach, die von der Magie zur Wissenschaft führen und der Ansicht widersprechen, daß Magie vollständig abgelöst sei und der Vergangenheit angehöre. Zwischen Magie und wissenschaftlicher Technik bestehe „ein genealogisches Band“. Bei einer ganzen Reihe von Wissenschaftszweigen und Techniken sei es offensichtlich, daß sie auf dem Boden der Magie gekeimt seien, sich später jedoch davon abgelöst und die Magie enteignet haben. Allerdings scheint nach MAUSS selbst für Wissenschaft und Technik die Loslösung von der Magie „immer noch nicht ganz“ gelungen. MAUSS (ebd.:175) verweist auf Ideen von Glück und Pech, aber auch auf eine „nicht-positive“, „geheimnisvolle“ oder „poetische“ Dimension von Begriffen wie ‘Kraft’, ‘Ursache’ oder ‘Substanz’, die „von den alten Gewohnheiten des Geistes herrührt, aus denen Magie geboren wurde und von denen sich der menschliche Geist nur ganz schwerfällig befreit“. Dies ist ein Gedanke, der eine Analyse der Alltagsmagie vorbereitet.

2.1.2.2 Magie als Hemmnis für sozio-ökonomische Rationalisierungsprozesse (WEBER)

Eine soziologisch interessierte Arbeit über Magie kann an Max WEBER'S Perspektive nicht vorbeigehen, und zwar nicht allein deswegen, weil auch in Religionswissenschaft, Theologie und anderen Wissenschaftszweigen WEBER'S Perspektive erheblich Einfluß gehabt hat. Die Beschäftigung mit WEBER muß einen größeren Raum einnehmen, weil erst bei genauerem Lesen die Differenziertheit seiner Gedanken in den Blick kommt, an die Rekonstruktionsversuche und Revisionsvorschläge anknüpfen können.

Magietheorie war nicht das explizite Forschungsfeld oder der Titel einer Studie WEBERs, deshalb greift die WEBER-Forschung das Magiethema auch eher am Rande auf.⁵⁶ Dennoch war Magie ein zentrales Thema von WEBERs Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Dies fällt besonders denjenigen auf, die sich um die Klärung des Magiebegriffs bemühen und dabei erkennen, daß WEBER Magie häufig thematisiert hat und er mit seinen Schriften einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der Magietheorie leisten kann.⁵⁷ Denn auch wenn WEBER keine Definition von Magie gegeben hat,⁵⁸ ist in seinen Texten eine klar strukturierte Magieauffassung erkennbar. WEBER hat die Relevanz magischen Denkens im Rahmen der soziologischen Analyse herausgearbeitet. In seinem Blickpunkt steht der Zusammenhang zwischen religiösen oder magischen Einstellungen und der Entwicklung sozialer und ökonomischer Rationalisierung. WEBER hat bekanntlich die Entstehung des modernen Kapitalismus auf Rationalisierungsprozesse in Wirtschaft und Gesellschaft, d.h. in der Buchführung, der Technik und Produktion sowie der Rechtspflege zurückgeführt, sieht dabei jedoch entscheidende Hintergründe und Entstehungsbedingungen im Bereich der ‘Gesinnung’, des ‘Ethos’:

„Was letzten Endes den Kapitalismus geschaffen hat, ist die rationale Dauerunternehmung, rationale Buchführung, rationale Technik, das rationale Recht, aber auch nicht sie allein: es mußte ergänzend hinzutreten die rationale Gesinnung, die Rationalisierung der Lebensführung, das rationale Wirtschaftsethos.“ (WEBER 1919:302).

Angesichts der Spannung zwischen materialistischer und idealistischer Erklärung der Weltgeschichte legt WEBER das Hauptgewicht auf die Gesinnung, wobei zu beachten ist, daß WEBER die Zusammenhänge zwischen ökonomisch-institutionellen und Gesinnungsfaktoren und der Entwicklung des Kapitalismus nicht als Kausalfaktoren, sondern eher offener, als Affinitäten und Wahlverwandtschaften, bestimmen wollte. Dabei wird auch WEBERs Handlungsbegriff als sinnhaftes Handeln deutlich. Für eine Magieauffassung ergibt sich auf dem Hintergrund von WEBERs verstehender Soziologie folgendes:

(1) Soweit und insofern Gesinnung und lebenspraktische Einstellungen ihre Verankerung im Bereich der Weltbilder haben, ist in der Magie ein entscheidender Hemmungsfaktor für Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesse dingfest zu machen: „Die Herrschaft der Magie außerhalb des Geltungsbereiches des Christentums ist eine der schwersten Hemmungen für die Rationalisierung des Wirtschaftslebens gewesen. Magie bedeutet Stereotypisierung der Technik und Ökonomik.“ (ebd.:308)

⁵⁶ Vgl. den Forschungsüberblick bei WEISS 1989, die Einführung von KEHRER (1988), die Arbeiten und Sammelbände von SCHLUCHTER (1985;1988a;1988b), oder HABERMAS’ (1981) Theorie des kommunikativen Handelns.

⁵⁷ Vgl. vor allem WAX & WAX (1963) zum Magiebegriff; WINCKELMANN (1980) zum Begriff der ‘Entzauberung’; O’KEEFEs (1982) umfangreiche Studie über die Magie; ZINGERLE (1983) zu „Magie und Paramagie“; BREUER (1989) zum „magischen und religiösen Charisma“; TAMBIAH (1990) zum Verhältnis von Magie, Wissenschaft und Religion.

⁵⁸ Darauf weisen z.B. WAX & WAX 1963; O’KEEFE 1982:10; BREUER 1989 hin. Bei WAX & WAX (1963:345) findet sich die weitergehende Vermutung, daß WEBER darum keine Definition gegeben hat, „weil er sie negativ beurteilte. Ihn interessiert die Rationalität, diese war ihm wichtig. Magie aber war die Hüterin des Irrationalen.“

In einem großen Spannungsbogen verbindet WEBER also die Magie mit der ökonomischen Entwicklungsgeschichte. Magie entfalte ihre Wirksamkeit als Rationalisierungshemmnis und sei darin ein soziologischer Faktor von derart hoher Relevanz, daß dagegen selbst der Erwerbstrieb nichts ausrichten könne. Mit dem magischen Denken und Handeln gehe eine „magische Stereotypisierung des Handelns“ einher, eine „tiefe Scheu, in der gewohnten Lebensführung irgendeine Änderung vorzunehmen, weil magische Nachteile befürchtet werden“ (ebd.:303). Magie rufe das Heilige zu Hilfe gegen jeden Versuch der Rationalisierung (vgl. WAX & WAX 1963:345). Hier wird deutlich, daß WEBER im Kontrast zu intellektualistischen Magiedefinitionen seiner Zeit (Magie ist Vorstufe rationalwissenschaftlicher Praxis) auf die „irrationalen, unverständlichen und sinnlosen Züge der Magie“ abhebt (vgl. BREUER 1989:216). Damit, so BREUER, fällt Magie im Grunde aus dem Rahmen „des Geltungsbereichs der verstehenden Soziologie“. Jedenfalls ist ‘Magie’ für WEBER ein „Kontrastbegriff“, der ihm – wie der ‘Geist des Traditionalismus’ – dazu diene, der okzidentalen Rationalität „welthistorisches Profil zu verleihen“ (BREUER 1989:217).

(2) Es kann als das große Projekt WEBERs gelten, die Entwicklungslinie der Entzauberung und der Magiefeindschaft der Religion als Hintergrund für die Bewegung der Rationalisierung von Religion, Kultur, Gesellschaft und Wirtschaft zu zeichnen. MOMMSEN ist zuzustimmen, daß Max WEBER „(v)ielleicht am konsequentesten von allen Denkern unserer Epoche ... die Abkehr der modernen Welt, insbesondere des Okzidents, von allen magischen und mythischen Formen der Weltorientierung beschrieben und analysiert (hat). Das Thema der ‘Entzauberung’ der Welt, als eines säkularen Prozesses, durchzieht als Leitfaden sein ganzes soziologisches Werk.“ (MOMMSEN 1983:382)

Keith THOMAS (1971:657) ist nicht schlecht beraten, wenn er sich mit seiner Auffassung des „decline of magic“ auf WEBER beruft. Daß die Entwicklungsperspektive der Entzauberung WEBERs großes Projekt gewesen ist, gilt unbeschadet der Tatsache, „daß es eine zusammenhängende ‘Geschichte’ des Entzauberungs- oder gar des allgemeinen Rationalisierungsprozesses aus Max Webers Feder nirgends gibt“.⁵⁹ WEBER repräsentiert letztlich den distanzierten Rückblick westlicher Kultur und Wissenschaft auf eine, wenn nicht ‘primitiv’ genannte, so dennoch rationalisierungshemmende Einstellung. Zivilisation heißt darum zunehmende Auflösung primitiver Einheitskultur, in der, so WEBER, „alles konkrete Magie war“ (vgl. WINCKELMANN 1980:35).

(3) In diesem Prozeß des allmählichen Durchbruchs der Rationalisierung, der auf die ‘Entzauberung der Welt’ zurückzuführen ist, gibt WEBER der Entwicklung auf dem Gebiet der Religion besondere Prominenz. Mit KIPPENBERG (1991:45) kann der Religionsbegriff WEBERs so zusammengefaßt werden: Religion ist „Medium der Erörterung von Sinnfragen und Sinnproblemen“ (reflexivtheoretische Bedeutung), das zugleich ein „Medium der Regulierung praktischer Fragen und Probleme sein und auf diesem Wege ein praktisches Orientierungsmittel werden“ kann (regulativ-praktische Bedeutung). Für WEBER ist Religion Voraussetzung für die Durchsetzung eines neuen soziokulturellen Stadiums – auch und gerade gegen die Magie.

⁵⁹ Darauf weist WINCKELMANN (1980:18) in seinem Aufsatz über die „Herkunft von Max Webers ‘Entzauberungs’-Konzeption“ hin.

„Die Magie zu brechen und Rationalisierung der Lebensführung durchzusetzen, hat es zu allen Zeiten nur ein Mittel gegeben: große *rationale Prophetien* ... Prophetien haben die *Entzauberung der Welt* herbeigeführt und damit auch den Kapitalismus geschaffen.“ (WEBER 1919:308f)

Es muß betont werden, daß WEBER niemals einem einzigen ‘treibenden’ Faktor Kausalität zugeschrieben hätte (vgl. WINCKELMANN 1980:25), und – wie am Beispiel der Magiefeindschaft und des rationalisierenden Zurückdrängens der Magie im antiken Judentum gezeigt werden kann – stets ein Zusammenwirken innerer und äußerer Faktoren angenommen hat. Und doch kann im Sinne WEBERs gesagt werden, daß ohne die Magiefeindschaft der großen rationalen Prophetien die Entwicklung vermutlich anders verlaufen und die wissenschaftlich-technische Rationalisierung und die kapitalistische Ökonomie ohne die von Weber angenommene Entzauberung vermutlich nicht entstanden wären. Dies alles geschieht als Prozeß, bei dem sich anstelle des magischen Geisterzwangs eine Götterwelt entwickelt (vgl. WINCKELMANN 1980:36).

(4) Insofern bei diesem Entzauberungsprozeß der Religion eine bedeutende Rolle zufällt, kommt es entscheidend auf Rationalisierungsprozesse innerhalb der Religion an:

„Für die Stufe der Rationalisierung, welche eine Religion repräsentiert, gibt es vor allem zwei, übrigens miteinander in vielfacher innerer Beziehung stehende Maßstäbe. Einmal der Grad, in welchem sie die Magie abgestreift hat. Dann der Grad systematischer Einheitlichkeit, in welche das Verhältnis von Gott und Welt und demgemäß die eigene ethische Beziehung zur Welt von ihr gebracht worden ist.“ (WEBER 1963:512)

Daß WEBER das „Abstreifen“ der Magie als den bedeutsameren Faktor ansieht, ist aus seinem Interesse am Einfluß der religiösen Weltbilder auf die praktische Lebensführung zu erklären (vgl. HABERMAS 1981 I:285). Dies bedeutet auch, daß WEBERs Darstellung der Rationalisierungsprozesse der Religion zugleich als Darstellung der Entwicklung der Magie genommen werden kann.

(5) WEBERs Auffassung von Magie im Hinblick auf die Wurzeln der sozioökonomischen Entwicklung im okzidentalen Kulturraum soll mit wenigen Strichen wiedergegeben werden. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß wir mit dem Rätsel des ‘okzidentalen Sonderwegs’ bei der Frage sind, die letztlich WEBERs Werk vorantreibt (vgl. SCHLUCHTER 1988a; BREUER 1989). Die jüdische Religion hatte ihre Identität in Feindschaft der jahwistischen Priesterschaft gegen die Fruchtbarkeitsmagie der Baalspriester gebildet; sie entwickelte ‘große rationale Prophetien’. Diese dezidierte Magiefeindschaft hat das Judentum dem Christentum vererbt. Das Christentum nun erstickt in seinen Reihen die Magie weitgehend und, soweit dies nicht vollständig gelungen ist, wird sie zu etwas Unheiligem, Diabolischem erklärt. Im Raum des Christentums gewinnt die Askese, d.h. die ‘methodische Lebenshaltung’, wesentlich an Bedeutung; der Mönch ist „der erste im Mittelalter rational lebende Mensch“. Die Reformation prägt den Askesebegriff dahingehend um, daß das christliche Ethos – nach Aufhebung bzw. Abmilderung der Gebote des Ehe- und Besitzverzichts – nun für alle gilt. Der sich nun ausprägende Berufsbegriff erklärt schließlich die auf rationaler Grundlage erfolgende kapitalistische Erwerbstätigkeit als „Erfüllung ei-

ner gottgewollten Aufgabe“ und liefert „dem modernen Unternehmer ein fabelhaft gutes Gewissen“ sowie „arbeitswillige Arbeiter“. In der *Protestantischen Ethik* hatte WEBER im Zusammenhang mit den „religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese“ diesen entscheidenden Abschnitt der Entwicklung von Magie und Religion markant formuliert. Er versteht die Entzauberung der Welt, das Zurückdrängen des Katholizismus durch die Reformation, die Eliminierung eines durch Sakramente ermöglichten Heilswegs, die radikale, allein im Ratschluß Gottes begründete Erwählung und die asketisch-rationale Lebensführung als parallele, in dieselbe Richtung weisende religionsgeschichtliche Entwicklungen.

„Dies: der absolute (im Luthertum noch keineswegs in allen Konsequenzen vollzogene) Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß. Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grabe und begrub die ihm Nächststehenden sang- und klanglos, um nur ja keinerlei ‘superstition’: kein Vertrauen auf Heilswirkungen magisch-sakramentaler Art, aufkommen zu lassen. Es gab nicht nur kein magisches, sondern überhaupt kein Mittel, die Gnade Gottes dem zuzuwenden, dem Gott sie zu versagen sich entschlossen hatte.“ (WEBER 1905:123)

Die puritanische Rationalisierung der Lebensführung ist verankert in der umfassenderen Entwicklung von Religion und Magie: „Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist ... geboren aus dem Geist der christlichen Askese.“ (ebd.:187)

(6) Bedeutet für WEBER ‘Entzauberung’ zugleich den glücklichen Sieg der Rationalisierung und die vollständige Irrelevanz der Magie? Es hat ja den Anschein, daß für WEBER Magie und Entzauberung nur als Elemente der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte bedeutsam und darum vor allem für die historische Rekonstruktion von Interesse sind. Denn nach WEBER (1919:314f) spielen schon im 19. Jahrhundert ‘Askese’ und ‘Magiefeindschaft’ für die Wirtschaftsgesinnung keine Rolle mehr; sie haben als religiöse Wurzeln des modernen ökonomischen Menschen ihre Bedeutung gehabt. Der Geist der Askese ist, wie WEBER (1905:188f) metaphorisch beschreibt, aus dem „stahlharten Gehäuse“ entwichen. „Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr.“ Und soviel scheint für WEBER festzustehen: von der Wissenschaft sind keine tiefgreifenderen Veränderungen zu erwarten. MOMMSEN (1983:397) unterstreicht die Skepsis WEBERs, was die Leistung der modernen Wissenschaft angeht: „Prinzipiell kann Rationalisierung keinen Ausweg aus den fundamentalen Irrationalitäten der Wirklichkeit weisen, und am wenigsten vermag dies nach Weber die moderne Wissenschaft zu leisten.“ Die „rosige Stimmung“ der Aufklärung, der „lachenden Erbin“ der Askese, sagt WEBER, „scheint endgültig im Verbleichen“:

„Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Prophetien oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Ver-

steinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt.“ (WEBER 1905:189)

In diesen Worten kommen WEBERs Zweifel zum Ausdruck, ob Rationalisierung ein unaufhaltsamer, unumkehrbarer Prozeß sein wird. Als eine Möglichkeit zeichnet seine Zukunftsprognose eine Entwicklung, die HORKHEIMERS und ADORNOs Dialektik der Aufklärung entspricht.⁶⁰ Im stahlharten Gehäuse scheint WEBER auch kein Platz für Religion oder für Magie zu sein. Die andere Möglichkeit, die Wiedergeburt alter Gedanken, beschreibt WEBER in seinem Aufsatz „Wissenschaft als Beruf“ (1919). Hier gibt er seiner dunklen Ahnung Ausdruck, daß am Ende die alten Götter wiederkehren:

„Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des ‘Einen, das not tut’... . Heute aber ist es religiöser ‘Alltag’. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem ‘Erlebnis’ stammt aus dieser Schwäche.“ (WEBER 1919:604f)

MOMMSEN faßt von diesem Gedanken WEBERs ausgehend seine Interpretation des WEBERschen Rationalisierungsprozesses so zusammen: „Trotz grundsätzlicher Bejahung des Prinzips rationaler Lebensführung als Bedingung der Möglichkeit einer in sich selbst ruhenden und mit sich selbst konsistenten Persönlichkeit und ungeachtet der Tatsache, daß der säkulare Prozeß der Modernisierung und ‘Entzauberung’ die Welt als eine kausal erklärbare dem Menschen in gewissem Betracht beliebig verfügbar gemacht hat, sah Weber die unaufhebbare Spannung zwischen außeralltäglichen Idealen als Grunddatum menschlichen Daseins an. Diese können sich in magischen, in mystischen, in religiösen oder in geistigen Formen artikulieren.“ (MOMMSEN 1983:398)

Die Geschichte der Religion und der Magie ist demnach für WEBER noch nicht abgeschlossen, auch wenn er über deren Zukunft keine klaren Prognosen wagt. Die Aussagen WEBERs zur Relevanz der Magie in der sozio-ökonomischen Entwicklung seiner Zeit sind rar. Doch es ist zumindest erkennbar, wenn sich tiefgreifende Änderungen vollziehen sollten, daß dieses dann in den Bereichen Religion, Prophetie, Charisma oder Magie geschehen wird. WEBERs großer Entwurf einer Entzauberung und Magiefeindschaft der Religion beherrscht zweifelsohne seine Geschichtsdarstellung. Daß das Schicksal der Magie in der Moderne als besiegelt erscheinen mochte, ist damit jedoch nicht eindeutig entschieden, denn WEBER weist auch auf die Möglichkeit der Privatisierung und Individualisierung hin; das Magische zusammen mit den „letzten und sublimsten Werten“ könnte in eine Hinterwelt und in die Innerlichkeit abgetaucht sein: „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Oeffentlichkeit,

⁶⁰ Vgl. dazu HABERMAS’ (1983b) Aufsatz zur Dialektik der Aufklärung „nach einer erneuten Lektüre“, in der er sich, was die Parallele zwischen WEBER und HORKHEIMER & ADORNO betrifft, vor allem auf das nun folgende WEBER-Zitat bezieht.

entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander.“ (WEBER 1919:612).

Andererseits ist mit neuen charismatischen Aufbrüchen, neuen Prophetien, aber ebenso mit der unpersönlichen und entzauberten Wiederkehr der alten Götter zu rechnen. Für WEBER scheint damit das Schicksal des Magischen in der Moderne ungeklärt. Wohl könnte sich Unheimliches ereignen und die alten Götter auferstehen, aber niemand weiß, ob das wirklich geschehen wird. Dies kann jedoch nicht als eine veränderte Einschätzung der Magie bei WEBER verstanden werden. Es deutet allenfalls eine „Unterströmung“ an, die der Soziologe vermutet, ahnt oder über die er spekuliert. Aber gerade als querliegende Ahnung und sich nicht so recht einfügende Schlußbemerkung markiert dies den Punkt, an dem kritische Reflexion einsetzen kann. Doch der Schwerpunkt von WEBERs Aufmerksamkeit liegt woanders. Um abschließend zusammenzufassen:

WEBERs Projekt kann darin gesehen werden, „die Voraussetzungen rationaler Lebensführung zu erhellen“, wie KIPPENBERG (1991:24) im Verweis auf SCHLUCHTER konstatiert. Die Entwicklung dahin, insbesondere im Okzident, ist nun nicht das Werk der sich gegen Religion durchsetzenden Aufklärung, sondern das Resultat eines religionsgeschichtlichen Prozesses: dem der Entzauberung. Diese von WEBER neu konzipierte Entwicklungslogik hat eben aufgrund ihres religionswissenschaftlichen Gewichts Religionswissenschaft und Theologie beeinflusst.⁶¹

Die entwicklungsgeschichtliche Perspektive WEBERs betrifft jedoch nicht allein die Religion, sondern ebenso die Magie. Magie ist bei WEBER zunächst und vor allem ein Kontrastbegriff; Magie stellt für WEBER das Gegenstück zu Rationalität, zum Intellektualismus dar; vor allem die „irrationalen, unverständlichen und sinnlosen Züge der Magie“ werden herausgestellt (vgl. BREUER 1989:216). So verstanden, kann Magie als Rationalisierungshemmnis nur „abgestreift“ werden oder sie verliert im Laufe der Geschichte von selbst an Bedeutung. Dies liegt auch daran, daß ‘Magie’ von WEBER kaum weiter differenziert wird, jedenfalls unterliegt sie nicht einem der Religion vergleichbaren Rationalisierungsprozeß. Insofern die Religion in diesen Rationalisierungsprozeß eingebunden ist und hierbei eine Rolle spielt, ist sie auch Gegnerin der Magie (Magiefeindschaft der Religion). Im Kontrast zur Magie wird Religion von WEBER als äußerst relevanter Faktor im Rationalisierungsprozeß verstanden, jedenfalls in dem Maße, wie die Religion selbst sich unter dem Einfluß der Rationalisierung auf weltzugewandte protestantisch-asketische Formen zu entwickelt hat und solange der ökonomische und gesellschaftliche Rationalisierungsprozeß der religiösen Abstützung und Beförderung bedurfte. Daß WEBERs Magiebegriff wenig differenziert wird und vor allem kontrastiven Zielen dient, kommt auch darin zum Ausdruck, daß er den traditionellen ethnographischen Themen (z.B. Riten, Kulte, Zaubersprüche, Mana) wenig Bedeutung zumaß. Für ihn ist Magie ein wesentliches Element einer Art erstarrter Kultur (WAX & WAX 1963:346). Doch deutet sich bei WEBER – negativ: in der Wiederkehr der alten Götter oder in der Undurchschaubarkeit der rationalen Grundlagen der modernen Welt, positiv: im Charisma-Begriff – eine Problemstellung

⁶¹ Als aktuelles Beispiel und weil ich mich weiter unten (in Kapitel 4) noch weiter damit auseinandersetzen werde, können hier exemplarisch SCHÖLLs (SCHÖLL 1992; FISCHER&SCHÖLL 1994) Studien zur Jugendreligiosität erwähnt werden. (Zur Kritik vgl. auch HEIMBROCK 1994:29.)

an, die eine rekonstruktive Weiterarbeit an seiner Religions- und Magieauffassung herausfordert.⁶²

2.1.3 Magie als prälogisches Denken oder Glaube an die Allmacht der Gedanken

2.1.3.1 Magie als Vorstufe der reiferen Denkentwicklung (PIAGET)

Die Entwicklungsgeschichte der Kompetenz zum Vernunftgebrauch, die genetische Epistemologie, war PIAGETs Lebensprojekt.⁶³ Das wichtige an seinem Werk ist, daß er die Unterschiede zwischen kognitiven Strukturen und logischen Operationen im Detail untersucht hat und diese Unterschiede in einer entwicklungslogischen Folge anordnen konnte. Sein Entwurf kognitiv-struktureller Entwicklungspsychologie hat über die Entwicklung der Kognition hinaus zahlreiche andere Entwicklungstheorien initiiert und geprägt: z.B. SELMANs (1980) Theorie der Rollenübernahme (perspective taking), KOHLBERGs (1981; 1984) Theorie der Entwicklung des moralischen Urteils (moral development theory), OSERs (OSER & GMÜNDER 1984; OSER 1988) Theorie der Entwicklung des religiösen Urteils und FOWLERS (1981) Glaubensentwicklungstheorie (faith development theory). PIAGET zeichnet eine ontogenetische Entwicklungslinie, die signifikante Parallelen zur evolutionären Perspektive eines kulturgeschichtlichen Fortschritts von der Magie über die Religion zur wissenschaftlichen Rationalität aufweist. Auch wenn ich für meine Sichtweise des Zusammenhangs zwischen Magie und Lebensgeschichte über PIAGET hinausgehen werde,⁶⁴ kann dies nicht ohne Anknüpfung an ihn geschehen. Daß ich auf ihn jedoch gerade unter der Überschrift „Looking from far and above“ eingehe, hat seinen Grund darin, daß er Magie als frühes kindliches Denken beschrieben hat, das schon bald differenziert und schließlich als (zumindest weitgehend) überwunden gelten muß. Für seine Definition und Formulierung von ‘Magie’ greift er denn auch auf LEVY-BRUHL zurück; in dessen Beschreibung der Magie als „prälogisch“ und als „Partizipationsbeziehungen“ vor allem sah PIAGET seine Perspektive repräsentiert. Für die Überwindung magischen Denkens hat PIAGET bestimmte Mechanismen zu beschreiben versucht. Daraus resultierte eine der deutlichsten und folgenreichsten Beschreibungen der Entwicklung, die magische Denkstrukturen in der kognitiven Entwicklung nehmen (vgl. PIAGET 1926). PIAGET geht von einem Stadium aus, in dem sich das Kind als Zentrum der Welt sieht und seine Denkinstrumente noch nicht von der umgebenden Welt unterschieden werden. Der Entwicklungsfortschritt besteht gerade darin, daß das Kind lernt, die Denkinstrumente von den Dingen

⁶² Zur Diskussion um den Charisma-Begriff im Anschluß an WEBER und einer Reihe von Rekonstruktionsvorschlägen vgl. den von GEBHARDT, ZINGERLE und EBERTZ herausgegebenen Band *Charisma. Theorie – Religion – Politik*, (GEBHARDT et.al.1993). Meine Rekonstruktionsvorschläge werde ich im Abschnitt 2.2.1 weiterverfolgen.

⁶³ Zur PIAGET-Interpretation vgl. auch BUGGLE 1985; KESSELRING 1988.

⁶⁴ Die kritische Auseinandersetzung mit PIAGET werde ich vor allem in Kapitel 4 führen, denn diese Auseinandersetzung ist für eine angemessene entwicklungspsychologische Perspektive magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen notwendig. Vgl. zum folgenden auch meinen Beitrag, „Magical feeling and thinking in childhood and adolescence: a developmental perspective“, (STREIB 1994a).

zu unterscheiden, und zuletzt einen eigenen, unabhängigen Standpunkt einzunehmen. Das Individuum hat sich schließlich insofern von der Welt dezentriert, daß es allein sich selbst die Fähigkeit zum Denken zuschreibt und die umgebende Welt objektivieren kann, sie als Ding ansieht und zunehmend kausale Beziehungen korrekt erfaßt. PIAGET (1926:120f) erwähnt dabei vier Phasen:

1. Phase	Absoluter Realismus	„Die Werkzeuge des Denkens (sind) in keiner Weise von den Dingen unterschieden.“
2. Phase	Unmittelbarer Realismus	„Die Werkzeuge des Denkens (werden) von den Dingen unterschieden, aber noch in die Dinge verlegt.“
3. Phase	Mittelbarer Realismus	„Die Werkzeuge des Denkens (werden) noch als eine Art Dinge aufgefaßt und gleichzeitig im eigenen Körper und in der Umwelt lokalisiert.“
4. Phase	Subjektivismus/ Realismus	„Die Werkzeuge des Denkens (werden) in uns verlegt.“

Abb. 5 Kognitive Entwicklung als Phasenfolge des 'Realismus' (PIAGET)

PIAGET beschreibt also den Weg der Entwicklung des Denkens bei Kindern als Weg vom Egozentrismus zu immer größerer Dezentrierung, als Bewegung vom (absoluten) „Realismus“ über Zwischenstufen hin zum „Subjektivismus“ oder „Relativismus“: „Das Kind ist Realist, und es ist Realist, weil es nicht weiß, daß es das Subjekt gibt und daß das Denken innerlich ist. Man muß deshalb damit rechnen, daß es große Schwierigkeiten hat, sich das subjektivste Phänomen, das es überhaupt gibt, zu erklären, nämlich das Phänomen des Traums.“ (PIAGET 1926:90)

In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß diese Denkentwicklung zugleich die individuelle Entwicklungsgeschichte magischen Denkens einschließt: als Geschichte des Niedergangs der Magie. Denn in diesem kindlichen 'Realismus' hat nach PIAGET magisches Denken und Fühlen seinen Ursprung und seine umfassendste Ausprägung. Dies definiert er in Anlehnung an LEVY-BRUHL als 'Partizipation'. Dabei ist er sich der Analogien zwischen ethnologischen und psychologischen Erkenntnissen so gewiß, daß er die Beschreibungen des Ethnologen für seine Beobachtung ausblenden möchte:

„Damit diese Untersuchung richtig herauskommt, müssen wir wie üblich vergessen, was uns die Analyse der Mentalität der Naturvölker und insbesondere die denkwürdigen Arbeiten von Lévy-Bruhl gelehrt haben. Wir stoßen zweifellos bei jedem Schritt auf Analogien zwischen dem Kind und dem Primitiven; wir finden diese aber nicht, indem wir sie suchen, sondern indem wir das Kind für sich selbst, ohne irgendwelche Voraussetzungen, studieren.“ (PIAGET 1926:90)

Dennoch bleibt PIAGET bei der Betrachtung von „Analogien“ und ist vorsichtig genug, nicht von „Identität der verschiedenen Partizipationsformen“ zu sprechen oder behaupten zu wollen, „die Magie beim Kind und die Magie beim Primitiven seien miteinander identisch“. Dies hindert PIAGET nicht, in direkter Aufnahme LEVY-BRUHLscher Terminologie 'Partizipation' zu definieren als „Beziehung, die das ursprüngliche Denken zwischen

zwei Wesen oder zwei Phänomenen zu sehen glaubt, welche es als teilweise identisch betrachtet oder die nach seiner Meinung einen starken Einfluß aufeinander ausüben, obwohl zwischen ihnen weder ein räumlicher Kontakt noch eine einsichtige kausale Konnexion besteht“. Partizipation oder Partizipationsgefühl ist der Ursprung und der Grund aller weiteren Aspekte, sowohl der Magie, wie auch des Animismus. ‘Magie’ ist der „Gebrauch, den das Individuum von den Partizipationsbeziehungen machen zu können glaubt, um die Wirklichkeit zu verändern“; Animismus ist die Auffassung, daß die Dinge mit Bewußtsein und ‘Leben’ erfüllt sind. Demnach ist es die Denkstruktur der Partizipation, die Magie qualifiziert. Demensprechend gibt PIAGET auch als Ursachen der Partizipation und Magie eine innere und eine äußere Ursache an, die jedoch beide mit dem Denken zu tun haben: einerseits die protoplasmatische Ungeschiedenheit des Denkens gegenüber den Dingen als innere Ursache und andererseits die Übertragung zwischenmenschlicher Beziehung (zu den Erwachsenen) auf die Beziehung zur physischen Umwelt als äußere Ursache. PIAGETs Klassifikation der kindlichen Magie gibt detaillierten Einblick in seine Fokussierung auf die Denkstrukturen; diese sind ihm als Klassifikationsgesichtspunkt am wichtigsten (Abb. 6).

1.	Magie durch Partizipation der Handlungen und der Dinge	„Das Kind führt eine Handlung oder in Gedanken eine Operation (zählen usw.) aus und nimmt an, diese Handlungen oder diese Operationen würden durch Partizipation einen Einfluß auf ein bestimmtes gewünschtes oder befürchtetes Ereignis ausüben. diese Handlungen haben die Tendenz, symbolisch zu werden, insofern sie sich von ihrem ursprünglichen Kontext lösen, gleich wie sich die konditionierten Reflexe von den Dingen lösen und einfache Zeichen werden.“
2.	Magie durch Partizipation des Denkens und der Dinge	„Das Kind hat den Eindruck, ein Gedanke, ein Wort oder ein Blick usw. würden die Wirklichkeit verändern ... Die Partizipation des Denkens und der Dinge löst auch hier Handlungen aus, die symbolisch zu werden neigen.“
3.	Magie durch Partizipation von Substanzen	„Von zwei oder mehreren Körpern wird angenommen, sie würden aufeinander einwirken, sich anziehen oder sich abstoßen usw., und zwar durch einfache Partizipation.“
4.	Magie durch die Partizipation von Intentionen	„In diesem Fall wird von den Körpern angenommen, sie seien lebendig und mit Absichten ausgestattet. Also Animismus. Die Partizipation besteht darin, daß das Kind glaubt, der Wille des eigenen Körpers würde ohne weiteres auf den Willen des anderen einwirken.“

Abb. 6 Klassifikation der kindlichen Magie (PIAGET)

Animismus ist in diesem Zusammenhang bereits ein erster Schritt der Differenzierung, da im Gegensatz zu Ereignissen der Magie das Kind sich selbst als Ursache für die Bewegung der Dinge ansieht. Es gibt zudem der Annahme Raum, daß diese selbst als ‘lebendige’, bewußte Gegenüber agieren. Als weiteren Schritt zu einem logisch-kausalen Verstehen der Dinge beschreibt PIAGET den Artifizialismus als Auffassung, die die Welt nach dem Muster menschlich-handwerklichen Umgangs mit den Dingen erklärt. In diesem nun etwas größeren entwicklungsgeschichtlichen Bogen der vier Perioden des Artifizialismus mit ihrer größeren Altersspanne tritt klarer vor Augen, daß die kindlichen Partizipationsgefühle, magischen Praktiken und die animistische Weltbetrachtung zur ursprünglichsten und niedrigsten Stufe der kindlichen Kausalität, oder besser: zur „Vorkausalität“ gehören (vgl. PIAGET 1926:322ff).

Im Grundschulalter und spätestens mit dessen Abschluß müßten Magie, Animismus und die diffusen und mythologischen Formen des Artifizialismus vom besseren Verstehen der physikalischen und kausalen Beziehungen und Sachverhalte abgelöst worden sein. Aufmerksamen theologischen LeserInnen wird nicht entgehen, daß – von der Sonderentwicklung der Kinder mit religiöser Erziehung abgesehen – den theologischen Artifizialismus dasselbe Schicksal trifft wie den auf die (Ding-) Welt bezogenen: er verschwindet. Animismus und Artifizialismus sind transformiert und, auf die Natur übertragen, erhalten, etwa als „Vorstellung einer substantiellen Kraft“ oder eines „integralen Finalismus“. Die physikalischen Einzelphänomene werden zunehmend als natürliche Vorgänge oder im Rahmen eines „immanenten Artifizialismus“ interpretiert.

Hier wären Ansatzpunkte dafür gewesen, die Entwicklung der Magie und der Partizipationsgefühle nicht als Geschichte eines Niedergangs, Verschwindens, sondern als Geschichte von Transformationen zu verstehen. Leider hat PIAGET selbst diese Spuren nicht hinreichend verfolgt und untersucht. Dies kann auch als Defizit seines Symbolbegriffs

1. Periode	Diffuser Artifizialismus	„(D)ie Natur wird als von den Menschen gelenkt oder als zumindest um die Menschen kreisend aufgefaßt. Doch das Kind versucht gar nicht, etwas Genaueres über das ‘Wie’ dieser Aktion auszusagen ... In dieser Periode gehen Magie, Animismus ganz ineinander über.“
2. Periode (von dem Alter an, in dem Fragen gestellt werden)	Mythologischer Artifizialismus	„(D)er bis dahin diffuse Artifizialismus (nimmt) die Form einiger Mythen an.“ Dies entspreche, so PIAGET, der Beschreibung des Unterschieds bei LEVY-BRUHL: „In einem ersten Stadium dieser besonderen geistigen Haltung werden die Partizipationen einfach gefühlt und gelebt, in einem zweiten Stadium werden sie schrittweise formuliert und zu Ursprungsmythen ausgestaltet.“
3. Periode (7/8 Jahre bis 9/10 Jahre)	Technischer Artifizialismus	„Das Kind wird, grob gesagt, fähig, eine einfache mechanische Vorrichtung (Dampfmaschine usw.) zu begreifen ... Wenn man sich aber genauer mit dem ‘Wie’ einer Fabrikation befaßt, ... so verzichtet man auf den Glauben an die menschliche Allmacht; so bedeutet das, kurz gesagt, ein Kennenlernen der Wirklichkeit und ihrer Gesetzmäßigkeiten ... Der Artifizialismus und der Animismus geraten in Widerspruch zueinander. Der Artifizialismus schwächt sich ab, weil der Widerstand der Dinge teilweise anerkannt wird ... Die Kinder dieser Periode, so stellt man fest, sprechen nicht mehr allem, nicht einmal mehr allen bewegten Gegenständen, Leben zu, sondern unterscheiden zwischen erhaltener und eigener Bewegung: Das Leben und das Bewußtsein bleiben den mit einer Eigenbewegung ausgestatteten Körpern vorbehalten.“
4. Periode (ab 9/10 Jahre)	Immanenter Artifizialismus	Dies ist das Stadium, „wo die Vorstellung, die Natur sei vom Menschen fabriziert worden, vollständig verschwindet.“ Doch „verschwindet der Artifizialismus nur in seiner menschlichen und theologischen Form, er wird ganz einfach auf die Natur selbst übertragen. Mit anderen Worten, die Natur wird Erbin des Menschen und fabriziert in der Art des Handwerkers oder des Künstlers.“

Abb. 7 Entwicklungsperioden des kindlichen ‘Artifizialismus’ (PIAGET)

beschrieben werden. Die Genetische Semiologie blieb, besonders hinsichtlich der höheren Symbolsysteme, ganz im Rahmen der genetischen Epistemologie und der logisch-mathematischen Bedeutungssysteme.⁶⁵ Dementsprechend kann PIAGET die Transformationen der Partizipationsgefühle in animistische und in die sich weiter differenzierenden artifiziellistischen Vorstellungen nicht als symbolische Transformationen der Partizipation verstehen. Dabei liegen gerade diese beispielsweise in den Umbrüchen des immanenten Artifiziellismus offen.

Reste magischen Denkens räumt PIAGET immerhin auch noch bei Erwachsenen ein. Unter der Überschrift „Gegenbeweis“ erwähnt er (1926:151) Beispiele „spontaner“ magischer Haltungen: „Jeder Realismus führt weiter zur Magie. Beim Erwachsenen bleibt ein Rest von solchem Realismus in der Nachahmung, in der Angst und beim Wünschen übrig. Und dieser Realismus löst, auch wenn er viel weniger weit als beim Kind geht, einige eindeutige Partizipations- und sogar Magiehaltungen aus.“ (ebd.:155)

Daß er sich dabei allein auf die „individuelle Magie“ und ihre „spontanen“ Äußerungen beschränken und, wie er sagt, allen ‘Aberglauben’, allen Brauch oder alle Überzeugung ausklammern möchte, mag seinem strukturalen Purismus, der Inhalts- und Übertragungseinflüsse ausschließen möchte, und damit dem Versuch empirischer Strenge zuzuschreiben sein. Einleuchtend ist eine solche Beschränkung jedoch nicht.

Abgesehen von diesen marginalen Notizen zur Restmagie der Erwachsenen ist PIAGETs Perspektive einer Auffassung von Realitätsbezug verpflichtet, der sich gerade in der Differenz zum Magischen, Animistischen oder Artifiziellistischen konstituiert. Das Projekt der genetischen Epistemologie PIAGETs besteht darin, den Entwicklungsweg zu formulieren und zu untersuchen, den das Denken des Individuums vom ‘Realismus’ und ‘Egozentrismus’ zu stets dezentrierteren Wirklichkeitszugängen durchläuft. „Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde“ (PIAGET 1937) vollzieht sich in der Entwicklung von Objektpermanenz, Kausalitätsbeziehungen, im Fortschreiten vom „sensomotorischen Universum“ zur „geistigen Repräsentation der Welt“ in Kategorien von Raum und Zeit.⁶⁶

⁶⁵ Auch wenn nach FETZ (1981:445) PIAGETs Symboltheorie „in einem spezifischen Sinn als eine Realisierung des Cassirerschen Programms gelten“ könnte, besonders hinsichtlich des genetischen Nachvollziehens der Entstehung der repräsentativen symbolischen Intelligenz, ist mit FETZ (1981:468) andererseits auch zu bemängeln, daß PIAGET nicht die „Möglichkeiten einer genetischen Symboltheorie ausgeschöpft“ hat, indem diese „nur“ die Entwicklung der Symbolformen hinsichtlich ihrer kognitiven Funktion im engeren Sinn untersuchen will“ und bei den höheren Symbolformen „nur mehr die verbalen, bildhaften und graphischen Repräsentationssysteme in ihrer Bedeutung für die logisch-mathematische und empirische Erkenntnisentwicklung berücksichtigt sind“.

⁶⁶ „Die unmittelbare Erfahrung, das ist die Akkomodation des Denkens an die Oberfläche der Dinge, d.h. eine rein empirische Erfahrung, die die Realität so, wie sie in der direkten Wahrnehmung erscheint, als objektive Gegebenheit betrachtet. In den zahlreichen Fällen, in denen die Realität mit der äußeren Erscheinung übereinstimmt, genügt dieser oberflächliche Kontakt mit dem Objekt zum Erkennen der Wirklichkeit. Aber je mehr man aus dem nahen Handlungsfeld hinausgeht, um sich eine adäquate Vorstellung von der Wirklichkeit zu bilden, desto notwendiger wird zum Verstehen der Phänomene ihre Einbeziehung in ein Netz von Beziehungen, das sich immer mehr von den Äußerlichkeiten entfernt, und die Eingliederung dieser äußeren Erscheinungsform in eine neue, vom Verstand elaborierte Realität. Mit anderen Worten, in immer stärkerem Maße macht die äußere Erscheinungsform eine Korrektur notwendig, und diese wiederum verlangt die In-Beziehung-Setzung oder reziproke Assimilation verschiedener Gesichtspunkte.“ (PIAGET 1937:367).

PIAGETs genetische Epistemologie präsentiert im weiteren Sinne unseres Themas das Projekt einer auf Denkopoperationen fokussierten genetischen 'Entzauberungslehre'.

2.1.3.2 Magie als Glaube an die Allmacht der Gedanken (FREUD)

FREUD und PIAGET stimmen darin überein, daß sie Magie als einen kindlichen oder einen dem kindlichem Denken und Fühlen verhafteten Wirklichkeitszugang verstehen, der zwar reifer und weiter entwickelt ist, aber der Auffassung von 'Wirklichkeit' und menschlichem 'Wirken' nicht genügt. In der Beschreibung und Erklärung des magischen Wirklichkeitszugangs gehen FREUD und PIAGET jedoch auseinander.

Daß Magie, wie FREUD vorschlägt, als Glaube an die 'Allmacht der Gedanken' zu bezeichnen sei, nimmt PIAGET (1926:134;142;153) zwar wiederholt zustimmend auf, aber bei ihm – wie im übrigen auch bei CASSIRER (1924:188;253;1944:94) – wird aus der 'Allmacht der Gedanken' die 'Allmacht des Gedankens', womit dem Psychoanalytiker eine Behauptung zur Kognitionstheorie oder -psychologie unterstellt wird. FREUD wollte jedoch mit 'Allmacht der Gedanken' nichts weiter bezeichnen als „die Überschätzung der seelischen Vorgänge gegen die Realität“. Damit treffen die von PIAGET (1926: 210) erhobenen Einwände gegen die FREUD unterstellte Annahme nicht, dies sei mit einer Projektion innerer Wahrnehmung nach außen verbunden. Wenn PIAGET behauptet, FREUD könne die kindliche Partizipation und den Animismus nicht hinreichend erklären, vermißt er (1926:143) seine Perspektive des Narzißmus als „totalsten Realismus“, in dem „das Kleinkind nicht zwischen einem Ich, das befiehlt, und einem Nicht-Ich, das gehorcht, unterscheiden muß“. Der kindliche Narziß habe „keinerlei Bewußtsein seines Ich, er ist die Welt“. FREUDs 'Narzißmus' ist PIAGET also nicht narzißtisch genug, weil er nicht pure kognitive Egozentrität beinhaltet. Dieser Einwand wird dadurch verständlich, daß PIAGET seine Begründung und Erklärung bei FREUD nicht repräsentiert findet. Umgekehrt führt FREUD für seine Beschreibung und Begründung der Magie andere Gründe an als PIAGET. Mit „Wunsch“ meint FREUD etwas anderes, als daß Magie mit einer „spezifischen Affektivität“ (PIAGET) einhergeht.

FREUD lehnt sich für seine Auffassung von Magie ausdrücklich an den Begriff 'Animismus' an, wie dieser von TYLOR und FRAZER geprägt wurde. Die uns bekannten animistischen 'primitiven Völker', so faßt er zusammen, „bevölkern die Welt mit einer Unzahl von geistigen Wesen, die ihnen wohlwollend oder übel gesinnt sind; sie schreiben diesen Geistern und Dämonen die Verursachung der Naturvorgänge zu und halten nicht nur die Tiere und Pflanzen, sondern auch die unbelebten Dinge der Welt für und durch sie belebt. Ein drittes und vielleicht wichtigstes Stück dieser primitiven 'Naturphilosophie' erscheint uns weit weniger auffällig, weil wir selbst noch nicht weit genug von ihm entfernt sind, während wir doch die Existenz der Geister sehr eingeschränkt haben und die Naturvorgänge heute durch die Annahme unpersönlicher physikalischer Kräfte erklären. Die Primitiven glauben nämlich an eine ähnliche 'Beseelung' auch der menschlichen Einzelwesen. Die menschlichen Personen enthalten Seelen, welche ihren Wohnsitz verlassen und in andere Menschen einwandern können.“ (FREUD 1913:81f)

Dieser Gedanke zeigt nicht nur, daß sich FREUD eng an FRAZER anschließt, sondern auch warum. Die individual-psychologische Deutung der Magie als „primitive Naturphilosophie“, die sich die Naturvorgänge und vor allem das menschliche Verhalten damit erklärt, daß sie hinter allem und jedem Geister und Dämonen sieht, bietet FREUD den Anknüpfungspunkt für seine psychoanalytisch-kulturkritische Erklärung. Er bescheinigt dieser „primitiven Naturphilosophie“ sogar die Erklärungskraft einer Gesamterklärung der Welt: der Animismus ist „vielleicht die folgerichtigste und erschöpfendste“ Weltdeutung, „eine, die das Wesen der Welt restlos erklärt“.

Wenn FREUD für seine psychoanalytische Deutung des Animismus an eine Magieauffassung als primitiver Technik anknüpft, wie er sie von MAUSS vertreten sieht, will er im Grunde nichts weiter belegen, als daß „reine spekulative Wißbegierde“ die Menschen sicher nicht dazu geführt hat, animistische Vorstellungen auszubilden, sondern daß hinter dem Animismus das praktische Bedürfnis steht, sich der Welt zu bemächtigen. Magie ist „das ursprünglichere und bedeutsamere Stück der animistischen Technik“. Ein weiterer Schritt der psychoanalytischen Erklärung verweist auf „die Wünsche des Menschen“, die als Motive „zur Ausübung der Magie drängen“. Diese Wünsche, so läßt sich an kindlichem Verhalten erkennen, werden jedoch „zunächst halluzinatorisch befriedigt“; wobei für die Magie der „Primitiven“ ergänzt werden muß, daß sie „motorische Halluzinationen“ sind. Wie vor allem die kontagiöse Magie erweist, besteht in ihr „eine allgemeine Überschätzung der seelischen Vorgänge, das heißt eine Einstellung zur Welt, welche uns nach unseren Einsichten in die Beziehung von Realität und Denken als solche Überschätzung des letzteren erscheinen muß. Die Dinge treten gegen deren Vorstellungen zurück; was mit den letzteren vorgenommen wird, muß sich auch an der ersteren ereignen. Die Relationen, die zwischen den Vorstellungen bestehen, werden auch zwischen den Dingen vorausgesetzt. Da das Denken keine Entfernungen kennt, das räumlich Entlegenste wie das zeitlich Verschiedenste mit Leichtigkeit in einen Bewußtseinsakt zusammenbringt, wird auch die magische Welt sich telepathisch über die räumliche Distanz hinaussetzen und ehemaligen Zusammenhang wie gegenwärtigen behandeln.“ (ebd.:91) Von der „Überschätzung“ der seelischen Vorgänge ist es nur ein kleiner Schritt bis zu der Formel, in der FREUD seine Auffassung von Magie zusammenfaßt: „(D)as Prinzip, welches die Magie, die Technik der animistischen Denkweise, regiert, ist das der ‘Allmacht der Gedanken’“.

Die Psychoanalyse FREUDs ist mit einer Grundthese verbunden, die neurotische Reaktionsmuster damit erklärt, daß diejenigen Kräfte ‘archäologisch’ aufgespürt werden können, die unheilvoll aus lebensgeschichtlich früherer Prägung in Erscheinung getreten sind. Inmitten der sekundären, realitätsorientierten Wirklichkeitszugänge treten Muster zutage, die sich dem Primärprozeß verdanken. In der Neurose fällt der Erwachsene auf das vom Wunsch geleitete Weltverhältnis zurück. Dies hat für FREUDs Deutung der Magie unmittelbare Konsequenzen: Auch Magie gehörte ursprünglich dem Primärprozeß an. Das Auftreten der Magie beim Erwachsenen ist eine Wiederkehr. Der Struktur nach ist diese Aussage der von PIAGET ähnlich, doch in der Begründung und in ihrer Bedeutung grundverschieden, denn Magie gehört dem Kind, und Magie ist stets präsent und darauf aus wiederzukehren. Beim Neurotiker wird sie zum ausgeprägten Verhaltensmuster. „Der Fortbestand der Allmacht der Gedanken tritt uns bei der Zwangsneurose am deutlichsten zutage, die Ergebnisse dieser primitiven Denkweise sind hier dem Bewußtsein am nächsten.“ Den Ausdruck ‘Allmacht der Gedanken’ hat FREUD von einem Patienten übernommen, den er

so schildert: „Dachte er eben an eine Person, so kam sie ihm auch schon entgegen, als ob er sie beschworen hätte; erkundigte er sich plötzlich nach dem Befinden eines lange vermißten Bekannten, so mußte er hören, daß dieser eben gestorben sei, so daß er glauben konnte, jener habe sich ihm telepathisch bemerkbar gemacht; stieß er gegen einen Fremden eine nicht einmal ganz ernstgemeinte Verwünschung aus, so durfte er erwarten, daß dieser bald darauf starb und ihn mit der Verantwortlichkeit für sein Ableben belastete.“ (ebd.:91f)

Die Allmacht der Gedanken ist genauer gesehen die „Überschätzung der seelischen Vorgänge gegen die Realität“, und diese wird im Animismus und in der Magie anschaulich: „Die Technik des Animismus, die Magie, zeigt uns am deutlichsten und unvermengtsten die Absicht, den realen Dingen die Gesetze des Seelenlebens aufzuzwingen, wobei Geister noch keine Rolle spielen müssen, während auch Geister zu Objekten magischer Behandlung genommen werden können. Die Voraussetzungen der Magie sind also ursprünglich und älter als die Geisterlehre, die den Kern des Animismus bildet.“ (ebd.:96f)

Die Geister und Dämonen sind demnach „nichts als die Projektionen“ der „Gefühlsregungen“ des Primitiven; „er macht seine Affektbesetzungen zu Personen, bevölkert damit die Welt, und findet nun seine inneren seelischen Vorgänge außer seiner wieder“. Entlastung, Erleichterung und Konfliktbewältigung sind darum Wirkungen magischen Handelns. Der Rekurs auf den Primärprozeß läßt also eine „Analogie der Primitiven mit den Neurotikern“ annehmen, und dies um so klarer, „wenn wir annehmen, daß auch bei den ersteren die psychische Realität, an deren Gestaltung kein Zweifel ist, anfänglich mit der faktischen Realität zusammenfiel“ (ebd.:163).

Magisches Denken bei Erwachsenen kann demnach nur dadurch erklärt werden, daß „der Erwachsene auf die vom Wunsch geleitete Weltwahrnehmung des kindlichen Denkens zurückfalle“ (vgl. HEIMBROCK 1993a:130). Denn „(e)s scheint, daß wir alle in unserer individuellen Entwicklung eine diesem Animismus der Primitiven entsprechende Phase durchgemacht haben, daß sie bei keinem von uns abgelaufen ist, ohne noch äußerungsfähige ‘Reste und Spuren’ zu hinterlassen, und daß alles, was uns heute als ‘unheimlich’ erscheint, die Bedingung erfüllt, daß es an diese Reste animistischer Seelentätigkeit rührt und sie zur Äußerung anregt.“ (FREUD 1919:254)

Nach umfänglichen etymologischen Studien zur Wortbedeutung kommt FREUD in seinem Aufsatz zum „Unheimlichen“ zu der These: „(H)eimlich ist ein Wort, das seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwickelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt“ (ebd.:237); anders ausgedrückt, „(d)ie Vorsilbe ‘un’ an diesem Worte ist ... die Marke der Verdrängung“ (ebd.:259). Zusammenfassend behauptet er: „Das Unheimliche des Erlebens kommt zustande, wenn verdrängte infantile Komplexe durch einen Eindruck wiederbelebt werden, oder wenn überwundene primitive Überzeugungen wieder bestätigt scheinen“ (ebd.:263). Am Beispiel des Doppelgängers führt er aus, daß sich mit diesem nicht allein Motive wie die „Abwehr gegen Vernichtung“, der Symbolisierung des Gewissens oder unerfüllter Wünsche verbunden sein können, sondern auch und vor allem Unheimlichkeit; diese ist „ein Rückgreifen auf einzelne Phasen in der Entwicklungsgeschichte des Ich-Gefühls“, eine „Regression in Zeiten, da das Ich sich noch nicht scharf von der Außenwelt und vom Anderen abgegrenzt hatte“ (ebd.:249). So sieht sich FREUD in der Analyse der Fälle des Unheimlichen „zur alten Weltauffassung des Animismus zu-

rückgeführt“ (ebd.:253). Seinen Beitrag zur Erklärung des Unheimlichen faßt er so zusammen:

„Erstens, wenn die psychoanalytische Theorie in der Behauptung recht hat, daß jeder Affekt einer Gefühlsregung, gleichgültig von welcher Art, durch die Verdrängung in Angst verwandelt wird, so muß es unter den Fällen des Ängstlichen eine Gruppe geben, in der sich zeigen läßt, daß dies Ängstliche etwas wiederkehrendes Verdrängtes ist. Diese Art des Ängstlichen wäre eben das Unheimliche und dabei muß es gleichgültig sein, ob es ursprünglich selbst ängstlich war oder von einem anderen Affekt getragen. Zweitens, wenn dies wirklich die geheime Natur des Unheimlichen ist, so verstehen wir, daß der Sprachgebrauch das Heimliche in seinen Gegensatz, das Unheimliche übergehen läßt, denn dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist.“ (ebd.:254)

Was FREUD also anhand des Unheimlichen ausführt, ist seine Auffassung über Magie, Animismus und Okkultismus (vgl. FREUD 1931). Dabei haben wir es mit der Wiederkehr des Verdrängten zu tun, das einer entwicklungsgeschichtlichen Phase angehört, in der die psychische Realität als die faktische Realität genommen wurde und diese mit jener zusammenfiel. Wenn er Magie auf den kindlichen Narzißmus zurückführt, rekuriert er damit auf ein „in hohem Maße sexualisiertes Denken“ mit einem überaus starken Wunsch nach unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung. Dieser Sexualisierung des Denkens ist auch die unerschütterliche Resistenz der Allmacht der Gedanken gegenüber empirischen Erfahrungen zu verdanken.

Wie wir gesehen haben, verbindet FREUD (z.B. 1913; 1919; 1921) in Anlehnung an FRAZERS Evolutionsperspektive vom Archaisch-Magischen über das Religiöse zum rationalisierten Wissenschaftlichen die Phylogenese und die Ontogenese in dem Gedanken der Höherentwicklung: So wie die Kulturentwicklung des Menschen sich von Magie und Religion als „kollektiven halluzinatorischen Wahn- und Wunschgebilden“ zur Wissenschaft emanzipiert hat, so schreitet auch die psychische Entwicklung des einzelnen vom primärprozeßhaften Weltverhältnis der magisch-halluzinatorischen Wunscherfüllung der frühen Kindheit zum Verzicht auf illusionäre Wunscherfüllung beim ich-starken, vernünftigen und realitätsorientierten Erwachsenen fort. Als entwicklungslogische Perspektive skizziert FREUD also einen Weg vom Narzißmus, der sich für allmächtig hält, über die Religion, in der die Allmacht auf die Götter übertragen wird, zur Einsicht in die eigenen Grenzen. Doch daß er damit Magie und Animismus für überwunden hält und uns allein der Errungenschaft westlich-wissenschaftlicher Rationalität und Realitätsorientierung versicherte, kann nach dem bereits Gesagten kaum mehr behauptet werden. Im Gegenteil, dieser Weg kann und muß auch als Erschütterung und Verunsicherung einer Kultur gelesen werden, die sich ihrer Vernünftigkeit sicher wähnt. Gegen die Verabsolutierung des Wissenschaftsoptimismus FREUDs und seines Plädoyers für eine ich-autonome Realitätsauffassung steht seine Thematisierung der Wiederkehr des Verdrängten. In seinen Ausführungen zu Traum und Okkultismus, zum Unheimlichen und zu Magie und Animismus gibt er immer wieder Hinweise darauf, daß „wir selbst“ von der animistischen Auffassung noch nicht sehr weit entfernt sind – eine Bemerkung, die wenig später in Totem und Tabu wiederkehrt, wenn FREUD (1913:83) andeutet, daß er darum weiß, daß Animistisches „noch

im Leben der Gegenwart nachweisbar ist“. Bemerkenswert ist auch seine Formulierung (ebd.:92) zur Zwangsneurose, daß hier „die Ergebnisse dieser primitiven Denkweise ... dem Bewußtsein am nächsten“ seien, die auch umgekehrt gelesen werden kann: sie tritt inmitten unserer Kultur immer noch auf. In der Kunst, sagt FREUD (ebd.:96) ohne Einschränkung, sei die Allmacht der Gedanken erhalten geblieben. Als Wissenschaftler war er (ebd.:94) selbstkritisch genug, daß er auch eine Spur von Magie in der modernen Wissenschaft vermutete: „In dem Vertrauen auf die Macht des Menschengestes, welcher mit den Gesetzen der Wirklichkeit rechnet, lebt ein Stück des primitiven Allmachtglaubens weiter.“ Dies mahnt zur Vorsicht gegenüber der Interpretation der Gleichung, ‘kindlich-magisches Denken (Narzißmus) = primitive Kulturstufe (Animismus) = Denken des Neurotikers (Zwangsneurose)’, als sei damit die Allmacht der Gedanken allein einer vergangenen, überwundenen, primitiven Entwicklungsstufe zuzuordnen. Auch in FREUD begegnet uns eine Magieauffassung, die, wenn auch primär und vorherrschend einer Perspektive des „looking from far and above“ (auf die ‘Primitiven’ und auf den kindlichen Narzißmus) verpflichtet, uns Erwachsenen die Magie – auf unheimliche Weise – näherücken läßt. FREUD meint sogar, sich gegen Vorwürfe verwahren zu müssen: „Wir täuschen uns wohl nicht darüber, daß wir uns durch solche Erklärungsversuche dem Vorwurfe aussetzen, daß wir den heutigen Wilden eine Feinheit der seelischen Tätigkeiten zumuten, die weit über die Wahrscheinlichkeit hinausgeht. Allein ich meine, es könnte uns mit der Psychologie dieser Völker, die auf der animistischen Stufe stehen geblieben sind, leicht so ergehen wie mit dem Seelenleben des Kindes, das wir Erwachsene nicht mehr verstehen, und dessen Reichhaltigkeit und Feinfühligkeit wir darum so sehr unterschätzt haben.“ (ebd.:104)

Anstatt der bloßen Betrachtung von oben herab, gibt es demnach zumindest die Ahnung, auf die FREUD (ebd.:102) aufmerksam machen möchte, „daß dem Seelenleben und der Kulturhöhe der Wilden ein Stück verdienter Würdigung bisher vorenthalten wurde“. Seine Empfehlung an die Ethnologie gilt – dies braucht nicht besonders erwähnt zu werden – dem Umgang mit dem Neurotiker, aber – so möchte ich folgern – sachlich auch der Okkultismus-Forschung: „Wenn für den Primitiven Wünsche und Impulse den vollen Wert von Tatsachen haben, so ist es an uns, solcher Auffassung verständnisvoll zu folgen, anstatt sie nach unserem Maßstab zu korrigieren.“

FREUDs Verortung des Magischen im Primärprozeß entspricht die Vorgehensweise in der Psychoanalyse: vorrangiges Ziel von Analyse und Therapie ist es, Einsicht und Ich-Autonomie zu fördern. Therapeutischer Gebrauch von Sprache ist dabei nicht auf Suggestion, sondern auf Einsicht, auf ‘denkende Betrachtung’ aus (vgl. WINKLER 1994). Sofern Suggestion als magische Beziehungs- und Kommunikationsstruktur zu verstehen ist,⁶⁷ sind Psychoanalyse und Psychotherapie in der Tradition FREUDs in doppeltem Sinn gegen Magie gerichtet: (a) in der Zielsetzung (Aufhebung der ‘Allmacht der Gedanken’ z.B. in der Zwangsneurose) und (b) in der Wahl der Mittel (Einsicht statt Suggestion). In einer Entwicklungslinie FREUDscher Psychoanalyse ist diese antimagische und antisuggestive Tendenz verstärkt ausgebildet und zur Realitätsbewältigungsstrategie radikalisiert worden (z.B. SCHULTZ-HENCKE; vgl. WINKLER 1994). Auch für die Pastoralpsychologie werden entsprechende Vorschläge unterbreitet. So stuft NEWMAN (1990:673) magisches

⁶⁷ Daß ‘Suggestion’ als ‘Magie’ interpretiert werden kann, kann mit WINKLER behauptet werden, ohne daß dabei eine Begriffsersetzung gemeint ist (vgl. HEIMBROCK & STREIB 1994).

Denken als „pathologisch“ ein und empfiehlt für die seelsorgerliche Praxis, KlientInnen, die in erheblichem Maße magisch denken, in therapeutische Behandlung zu überweisen (vgl. zur Kritik HEIMBROCK 1994:24). In der Seelsorge an okkultfaszinierten Jugendlichen – soviel sei hier bereits vorweggenommen⁶⁸ – sollten Ratschläge wie die von NEWMAN nicht leitend sein.

2.1.4 Zusammenfassung und Ausblick

Die Autoren der Beiträge zur Magieauffassung, die in diesem Kapitel vorgestellt wurden, stehen teils in erklärtem Widerspruch zueinander, wie MALINOWSKI und LEVY-BRUHL, teils nehmen sie akzeptierend Bezug aufeinander, wie PIAGET auf LEVY-BRUHL oder FREUD auf FRAZER. Die Unterschiede und Widersprüche betreffen jedoch nicht die Konvergenz, die für diesen ersten Teil dieses Kapitels entscheidend ist, nach der in sämtlichen Entwürfen ‘Magie’ die Funktion eines Kontrastbegriffs hat und daß ‘Magie’, verstanden als theoretischer Zugang zu oder als praktischer Umgang mit der Umwelt, einer ‘primitiven’ Geisteshaltung zugeschrieben wird, auf die „from far and above“ herabgeschaut werden kann. Was darum die Entwicklungslogik angeht, wird – mit Differenzierungen, besonders bei LEVY-BRUHL – auf eine evolutionäre Höherentwicklung zurückgeblickt, die, meist über Religion als Übergangsstufe, zur Stufe der eigenen und vertrauten Rationalität und Kausalität führt. Von den eingenommenen theoretischen (‘entzauberten’) Blickpunkten aus erscheint die Entwicklungsgeschichte als ‘Entzauberung’ am detailliertesten bei WEBER dargestellt zu sein. PIAGET und FREUD haben solche ‘Entzauberung’ in die Ontogenese übertragen und als genetisch-epistemologische oder ontogenetisch-psychodynamische Entwicklung beschrieben. Obwohl die Fremdheit magischen Denkens und Handelns zuweilen im Vordergrund steht, wie bei LEVY-BRUHL, wird diese ‘Fremdheit’ kaum thematisiert. Im Bemühen, Magie aus ihrer Fremdheit interpretatorisch einzuholen, sind erhebliche Unterschiede erkennbar, wie etwa beim Vergleich von LEVY-BRUHL und MALINOWSKI deutlich wurde. Doch ist die Perspektive „von oben“ interessanterweise um so deutlicher, je klarer in der ‘primitiven’ Magie Bekanntes und Vertrautes, wie z.B. technisches Know-how oder Denkkoperationen, vermutet wird; um so mehr kann dann auch von einer magischen Vorstufe die Rede sein.

Die vorgestellten Ansätze haben auch religionswissenschaftliche und theologische Perspektiven auf die ‘Magie’ beeinflusst.⁶⁹ Auch in neueren Beiträgen im Umfeld der Praktischen Theologie sind Linien dieser älteren, kontrastiven Magieauffassung zu verzeichnen, wie die bereits erwähnten pastoraltheologischen Empfehlungen NEWMANs zeigen. Für die praktisch-theologische Perspektive auf Jugendliche und ihre Religiosität, die im Rahmen des Themas ‘Jugendokkultismus’ besonders interessiert, ist hier besonders auf die Fortschreibung der Magieauffassung PIAGETs in den strukturgenetischen Theorien zur religiösen Entwicklung OSERs (OSER & GMÜNDER 1984; OSER 1988) und auch FOW-

⁶⁸ Vgl. dazu besonders Kapitel 5.3.2.

⁶⁹ Für eine nahezu ungebrochene Rezeption vor allem von FRAZER, WEBER und LEVY-BRUHL sei exemplarisch auf BERTHOLET (1926;1929), auf SÖDERBLOM (1942) und auf MOWINCKEL (1953) hingewiesen. Beiträge zur Geschichte der Magiediskussion in der Theologie finden sich bei RATSCHOW (1955;1991) und HEIMBROCK (1994).

LERs (1981) hinzuweisen;⁷⁰ ebenso auf den für die empirische Untersuchung der Religiosität Jugendlicher entworfenen Religionsbegriff von SCHÖLL (1992; FSCHER&SCHÖLL 1994), der sich – allerdings ohne explizite Thematisierung von Magie – an WEBER orientiert.⁷¹ Ziel dieses Kapitels ist die Entfaltung eines neuen Verständnisses von Magie. Dafür habe ich zunächst die großen älteren Beiträge zur Magietheorie aus Ethnologie, Soziologie und Psychologie bzw. Psychoanalyse thematisiert, ohne gleich auf die umfangreiche Diskussion einzugehen. Sie alle unter der Überschrift „Looking from far and above“ zu versammeln hat, wie gezeigt, eine gewisse Berechtigung, aber nur bis zu bestimmten Grenzen. Es sollte jedoch nicht den Blick dafür verstellen, daß innerhalb dieser Magietheorien Mehrschichtigkeiten und Ambivalenzen zu verzeichnen sind, an denen Rekonstruktionsvorschläge anzusetzen haben, die vor allem über die Reflexion der ‘Entwicklungslogik’ und der ‘Fremdheit’ der Magie eine neue Magieauffassung vorbereiten.

2.2 Beiträge zur Rekonstruktion des Magiebegriffs

Die rekonstruktive Arbeit am Magiebegriff wird an den bislang besprochenen Beiträgen, besonders an ihren offenen Stellen und Ambivalenzen anknüpfen, um dann weitergeführt zu werden. Auf drei Probleme, die in den bislang diskutierten älteren Beiträgen offengeblieben sind und auf die sich die Magiediskussion seit den 30er Jahren bezieht, möchte ich diese Rekonstruktion fokussieren. Diese Rekonstruktion bereitet zugleich mein eigenes Magieverständnis vor. (1) Zur Entwicklungslogik soll in einem ersten Abschnitt anhand bestätigender und skeptischer Rekonstruktionsvorschläge eine Position erarbeitet werden. (2) Die Diskussion um Magie als fremdes Denken hat erst richtig begonnen, nachdem die bislang diskutierten Beiträge vorlagen: mit EVANS-PRITCHARD ist eine Diskussion eröffnet worden, die kaum als abgeschlossen gelten kann. (3) Schließlich greife ich im Abschnitt 2.3 unter dem Problem des Handlungsaspekts der Magie eine Frage auf, auf die in den bislang vorgestellten Magietheorien jeweils eine Antwort, wenn auch eine grundverschiedene, gegeben wurde: Was tut Magie? Nicht zuletzt im Interesse einer Rekonstruktion des Magieverständnisses als Ausdruckshandeln, als symbolisch-expressives oder als rituelles Handeln ist auf diese Frage eine Antwort zu suchen. Im Anschluß vor allem an diese handlungstheoretische Rekonstruktion von Magie werde ich meine Grundlinien eines Magieverständnisses entfalten.

2.2.1 Zur Entwicklungslogik der Magie

Daß die Annäherung an das Magieverständnis sich auch kritisch auf die Entwicklungslogik der dargestellten Entwürfe beziehen muß, ist selbstverständlich. Dabei muß WEBERS Perspektive aus guten Gründen besondere Aufmerksamkeit zukommen. Daß er mit einigem Recht unter der Überschrift „Looking from far and above“, zu besprechen war, liegt

⁷⁰ Im Zusammenhang der Diskussion einer entwicklungspsychologischen Perspektive magischen Denkens und Handelns in Kapitel 4 werde ich nicht nur detaillierte Kritik üben, sondern auch einen Rekonstruktionsvorschlag im Anschluß an FOWLER unterbreiten.

⁷¹ Vgl. zur weiteren Auseinandersetzung mit SCHÖLL Kapitel 4.

nicht nur daran, daß ‘Magiefeindschaft’ und ‘Entzauberung’ zentrale Begriffe seiner Perspektive sind, sondern auch daran, daß er in Detailanalysen diese Entwicklungsgeschichte beschrieben hat. Dennoch dürfen andere Züge seines Denkens nicht übersehen werden, die zu einem differenzierteren Magieverständnis führen. Eine Annäherung an eine neue Magieauffassung kann darum mit Interpretations- und Rekonstruktionsversuchen des WEBERschen Ansatzes arbeiten.

2.2.1.1 Bestätigende Rekonstruktion der Entwicklungslogik

WEBERs Entwurf hat eine gewisse Nähe zur FRAZERschen Version der Entwicklungslogik. Mit seiner These von der Entzauberung und Magiefeindschaft bewegt sich WEBER in deutlicher Parallelität zu dieser evolutionären Perspektive. WEBER ist „bei aller Kritik, dem Axiom der Fortschrittstheorien des 19. Jh.s verpflichtet ..., nach welchem sich der zivilisatorische Prozeß als Aufstieg von der Natur zur Kultur vollzog. Die Magie markiert für ihn das erste Stadium dieses Aufstiegs“ (BREUER 1989:217). Es wird, so meint BREUER weiter, heute kaum einen Anthropologen geben, der WEBERs Magieauffassung noch zu folgen bereit wäre. Denn gegenwärtige Magietheorien, ob sie nun intellektualistisch, symbolistisch, strukturalistisch argumentieren, sehen „die magisch qualifizierten Denkmuster und Praktiken als eine Manifestation von Kultur, nicht von Natur“. Gegen die Prägung des Magiebegriffs zur negativen Folie als ‘Kontrastbegriff’, um die Bedeutung des okzidentalen Rationalismus um so leuchtender herauszustellen, kann und muß heute Widerspruch angemeldet werden.

BREUERs eigene Rekonstruktion rückt allerdings vom Paradigma des entwicklungslogischen Fortschritts – von der magischen Weltsicht zur okzidentalen Rationalisierung –, wie ihn WEBER gezeichnet hatte, nur unerheblich ab. Vor allem für die frühen Stadien der Entwicklung schlägt er zwar einen Magiebegriff vor, der sich von dem WEBERschen erheblich unterscheidet. Aber BREUER übernimmt die Bewegung der Entzauberung, wenn er dem Titel seines Aufsatzes entsprechend, „magisches und religiöses Charisma“ in „entwicklungsgeschichtlicher Perspektive“ entwerfen will, denn das bedeutet, den Entwicklungsweg vom magischen zum religiösen Charisma in WEBERs Perspektive zu rekonstruieren. Um in dieser Rekonstruktion von WEBERs Kontrastbegriff der Magie Abstand nehmen zu können, zugleich jedoch „für die Konterkategorie eine adäquatere Begründung“ zu gewinnen, nimmt er PIAGETs Entwicklungsperspektive auf und definiert ‘Magie’ und ‘magisches Charisma’ neu; daraus ergibt sich:

„Erstens: das magische Denken und darüber vermittelt auch das magische Charisma gründen nicht im Bereich des ‘Mechanisch-Instinktiven’, sondern in kognitiven Strukturen. Diese allerdings sind – insofern erhält die Naturmetaphorik nachträglich ein gewisses Recht – universell und gehören gleichsam zur anthropologischen Grundausstattung der Gattung. Zweitens: die magisch-präoperativen Denkmuster besitzen nicht nur psychische, sondern auch gesellschaftliche Realität. Sie sind insbesondere dort prägend, wo die gesellschaftliche Differenzierung noch wenig entwickelt und die Eigengesetzlichkeit des Sozialen noch stark begrenzt ist.“ (BREUER 1989:219f)

BREUER sieht in seiner Anknüpfung an die Theorie PIAGETs den Vorteil, „die entwicklungsgeschichtliche Konzeption des Konflikts zwischen (magischem) Charisma und Rationalität auf eine weniger angreifbare Grundlage zu stellen“. Dennoch bietet sein Rekonstruktionsversuch die Möglichkeit, das Magische wenigstens als ‘Restmagie’ – auch im religiösen Charisma zu sehen. Dazu könnte auf WEBER (1921:285) selbst verwiesen werden, der die Autorität, die Wirkung des Charismas des Propheten darin begründet sah, „daß er ein Zauberer ist, nur ein viel größerer und mächtigerer“. BREUERs Rekonstruktionsvorschlag bietet in seiner Anlehnung an PIAGET zwar den Vorteil, daß der Magiebegriff aus der negativen Funktion als Kontrastbegriff herausgehoben wird und als kognitive Kategorie ihm eigene, positive Charakteristika zugeschrieben werden und daß in der Differenzierung verschiedener Formen von Charisma sich eine mehrperspektivische Sicht der Magie abzeichnet; sein Rekonstruktionsvorschlag ist jedoch darin problematisch, daß er die Evolutionsperspektive der alten Schule mit Hilfe der Theorie PIAGETs eher untermauert, anstatt auf kritische Einwände einzugehen, von denen unten die Rede sein soll.

BREUER könnte in dem Beitrag von OESTERDIEKHOF (1992) Bestätigung finden, der sich ebenfalls in Anlehnung an PIAGET an den Entwurf einer Kulturentwicklungstheorie gewagt hat und davon ausgeht, daß „sich die Theorie Piagets ... zur Diagnose auch nicht-westlicher Populationen“ eigne, ja daß er erlaube, „die soziale Evolution, die Modernisierung von ökonomischen, sozialen, politischen, rechtlichen und religiösen Phänomenen präziser und fundamentaler zu erklären als andere sozialwissenschaftliche Ansätze es vermöchten“ (OESTERDIEKHOF 1992:402f). Er kann sich hierin mit Recht auf HALLPIKE (1978) berufen, der sich in seinen Grundlagen primitiven Denkens ebenfalls auf PIAGET beruft und diese in eine phylogenetische Skizze übertragen hatte. OESTERDIEKHOF beschreibt eine „entwicklungspsychologisch fundierte Theorie der sozialen Evolution“ und will darin zeigen, „daß der traditionale Mensch nicht nur in der physikalisch-kognitiven Dimension, sondern auch im sozialen und moralisch-rechtlichen Denken und Handeln durch präformale, erkenntnisrealistische Strukturen gekennzeichnet ist“; er geht von der „Homologie traditionaler und präformaler Phänomene“ einerseits und andererseits von der Tatsache aus, daß „moderne Gesellschaft komplementär Resultat der formalen Operationen ist“ (OESTERDIEKHOF 1992:402). So findet OESTERDIEKHOF (ebd.:149) PIAGETs Zurückhaltung gegenüber einer expliziten Identifizierung von ‘primitiver’ und kindlicher Magie schlicht „überflüssig“. Für OESTERDIEKHOF hingegen sind die Dinge einfach: „In der Magie versucht das erkenntnisrealistische Ich seine subjektiven Vorgänge in materielle Bestandteile der Außenwelt zu transformieren. Das Denken ist ein Teil der Dinge, diese sind dem Ich unmittelbar einverleibt.“ FRAZERs Magietheorie lasse sich in PIAGETs Theorie „zwanglos“ einfügen, und OESTERDIEKHOF (1992:154) findet es „müßig“, sich über die Behauptung der genauen Entsprechung zwischen traditionaler Magie und dem, was PIAGET unter prä-operationaler Partizipation verstanden hat, hinaus um eine Argumentation zu bemühen. Seine materialreiche Darstellung – er übernimmt in großem Umfang vor allem aus FRAZERs und LEVY-BRUHLs Werken Beispiele – der ‘primitiven’ Kognitions- und Sozialstrukturen sowie der entsprechenden Rechts- und Moralstrukturen, scheint eher dem Grundsatz zu folgen: „Formal-logisches Denken manifestiert sich in Tätigkeiten, die sich in Primitivkulturen nicht finden“ (ebd.:87). Mit dem Vorwurf eines Denkfehlers an die Theoretiker, die er als „Prä-Logik-Gegner“ oder „Aprioritheoretiker“ bezeichnet und zu denen er bereits MALINOWSKI, aber auch EVANS-PRITCHARD sowie die meisten der bei KIPPENBERG & LUCHESI

(1978) versammelten Autoren zählt, setzt sich OESTERDIEKHOFf m.E. selbst der Kritik aus. Dieser Denkfehler bestehe darin, den für OESTERDIEKHOFf entscheidenden Unterschied nicht zu kennen: „Der Unterschied zwischen möglicher Entsprechung von Kognitionen zu logischen Regeln und ihrer bewußten Beachtung ist auch der Unterschied zwischen sensomotorischer und präoperationaler Intelligenz einerseits und operatorischem Denken andererseits. Dieser kleine, aber so gewichtige und folgenreiche Unterschied ist der zwischen primitivem und modernem Denken, seine Nichtbeachtung Ursache verhängnisvoller und langlebiger wissenschaftlicher Irrtümer“ (OESTERDIEKHOFf 1992:89)

OESTERDIEKHOFf übermalt die WEBERsche Perspektive mit einem Kontrastbild. Schon deshalb und auch, weil er sie insgesamt differenzierter würdigt, wäre BREUERs Vorschlag zur Rekonstruktion einer Entwicklungslogik der Magie dem Vorschlag OESTERDIEKHOFfs vorzuziehen. Allerdings gibt es auch gewichtige Argumente gegen die Ausdehnung der entwicklungslogischen Sicht PIAGETs auf andere Domänen. Und deshalb ist nicht nur OESTERDIEKHOFfs Entwurf vom Ansatz her verfehlt; auch die Zustimmung zu BREUERs Ausführungen in Anlehnung an PIAGET muß zumindest kritisch eingeschränkt werden. Die Berechtigung der Theorie PIAGETs und seine Beobachtungen zur transformatorischen Entwicklung der kognitiven Operationen sind nicht zu bestreiten. Aber, wie ich mit Hinweis auf SUGARMANs (1987) Arbeit zur Theorie PIAGETs und der Untersuchung von BUGGLE & WESTERMANN-DUTTLINGER (1987) weiter unten detaillierter ausführen werde, ist bereits PIAGETs Sicht des Magischen und des Animismus zu modifizieren: Nicht nur die Begriffe des ‘Egozentrismus’, der ‘Undifferenziertheit’ und des kindlichen ‘Realismus’ sind von PIAGET selbst undifferenziert identifiziert; auch die These, daß Animismus vor einem gewissen Alter die ausschließliche und nach einem Transformationsprozeß gar nicht mehr vorhandene kognitive Struktur darstellt, kann so nicht aufrechterhalten werden. Dies sind Hinweise darauf, daß auch in PIAGETs Entwicklungsperspektive Modifizierungen angebracht sind. Vor allem jedoch ist auf die Problematisierung und Kritik der unbedachten Ausweitung des Strukturstufentransformationsmodells auf andere Domänen hinzuweisen (vgl. z.B. DÖBERT 1986; 1988 und NOAM 1986; 1993). Dabei richtet sich diese Kritik bloß auf die Übertragung in ausschließlich benachbarte individualpsychologische Domänen. Von solchem Problembewußtsein offensichtlich unbehelligt, wird die Theorie PIAGETs von BREUER und besonders von OESTERDIEKHOFf in die phylogenetische Perspektive übertragen, als könne mit PIAGETs Forschungen zur Entwicklung der Denkopoperationen des (westlichen) Individuums die Entwicklung von kollektiven Vorstellungen oder gar von Gesellschaftstrukturen (nicht-westlicher) Kulturen erklärt werden.

2.2.1.2 Kritische Rekonstruktion der Entwicklungslogik

(1) WEBER gegen WEBER: Magie als Charisma. Auf die Magie bezogen hat O’KEEFE (1982:135) Protest angemeldet gegen die verbreitete, evolutionistische Sicht der Entwicklung der Menschheit von Magie über Religion zur Wissenschaft, die z.B. bei FRAZER formuliert wird und auch bei WEBER Anhalt zu finden scheint. O’KEEFE möchte dies eher der WEBER-Interpretation anlasten und geht vom Gegenteil aus:

„Do the great world religions evolve away from magic? The opposite is often the case. Many of the aims and uses of religions become more magical with the advance of civilization, more magical than in primitive society. Religion comes increasingly to serve the magical individual, rather than the religious community. Individuals increasingly seek extremely magical ends from it – such as immortality, salvation, psychological equilibrium, power, peace, release, escape from social karma etc.“ (ebd.:135)

Bei seinem Versuch, das Gegenteil der WEBERschen Argumentation zu demonstrieren, möchte sich O'KEEFE auf WEBER selbst beziehen, denn er ist neben DURKHEIM und MAUSS „the best theoretician we have of magic“. Und so versucht er, diese Seite in WEBERS Werk – wobei er erheblich über WEBER hinausgeht – zu unterstreichen: „As for Weber, the curious fact is that he is both the source of general formulations suggesting that ethical religions cast out magic – and also of empirical demonstrations that world religions begin as new magics and attract their followings by their magics. That is what 'charisma' is all about.“ (ebd.:135)

Hier wird bereits deutlich, daß O'KEEFE besonders an WEBERS Charismabegriff anknüpfen möchte, den er ohne Reserve als Magie interpretieren möchte. Damit geht er ziemlich selektiv vor, macht jedoch auf einen Zug der WEBERschen Perspektive aufmerksam, an den seine entwicklungs offene und ambivalente Sicht der Magie anknüpfen kann.

Insgesamt schließt sich O'KEEFE in seiner umfangreichen „Social Theory of Magic“ an die soziologischen Theorien von DURKHEIM, WEBER und vor allem von MAUSS an. Dementsprechend definiert er auch Magie in Beziehung (Nähe und Kontrast) zu Religion. Der Titel des Buches, *Stolen Lightning*, bringt die von DURKHEIM übernommene These treffend zum Ausdruck: „Magic derives from religion rather than vice versa“. Die Metapher von Zentrum (Religion) und Peripherie (Magie) leitet die Perspektive O'KEEFES, die er als *occupational distinction* näher definiert: während der Priester im Auftrag und zum Nutzen einer religiösen Gemeinde wirkt, praktiziert der Magier eher in der professionellen Privatheit von Klient und Experte. In dieser Perspektive sieht er DURKHEIMs, WEBERs und MAUSS' Definition von Magie zusammenlaufen. Für eine Entwicklungslogik der Magie ist dabei von Bedeutung, daß Zentrum und Peripherie in einem dialektischen Wechselverhältnis stehen – worin O'KEEFE sich nicht allein auf DURKHEIM, sondern ebenso auf WEBER beruft: „magic borrows symbolism from religion and uses it to argue with religion in a dialectic that renews religion“.

In Erweiterung dieser eng an die klassische Soziologie anschließenden Merkmale leitet O'KEEFE aus der psychoanalytischen Perspektive FREUDs, Magie sei ein Schutzmechanismus des Ichs, ein weiteres Merkmal der Magie her, das für ihre bleibende Bedeutung spricht. Magie verteidigt danach das Individuum gegenüber der Gesellschaft. Zusammenfassend definiert O'KEEFE: „Magic is the expropriation of religious collective representations for individual or subgroup purposes – to enable the individual ego to resist psychic extinction or the subgroup to resist cognitive collapse“ (ebd.:14). Seine Magietheorie ist ein Entwurf, der im Anschluß an die traditionellen Magieauffassungen von WEBER, DURKHEIM und MAUSS die entwicklungslogischen Implikate rekonstruiert und ein gewisses Verständnis für die bleibende Bedeutung der Magie im gegenwärtigen Alltag einfordert. Sein erheblich selektiver und freizügiger Umgang mit den Autoren, auf die er sich

berufen möchte, mahnt zur Vorsicht, eine neue Magieauffassung auf sein Werk zu gründen. Aber eine Richtung hat er angezeigt.

(2) Symbolisch-expressive Rekonstruktion des Religiösen ohne Säkularisierungsthese.

Eine Rekonstruktion der Entwicklungsperspektive, die den Magiebegriff mitthematisiert, hat auch KIPPENBERG (1983; 1986; 1991) vorgeschlagen. Sie kontrastiert beispielsweise zu BREUERS oder OESTERDIEKHOFFs Vorschlag, bringt jedoch im Vergleich mit O'KEEFE die besseren Argumente vor. KIPPENBERG hat gegen die Interpretation der Entzauberung als evolutionäre Entwicklung und gegen die mit ihr verquickte Säkularisierungsthese Einwände erhoben. WEBERs religionshistorische Perspektive, so KIPPENBERG, könne sehr wohl für die Sicht der Entzauberung, nicht dagegen mit gleichem Recht für eine Bestätigung der Säkularisierungsthese in Anspruch genommen werden. KIPPENBERG plädiert somit für eine „Religionssoziologie ohne Säkularisierungsthese“. Dazu möchte er die Religions-Theorien DURKHEIMs und WEBERs rekonstruieren, indem Religion mit Berufung auf LANGER (1942) als Symbolsystem verstanden werden soll. Besonders in Anknüpfung an GEERTZ' (1966) Begriff des Symbols als Modell *für* etwas, als Handlungsbegriff, als Repräsentation mit der Funktion der Beherrschung der Wirklichkeit, weist KIPPENBERG auf die große Bedeutung der sozialrelevanten Rituale, besonders aber auf die sozialrelevanten Repräsentationen und (Schlüssel-)Konzeptionen hin. Und eben für diese, so KIPPENBERG (1986:114) Rekonstruktion, „hatte M.Weber Begriffe gesucht und gefunden“. Denn während für WEBER die Sinnhaftigkeit des Verhaltens normalerweise in der Regelmäßigkeit besteht, die die legitime Ordnung konstituiert, weist auch WEBER auf die Regelfremdheit, die Durchbrechung der legitimen Ordnung hin. Dies faßt WEBERs Begriff des 'Charisma' zusammen. Und so stellt KIPPENBERG eine Rekonstruktion WEBERs vor, die gerade auf den Begriff des Charismas als des Außeralltäglichen, der Durchbrechung des Gewohnten und Alltäglichen abhebt. Unter Berufung auf GEERTZ' symbolisch-anschauliche Repräsentation als Modell für Weltbearbeitung, kann darum die Bedeutung der Religion als eben solch weltbearbeitendes und sozialrelevantes Handlungsmodell herausgestellt werden: „Religionen ... vertreten die anthropologisch fundamentale Kategorie der Außeralltäglichkeit, ohne allerdings einen Alleinvertretungsanspruch zu besitzen“ (ebd.:115). Genauer: innerhalb der Religion läßt sich dementsprechend eine weltbearbeitende, weltzugewandte Dimension gegen eine weltabgewandte, ekstatische, mystische, aber auch sakramentale und magische Dimension abgrenzen. Und damit läßt sich wiederum an WEBER anknüpfen und seine Entzauberungsthese rekonstruieren.

Für die Rekonstruktion von WEBERs Religionsauffassung und seiner These von der 'Entzauberung' kann nach KIPPENBERG daran angeknüpft werden, daß dieser grundsätzlich zwei Typen unterscheidet: Erstens einen weltabgewandten, kontemplativen, mystischen oder ekstatischen Typus ohne Relevanz für das Alltagshandeln; hierzu gehört auch die Hoffnung und das Beharren auf magische und sakramentale Mittel der Erlösung. Zweitens eine Religiosität, „die diese Gnadenmittel entzaubert und den Weg zum Heil von der kontemplativen Weltflucht in die aktiv asketische Weltbearbeitung verlegt hat“.

KIPPENBERG hebt nun darauf ab, daß nach WEBER die entzauberte Variante der Religiosität in virulenter Weltzuwendung aktiv wird – dies *als* Religion, also keineswegs abgelöst oder ersetzt durch säkularisierte Rationalisierungsfaktoren. Dementsprechend stellt KIPPENBERG WEBERs Begriff der 'Entzauberung' als eine religionshistorische „Kategorie eigenen Rechts“ heraus, die von 'Rationalisierung' als Kategorie ökonomischen und

politischen Handelns grundsätzlich unterschieden werden muß und ohne die Annahme der Säkularisierungsthese auskommt. Lange vor dem Entstehen des Protestantismus war in Gestalt der Prophetie Entzauberung als innerreligiöse Kritik am Werk, und lange nach dem Bedeutungsschwund der Religion für die Gesellschaft entsteht die neue Aufgabe, die „unpersönlichen Mächte“, in denen die alten Götter „ihren Gräbern entsteigen“, zu entzaubern. Dieses religionshistorische und religionssoziologische Werk der ‘Entzauberung’ ist – als letztes Glied der „Veralltäglichen der Religion“ – die Aufgabe der Intellektuellen (vgl. KIPPENBERG 1986;1991). Und letztendlich ist nach KIPPENBERG die Entzauberungsthese in den Horizont der Spannung zwischen ‘Magie’ und ‘Intellektualismus’ zu stellen. Dazu kann auf Anknüpfungspunkte bei WEBER selbst verwiesen werden, wie folgendes Zitat über die Intellektuellenreligion zeigt:

„Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ‘innerer Not’ und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfaßten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet. ... Er ist es, der die Konzeption der ‘Welt’ als eines ‘Sinn’-Problems vollzieht. Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‘entzaubert’ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‘sind’ und ‘geschehen’, aber nichts mehr ‘bedeuten’, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‘Lebensführung’ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‘sinnvoll’ geordnet seien.“ (WEBER 1921:307f)

KIPPENBERG (1983) also widerspricht der Säkularisierungsthese und übt darum Kritik an den evolutionstheoretischen Religionstheorien von BELLAH (1964) und DÖBERT (1973), die, grob skizziert, in der Entwicklung von der archaischen zur dezentriert-wissenschaftlichen Wirklichkeitsdeutung der Religion die „Rolle des roten Fadens“ zuschreiben und am Ende der Entwicklung den Verzicht auf personalisierte Götter festsetzen. In einer Umkehrung dieser Perspektive, die die archaischen Religionen als „Nachzügler“ betrachtet, skizziert KIPPENBERG eine andere Rolle von Religion:

„Vielleicht konnte man im 19. Jahrhundert noch annehmen, die Völker Asiens seien eine Art Nachzügler in der Weltgeschichte und würden sich auf demselben Wege wie wir nur eine Etappe weiter zurück befinden. Wenn aber heutzutage Völker Asiens ihr Heil in der Religion suchen und sich wieder in die Vergangenheit träumen, dann ist das sicher kein Zeugnis einer nachzüglerischen Entwicklung, sondern eine Auseinandersetzung mit der Gegenwart. Die nichtwestliche Religion wird zum Mittel der Gesellschaftskritik. Es ist dies eine Umkehrung der Behauptung von Marx, daß die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik sei, denn hier wird Religion zur Voraussetzung von Gesellschaftskritik.“ (KIPPENBERG 1983:14)

Was an KIPPENBERGs Rekonstruktion für den Magiebegriff besonders wichtig ist und einen Weg über die beiden oben erwähnten Rekonstruktionsversuche aufzeigt, ist die Ablösung des Entzauberungskonzepts nicht nur von der Verknüpfung mit dem ökonomischen Prozeß der Rationalisierung und von einer als ‘Säkularisierung’ beschriebenen evolutionären Entwicklung, sondern auch die Ablösung der Entzauberung von einer wie auch immer beschriebenen evolutionär-entwicklungslogischen oder konsekutiven Perspektive überhaupt. Entzauberung könnte nun auch als ständige religionshistorische Aufgabe aufge-

faßt werden, die vor allem der intellektuellen Aufklärung gestellt ist, gegenüber der Tendenz zur weltflüchtigen Magisierung der jeweiligen Zeit die Stimme weltzugewandter Prophetie zu erheben und die magischen Gnadenmittel zu entzaubern und den Weg zum Heil von der kontemplativen Weltflucht in die aktiv asketische Weltbearbeitung zu verlegen. Diese Linien der KIPPENBERG'schen Rekonstruktion werden uns in der Perspektive TILLICH's wieder begegnen (siehe Kapitel 3).

Was KIPPENBERG's Rekonstruktionsversuch vermissen läßt, ist die Herausarbeitung der ambivalenten Funktion der Magie und des Zaubers, auf den in Anknüpfung an WEBER, in je verschiedener Weise BREUER und O'KEEFE hingewiesen haben. Denn zwischen dem Phänomen, „daß die Tradition wiederholt vom Charisma eingeholt wurde“ (KIPPENBERG 1986:118), und der Magie könnten sehr wohl Verbindungslinien aufgezeigt werden. Wenn Religionen bei ihrer Vertretung der Kategorie des Außeralltäglichen keinen „Alleinvertretungsanspruch“ besitzen, wie KIPPENBERG (1986:115) selbst sagt, wäre dabei nicht allein auf die Religion zu verweisen, sondern möglicherweise ebenso auf die Magie. Wenn vollends, und darin wäre kritisch über KIPPENBERG hinauszugehen, sowohl die Symbole der Religion als auch die der Magie als darstellendes Handeln aufgefaßt werden und diese darum an einem erweiterten Relevanzbegriff gemessen werden müssen, wäre über die an WEBER angelehnte Polarisierung von Weltflucht und Weltbearbeitung nocheinmal neu nachzudenken. Es könnte ja plausibel sein, daß Sakrament, Ekstase, Mystik und eben auch Magiewelt bearbeitende Relevanz haben, wenn auch eine ambivalente.

(3) Revision der Entwicklungslogik und Perspektivenumkehr: Magie als Paramagie.

Daß der Prozeß der Entzauberung mit dem Aufkommen und Dominieren des asketischen Protestantismus seinen „Abschluß“ gefunden hat, wie WEBER (1905:123) sagt, kann und will nicht besagen, daß damit Magie tatsächlich aus der Welt geschafft sei. Mit BREUER (1989:237) ist der Auffassung – die „von manchen allzu steilen Formulierungen Webers suggeriert“ werde – zu widersprechen, „als sei das pure Faktum der Magiefeindlichkeit der jüdischen und christlichen Lehre bereits ein Beweis für die tatsächliche Verdrängung der Magie. Wie die Geschichte des Christentums lehrt, kann davon keine Rede sein.“ Gegenbeweise sind nicht nur die Ausrottungsfeldzüge gegen Hexen und gegen das Zauberesen, sondern ebenso die Verbindung von Magie und bürokratisch-technischer Rationalität, wie sie in unserem Jahrhundert millionenfache Vernichtung und katastrophale Zerstörungswut hervorgebracht hat.⁷²

Bereits auf einer etwas subtileren Ebene jedoch ist die These vom Verschwinden der Magie infrage zu stellen. ZINGERLE (1983) hat in seinem Aufsatz „Magie und Paramagie“⁷³ diese Frage gestellt: „Zu den verbreitetsten soziologischen Überzeugungen über die Entstehung der Moderne gehört geradezu die, daß die Beseitigung ‘magischer’ Bindungen den Durchbruch moderner Verhaltensweisen und Einstellungen, Institutionen und ‘Systeme’

⁷² Diese Sicht der Entwicklung der Rationalisierung wird sich einmal mehr auf ADORNO, HORKHEIMER und MARCUSE berufen können. Über WEBER geht sie erheblich hinaus, auch wenn sie an seine dunklen Ahnungen und Prognosen anschließen kann.

⁷³ Mit dem Begriff „Paramagie“ will ZINGERLE (1983:101) die nicht-institutionalisierte und nicht-formalisierte Magie im modernen Alltag bezeichnen, die eine strenge Bindung an den traditionellen Magiebegriff nicht zu fassen erlaubt. Vgl. auch CLAUSEN's (1969) Begriff der „sekundären Magisierung“.

erst ermöglichte; unabhängig davon, ob damit Max Weber, der die These von der 'Entzauberung' der modernen Welt zuerst aussprach, richtig interpretiert wird oder nicht: es scheint in der Soziologie Einverständnis darüber zu herrschen, daß dem Säkularisierungsprozeß zwar Grenzen gesetzt sind, die 'Entzauberung' in der Bedeutung von 'Entmagisierung' jedoch nach wie vor fortschreitet. Ist diese Sicht der Dinge haltbar?" (ZINGERLE 1983:100)

Diese generelle Anfrage an die Plausibilität nicht allein der Säkularisierungsthese, sondern ebenso an die Entzauberungs- und Entmagisierungsthese steht nicht nur in Widerspruch zu BREUER und OESTERDIECKHOFF, sie modifiziert auch KIPPENBERGs Perspektive. Zur Begründung seiner Infragestellung hebt ZINGERLE hervor, daß WEBER mit seiner Entzauberungsthese sich nicht auf die Rationalität des Ganzen bezogen habe, vielmehr auf bestimmte, institutionalisierte, dominante Gewohnheiten und Phänomene. Und gerade hier liegt auch der Ansatz für ZINGERLEs Vorschlag zu einer 'Aspektumkehr'. Wenn unsere Perspektive auf die Moderne sich von den dominanten Bildern des Vertrauten, Verständlichen, Regulären, von dem sich das Magische abhebt, in die Wahrnehmung von Ungewöhnlichem, Fremdartigem verkehre, werde sich auch unser Begriff dessen verändern, das wir als 'magisch' bezeichnen und das 'entzaubert' werden muß. Um diese Perspektive zu vertiefen, zitiert ZINGERLE (1983:105f) ausführlich aus WEBERs (1922:449f) 'Kategorienaufsatz', in dem WEBER behauptet, daß die „empirische Geltung“ von rationalen Ordnungen vor allem „auf dem Einverständnis der Fügsamkeit in das Gewohnte, Eingelebte, Anerzogene, sich immer Wiederholende“ beruht. Das Resultat gesellschaftlicher Differenzierung und Rationalisierung besteht nun nach WEBER gerade darin, daß „die durch die rationalen Techniken und Ordnungen Betroffenen“ sich von der rationalen Basis dieser Techniken und Ordnungen entfernen, mit dem Ergebnis, daß diese rationale Basis „ihnen, im ganzen, verborgener zu sein pflegt wie dem 'Wilden' der Sinn der magischen Prozeduren seines Zauberers“. Rationalisierung bedeutet also meist gerade nicht „eine Universalisierung des Wissens um die Bedingtheiten und Zusammenhänge des Gemeinschaftshandelns“, sondern vielmehr das Gegenteil: eine umso größere Undurchschaubarkeit. Im Gegensatz zum 'Wilden' ist der Zivilisierte umso mehr auf den „Glauben“ daran verwiesen, daß die Bedingungen des Alltagslebens rationaler Kenntnis und Kontrolle verfügbar sind, und auf die „Zuversicht“, daß diese sich darum nach rational vorhersehbaren Regeln, d.h. berechenbar und nicht bedrohlich irrational, verhalten. Wird, wie ZINGERLE weiterargumentiert, bereits dabei deutlich, daß die Grenzziehung zwischen 'Magischem' und 'Nicht-Magischem' fließend sind, so erst recht, wenn man zu den kognitiven Dimensionen auch die emotionalen hinzunimmt. Denn dann begegnen uns „in großer Zahl und weiter Verbreitung Formen des 'Magischen', die so eng mit Handlungsabläufen des Alltags verwoben sind, daß ihre isolierte Wahrnehmung nicht nur dem Beteiligten, sondern auch dem Beobachter schwerfällt.“ Darin sieht ZINGERLE die gemeinsamen Grundlagen von 'Magie' und 'Paramagie'. ZINGERLEs Revision des Magiebegriffs ist nicht nur eine signifikante Rekonstruktion der Ansichten WEBERs. Ein evolutionäres oder entwicklungslogisches Verständnis wird überboten oder unterlaufen, ja der Begriff der Entzauberung wird in einer Perspektivenumkehr verändert. Sie eröffnet auch eine Perspektive zur Interpretation des Magischen, der Alltagsmagie in der Gegenwart, an die ich anknüpfe.

Zusammenfassung. Zur Revision der Entwicklungslogik, vor allem der WEBER-Tradition, habe ich einige Rekonstruktionsversuche vorgestellt: angefangen von BREUERs

WEBER eher bestätigendem Rekonstruktionsvorschlag in Anlehnung an PIAGET und OESTERDIECKHOFFs unbefangene PIAGET-Erweiterung in eine Kulturentwicklungstheorie der Modernisierung über die Modifikation bei O'KEEFE bis zu expliziter Zurückweisung der Säkularisierungsthese bei KIPPENBERG und vor allem bei ZINGERLE, der in einer Perspektivumkehr die (para-) magischen Anteile der rationalisierten modernen Welt ins Blickfeld bringen kann. Mit den zuletzt genannten Rekonstruktionen kann den fortdauernden – oder gar zunehmenden – magischen Anteilen in der Religion sowie in der Gestaltung von Gesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft Rechnung getragen werden. In der rekonstruktiven Arbeit am Magiebegriff ist dabei der Versuch zu erkennen, 'Magie' aus dem reinen Kontrastbegriff des 'Irrationalen' herauszulösen und ihr nicht eine allein zwingend weltflüchtige, rationalisierungsverhindernde und verfestigende Funktion zuzuschreiben. Das geschieht z.B., wenn mit BREUER 'Magie' in kognitiv-strukturellen Kategorien als Weltauffassung, aber auch als magisches Charisma interpretiert würde, das sich zum religiösen Charisma fortentwickeln kann. Vorbehalte, seiner These zu folgen, resultieren daraus, daß mit der kritiklosen Übernahme der PIAGETschen Perspektive auch die Beurteilung des Magischen als ausschließliche Verhaftung im Prälogischen und Primitiven verbunden ist, die ich vermeiden will, wie ich in der Auseinandersetzung mit OESTERDIECKHOFF deutlich gemacht habe.

Angemessener ist darum eine Magieauffassung, die in Anknüpfung an KIPPENBERGs Rekonstruktion des Religionsbegriffs, Magie als symbolisch-expressives Handeln versteht und dann auch der Magie die Funktion der innovativen Durchbrechung und Bearbeitung der alltäglichen Strukturen zuerkennen kann. Eine solche Magieauffassung kommt ohne Säkularisierungsthese aus, ihr gilt eine in Stadien eingeteilte Entwicklungslogik als Fiktion. In diesem Sinne schlägt auch ZINGERLE mit seinen Begriffen von 'Magie' und 'Paramagie' als „Bewältigung innerer Spannungszustände in 'darstellendem' und anderem Ausdrucksverhalten“ und als „Reifizierung von Intentionalität“ eine Auffassung vor, die sich von der evolutionären Entwicklungslogik verabschiedet; so erkennt er auch magische oder paramagische Phänomene im modernen Alltag, die von der älteren Ethnologie wegen ihres okzidentalen Vorverständnisses gar nicht wahrgenommen wurden. Mit KIPPENBERGs und ZINGERLEs Beiträgen habe ich eine Magieauffassung ins Spiel gebracht, die nicht allein die traditionelle stadienförmige Entwicklungslogik revidiert und eine unterschwellige 'Dauerpräsenz' des Magischen annehmen läßt, sondern auch andere Differenzierungskriterien des Unterschieds zwischen magischem und nicht-magischem Denken und Handeln erforderlich macht. Dies wird schließlich eine Differenzierung der Symbolformen oder der Stile des Umgangs mit Magie leisten können, die ich in der Auseinandersetzung mit TILLICH und CASSIRER entfalten möchte und schließlich auch entwicklungspsychologisch zu rekonstruieren versuche. Zunächst ist der mit KIPPENBERG und ZINGERLE ins Spiel gebrachte Ansatz in seiner Konsequenz für die Probleme der Magie als 'fremdes Denken' und für den Handlungsaspekt der Magie zu bedenken.

2.2.2 Zur 'Logik' der Magie: Magie als 'fremdes Denken'

2.2.2.1 Magie als 'fremdes Denken' bei EVANS-PRITCHARD

Bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel habe ich die Fremdheit magischen Denkens und Handelns anhand der Parallelität der Verbalisierungs- und Übersetzungsnotwendigkeit, die jugendliche Okkultfaszinierte spüren, und der Verstehensbemühungen der Ethnologie thematisiert. Ich hatte dort auf EVANS-PRITCHARD hingewiesen, um die Problematik und Spannung, ja die Widersprüchlichkeit aufzuzeigen, die im Verstehenszugang zur Magie gerade bei diesem Ethnologen besteht, der sich große Verdienste dafür erworben hat, auf die, wenn auch uns fremde, Eigenständigkeit und 'Logik' der Magie aufmerksam zu machen. Das Empfinden der Fremdheit kann in der Tat als Ausgangspunkt der ethnologischen Studien EVANS-PRITCHARDS gesehen werden. Seine Untersuchung ist darüber hinaus „eines der besten Beispiele dafür, daß man gegenüber obskuren Äußerungen ein hohes Maß an hermeneutischer Barmherzigkeit walten lassen kann“, ohne „relativistische... Konsequenzen zu ziehen“ (HABERMAS 1981 I:89). Bemühungen, seinen skeptischen Lesern über die Fremdheit und Inkompatibilität der Magie der Zande hinaus Einsicht in die Vernünftigkeit dieses fremden Denkens und Handelns zu eröffnen, prägen darum sein Werk. So berichtet EVANS-PRITCHARD von Widersprüchen, mit denen er die Zande konfrontiert habe, und versucht, sich und den Lesern die Gründe dafür zu erklären, warum ihr Denken gegen Widersprüche weitgehend immun ist. Wenn auch EVANS-PRITCHARD an diesen kritischen Punkten der Konfrontation westlicher Rationalität mit der 'fremden Logik' der Zande letztlich auf die Überlegenheit westlichen Umgangs mit Widersprüchen oder mit Problemen der Zeitmessung rekurriert, ist sein Werk vor allem davon geprägt, die eigene Logik des Systems von Hexerei, von Orakeln und von Magie bei den Zande herauszuarbeiten. Von seiner hermeneutischen Behutsamkeit legt sein Aufsatz zu LEVY-BRUHL beredtes Zeugnis ab:

„The fact that we attribute rain to meteorological causes alone while savages believe that Gods or ghosts or magic can influence the rainfall is no evidence that our brains function differently from their brains. It does not show that we 'think more logically' than savages, at least not if this expression suggests some kind of hereditary psychic superiority. It is no sign of superior intelligence on my part that I attribute rain to physical causes. I did not come to this conclusion myself by observation and inference and have, in fact, little knowledge of the meteorological process that lead to rain, I merely accept what everybody else in my society accepts, namely that rain is due to natural causes. This particular idea formed part of my culture long before I was born into it and little more was required of me than sufficient linguistic ability to learn it. Likewise a savage who believes that under suitable natural and ritual conditions the rainfall can be influenced by use of appropriate magic is not on account of this belief to be considered of inferior intelligence. He did not build up this belief from his own observations and inferences but adopted it in the same way as he has adopted the rest of his cultural heritage, namely, by being born into it. He and I are both thinking in patterns of thought provided for us by the societies in which we live. It would be absurd to say that the savage is thinking mystically and that we are thinking scientifically about rainfall. In either case like mental processes are involved and, moreover, the content of thought is similarly derived. But we can say that the social content of our thought about rainfall is scientific, is in accord with objective facts, whereas the social

content of savage thought about rainfall is unscientific since it is not in accord with reality and may also be mystical where it assumes the existence of supra-sensible forces.“⁷⁴

Dieses umfangreiche Zitat habe ich wiedergegeben, weil es die Argumentation EVANS-PRITCHARDS, aber auch einen Eindruck von seiner Sensibilität und seinem verstehenden Zugang vermittelt. Es zeigt zugleich die Ambivalenz, von der bereits die Rede war und an der WINCHs scharfe Kritik ansetzt. Dazu komme ich weiter unten.

Zunächst eine kurze Darstellung dessen, wie EVANS-PRITCHARD dies in *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) umgesetzt und ausgeführt hat. Um das System der Zande einigermaßen plausibel zu machen, schildert EVANS-PRITCHARD einen Bereich nach dem anderen. Zusammenfassend sind danach Hexen oder Hexer Menschen, die vermöge einer inhärenten Eigenschaft anderen schaden können. Sie besitzen Hexereikraft (witchcraft) als eine Substanz (als Organ) in ihrem Körper. Die Hexerkraft wächst mit ihrem Alter, ist erblich (Mütter auf die Töchter, Väter auf die Söhne). Sie schicken (schießen) ihre Seele, ohne einen Ritus zu vollziehen, einen Spruch zu sprechen oder eine Medizin anzuwenden, die „Seele der Hexerei (soul of witchcraft)“, d.h. eine Emanation ihres Körpers, auf die Reise. Orakel ist ein Testritual, um Hexerei zu identifizieren; Orakel, Wahrsager und Medizinen sind die Gegenmittel gegen Hexerei und Zauberei. Magie ist der Hauptfeind der Hexerei und wird ausgeübt mithilfe von „Medizinen“, d.h. aus Bäumen und Pflanzen verfertigten Gegenständen und Essenzen. Die Logik der Magie ist häufig die der Ähnlichkeit, des homöopathischen Prinzips. Die Medizinen werden mit „Sprüchen“ ausgeschiedt, die ihnen sagen, was sie ausrichten sollen. Zauberei ist schädigender, antisozialer Gebrauch von Magie. Zauberer können durch die Ausübung magischer Riten mit bösen Medizinen anderen Unglück zufügen. Allerdings ist EVANS-PRITCHARD vorsichtig mit seinem Urteil und bezeichnet die Zauberei als nur in der Einbildung vorhanden, als „imaginary“.⁷⁵

⁷⁴ Dieses Zitat ist aus EVANS-PRITCHARDS Aufsatz, „Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality“ (1934), zitiert nach WINCH (1964:79f); es ist mir trotz großer Mühen nicht gelungen, den wichtigen Originaltext in voller Länge einzusehen, weil diese ägyptische Zeitschrift nicht einmal direkt aus Kairo zu erhalten war.

⁷⁵ „After weighing the evidence, I am still doubtful whether bad medicines – or sorcerers – really exist.“ (EVANS-PRITCHARD 1937:192). EVANS-PRITCHARD führt sechs Gründe dafür an, daß Zauberei nur in der Einbildung vorhanden („imaginary“) sein könnte, um abschließend zu behaupten: „Some bad medicines may exist, but I am not convinced of their existence. I incline rather to the view that whereas subjectively there is a clear division „into good and bad, objectively there are only medicines which men use when they consider that they have good grounds for employing them. If this view is correct the difference between witchcraft and sorcery is the difference between an alleged act that is impossible and an alleged act that is possible.“ (ebd.:193)

Da Magie dem europäischen Leser am vertrautesten ist und daher die Fehleinschätzung der Magie als Technik naheliegt, weist EVANS-PRITCHARD mit Nachdruck darauf hin, daß die Magie der Zande völlig in ihr System von Hexerei eingebunden ist und ohne diesen Hintergrund mißverstanden würde. Das Ziel magischer Handlungen der Zande liegt weniger darin, die objektive Welt zu verändern, als gegen mystische Beeinträchtigung oder Beeinflussung vorzubeugen: „its main purpose is to combat other mystical powers rather than to produce changes favourable to man in the objective world“ (ebd.:199). Doch gerade in dieser Einbindung der Magie in das System von Hexerei etc. eröffnet sich ein Zugang, die ‘Logik’ der Magie zu verstehen.

Für die Logik, die die Zande in ihrer Magie anwenden, verweist EVANS-PRITCHARD auf das System der Hexerei: Da die Kraft der Hexerei von einem organartigen Zentrum – wohl in der Gegend des Dünndarms – ausgeht, kann Hexerei durch Obduktion nachgewiesen werden; um sich von dem Vorwurf der Hexerei zu entlasten, läßt beispielsweise darum ein Mann an seinem verstorbenen Sohn eine Leichenöffnung vornehmen, um den Verstorbenen durch den Nachweis des (Nicht-)Vorhandenseins des Hexerei-Organ vom Hexereivorwurf zu entlasten. EVANS-PRITCHARD konstatiert in diesem Zusammenhang explizit die „Rationalität“ der Hexerei der Zande:

„(T)he Zande mind is logical and inquiring within the framework of its culture and insists on the coherence of its own idiom. If witchcraft is an organic substance its presence can be ascertained by post-mortem search. If it is hereditary it can be discovered in the belly of a close male kinsman of a witch as surely as in the belly of a the witch himself.“ (ebd.:16)

Das Nebeneinander von verschiedenen Arten der Logik oder der Erklärung scheint den Zande kein Problem zu sein, angesichts von Krankheit stehen natürliche Erklärung und Behandlung neben der übernatürlichen/magischen:

„Azande attribute nearly all sickness, whatever the nature, to witchcraft or sorcery: it is these forces that must be worsted in order to cure a serious illness. This does not mean that Azande entirely disregard secondary causes but, in so far as they recognize these, they generally think of them as associated with witchcraft and magic. Nor does their reference of sickness to supernatural causes lead them to neglect treatment of symptoms any more than their reference of death on the horns of a buffalo to witchcraft causes them to await its onslaught. On the contrary, they possess an enormous pharmacopoeia (I have myself collected almost a hundred plants, used to treat diseases and lesions, along the sides of a path of about two hundred yards), and in ordinary circumstances they trust to drugs to cure their ailments and only take steps to remove the primary and supernatural causes when the disease is of a serious nature or take an alarming turn.“ (ebd.:195)

Daß natürliche Erklärungsmuster und „empirische“ Behandlung Bedeutung und Gewicht bei den Zande haben, kann auch dadurch verdeutlicht werden, daß sie sich bei der Diagno-

se von Krankheiten, die sie anhand von spezifischen Symptomen vornehmen, nur selten irren, daß sie den Krankheitsverlauf vorhersagen können, daß sie die Aitiologie der Krankheit angeben können, daß sie außer Hexerei verschiedene Gründe (participating causes) angeben, die zuweilen als die wahre Ursache im Vordergrund stehen (wie bei Schnittver-

letzungen etc.), und daß sie in der Entwicklung der angemessenen Medizin ein auf *trial and error* gegründetes logisch-experimentelles Verfahren anwenden. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die „empirische“ Erklärung und Behandlung größere Bedeutung haben als die magische; im Gegenteil: die magische steht in aller Regel im Vordergrund. Es läßt sich sogar behaupten, daß magische Erläuterungen, d.h. Hexerei, mit der Schwere der Krankheit und der Schmerzen zunehmend in Betracht gezogen werden, mit ziemlicher Sicherheit jedoch beim Tod des Erkrankten.

Bei aller Anerkennung für die Bemühung EVANS-PRITCHARDS, der Fremdheit und Eigenständigkeit des magischen Denkens der Zande ihre Würde zu belassen, kann nicht übersehen werden, wie auch er den Erklärungsdruck seines abendländisch-wissenschaftlichen Kontextes empfand, die Zande mit seinen mitgebrachten Fragen konfrontierte und dabei seine eigene Wirklichkeitsauffassung wiederzuerkennen suchte. Der Beobachter konfrontiert die Beobachteten mit Fragen der Verifikations- oder besser: der Falsifikationsmöglichkeit ihres Glaubens an die tatsächliche Wirksamkeit ihrer Magie. Zum einen erhält er vage Antworten; zum andern spürt er die Verunsicherung, die er damit auslöst. Zur Erklärung dafür, daß die so Befragten die Nutzlosigkeit und Nichtigkeit ihrer Magie nicht wahrnehmen, legt sich der Ethnologe eine Reihe von Gründen zurecht, darunter folgende: Da Magie die Erfahrung transzendiert, könne sie nicht durch Erfahrung widerlegt werden; Hexerei, Orakel und Magie bilden ein derart kohärentes, sich gegenseitig bestätigendes System, daß auch Fehlschläge im voraus miteinkalkuliert sind; Erfahrungen von Erfolglosigkeit der Magie werden nicht verallgemeinert; Magie wird kaum als alleiniges Mittel gebraucht, vielmehr werden zumeist Ziele bezweckt, die ohnehin eintreten. Und schließlich gehören die magischen Anschauungen zu einer übermächtigen Tradition, der ein Zande sich kaum zu widersprechen traut. Gerade diese Fragen EVANS-PRITCHARDS an die Zande zur Nutzlosigkeit ihrer Magie, zeigen den Punkt, an dem der aus Europa angereiste Ethnologe den Afrikanern sehr fremd wird und nicht allein seine Beobachterperspektive, sondern auch seine Beurteilungskriterien eine Rolle spielen. An diesem Punkt hat heftige Kritik an EVANS-PRITCHARD, besonders von WINCH, eingesetzt. Gewissermaßen liegt die Schwäche seiner Position in der Konsequenz seiner Abkehr von LEVY-BRUHL, zumindest hängt sie damit zusammen. Es ist, als sei das Pendel von der extremen Betonung der Fremdheit (LEVY-BRUHL) zur starken Betonung der Parallelisierbarkeit der ‘Logiken’ (EVANS-PRITCHARD) ausgeschlagen; und EVANS-PRITCHARD versucht diese Parallelität durch seine Fragen möglichst weit voranzutreiben.

2.2.2.2 Die weitere Diskussion um Magie als ‘fremdes Denken’

Der Ausdruck ‘fremdes Denken’ bedeutet verschiedenes, je nachdem, ob man die Betonung auf ‘fremd’ oder auf ‘Denken’ legt. Im Gang durch verschiedene Positionen zum Problem der Magie als fremdes Denken möchte ich nun die Bedeutung herausarbeiten, die die Bezeichnung ‘fremdes Denken’ in der Formulierung meines Magieverständnisses trägt, die am Ende dieses Kapitels stehen soll.

(1) Für EVANS-PRITCHARD kann behauptet werden, die Betonung liege auf ‘fremdem Denken’. Seine These ist, wie oben zitiert, daß der Unterschied zwischen ‘magischer’ Logik der Zande und modernem Denken „nicht in einer Differenz der logischen Operationen“

besteht (vgl. HABERMAS 1981 I:74). Um die Entsprechung und Parallelität des Denkens („intelligence“; „logic“) zu belegen, hat EVANS-PRITCHARD größtmögliche Sensibilität und hermeneutische Behutsamkeit aufgewandt. Die Schwächen und Grenzen seiner Perspektive werden jedoch ebenfalls deutlich: Mit WINCH ist von einem Kategorienfehler zu sprechen,⁷⁶ wenn EVANS-PRITCHARD letztendlich doch nach den *real causes* und nach dem nach abendländischen Standards definiertem *accord with reality* sucht. Hier wird mit WINCH kritisch weiterzudenken sein.

(2) EVANS-PRITCHARD entfaltet seine Auffassung in Auseinandersetzung und im Widerspruch zu LEVY-BRUHL, der das „prälogische“, „mystische“ oder „partizipative“ Denken als ‘fremdes Denken’ so stark betont hat, daß EVANS-PRITCHARD (1965:87) sogar jede Verständigung zwischen fremder Kultur und dem Beobachter in Gefahr sieht. Dies habe ich bereits oben erwähnt; hier soll es kritisch resümiert werden. LEVY-BRUHLs Annahme einer „prälogischen“ oder „mystischen“, also einer von der unseren qualitativ verschiedenen, ja im Widerspruch stehenden Kausalität ist überzogen. Die Überbetonung der Fremdheit magischen Denkens und Handelns, wie sie in seiner Auffassung zum Ausdruck kommt, ist mit der Kritik EVANS-PRITCHARDs zu korrigieren. Andererseits jedoch kann sein Bewußtsein von der Fremdheit als Erinnerung daran aufgenommen werden, daß hermeneutische Behutsamkeit und Beachtung der Übersetzungsprobleme einen Verstehenszugang zu magischem Denken und Handeln prägen sollten; an LEVY-BRUHL ist unter der Bedingung anzuknüpfen, daß, wie er selbst in seinen späteren Schriften zumindest andeutet⁷⁷, modifizierend die Koexistenz der beiden ‘Logiken’ in jedem Menschen und jeder Kultur eingeräumt wird.

(3) Nicht lange aufzuhalten brauchen wir uns auch bei den älteren Versionen der Entsprechungs-, oder, nach MOXTERS (1994) treffender Formulierung, der „Doppelgängerthese“, wie sie in FRAZERS These von der ‘misapplied physical causation’ formuliert ist: „(W)e see that in sympathetic magic one event is supposed to be followed necessarily and invariably by another, without the intervention of any spiritual or personal agency. This is, in fact, the modern conception of physical causation; the conception, indeed, is misapplied, but it is there none the less. Here, then, we have another mode in which primitive man seeks to bend nature to his wishes.“ (FRAZER 1890:12)

Magie erscheint hier als ‘Bastard-Schwester der Wissenschaft’, aber doch als Schwester. Diese Verwandtschaftsbeziehung geht darauf zurück, daß die Vorstellung FRAZERS und seiner Zeit von dem, was technische Rationalität sei, auf die Magie der ‘Primitiven’ in aller Welt übertragen wurde. Dieser Weg, die Fremdheit der Magie einzuholen und gleichzeitig zur defizitären und primitiven Fehlleistung zu erklären, kann als überwunden gelten.

⁷⁶ Zitat siehe unten S. 108.

⁷⁷ HORTON (1973:257) ist zurückhaltend gegenüber der These einer radialen Wende LEVY-BRUHLs. Denn einerseits: „In these later books, indeed, he speaks of primitive thought as oscillating between common-sense and the mystical orientation“, und allein die Aussage über die ‘primitive’ Mentalität als „less homogenous than ours“ markiert diese Differenz; Andererseits: „(A)lthough his final picture of primitive thought allows a good deal of common sense alongside the mystical, and although his final picture of modern thought allows a good deal of the mystical alongside common sense, his characterization of the mystical remains unrepentantly the same“ (HORTON 1973:257f).

(4) Ähnliches gilt für MALINOWSKI in der Absicht zu würdigen Bemühung um Anerkennung für die, wenn auch fehlgeleiteten, Strategien der 'Primitiven' zur Bewältigung ihrer Alltagsprobleme. Hier ersetzt die in der Perspektive eines utilitaristischen Funktionalismus definierte gemeinsame 'Realität' die Brücke, die bei FRAZER die 'technische Rationalität' dargestellt hatte.

(5) Hier ist auch GOODY (1961) zu erwähnen, der zum Problem des fremden Denkens auf den ersten Blick insofern einen Beitrag zu leisten verspricht, daß er dafür sensibilisieren möchte, die Kriterien des Beobachters von denen der beobachteten Akteure zu unterscheiden. Er geht davon aus, daß die Religionssoziologie der Tatsache nicht entgehen kann, daß die Kategorie 'magisch-religiöse Handlung' allein vonseiten des Beobachters, des Religionssoziologen, definiert wird. Doch der Beobachter sollte ein Bewußtsein davon und die Einsicht in die Begrenztheit seiner Kategorien haben. Weiter hält GOODY die Behauptung für eine irreführende Unterstellung, daß die (DURKHEIMsche) Unterscheidung zwischen 'heilig' und 'profan' eine universale Vorstellung sei, die auch bei den Handelnden anzutreffen sei.⁷⁸ Die Bedeutung, die GOODY dieser Unterscheidung nach wie vor beilegen möchte, setzt die Erkenntnis ihrer Begrenztheit voraus: „Once it is recognized that the accepted criteria for the isolation of sacred or ritual or magico-religious phenomena are derived not from the actor's but from the observer's assessment of what is intrinsic, certain problems in the study of comparative religion fall into place.“ (ebd.:157)

Problematisch ist GOODYs Analyse in der Hinsicht, daß die Bezeichnung, die für das 'Heilige' vorgeschlagen werde: nämlich eine 'symbolische' oder 'expressive' Handlung zu sein, die Unfähigkeit des Beobachters ans Licht bringe, eine Handlung mit Hilfe der Kategorien intrinsischer Mittel-Zweck-Beziehung (oder rationaler kausaler Beziehung) zu erklären: „(S)ymbolic acts are defined in opposition to rational acts and constitute a residual category to which 'meaning' is assigned by the observer in order to make sense of otherwise irrational, pseudo-rational or non-rational behaviour. And consequently the conclusion reached by the earlier examination of the positive criteria of contention that these practices fall outside the intrinsic means-ends schema.“ (ebd.:157)

In seinem Versuch einer Definition der Begriffe der 'Religion' und des 'Rituals' als hilfreiche analytische Begriffe der Religionssoziologie möchte GOODY hinter DURKHEIMs Unterscheidung zurückgehen und die von TYLOR und FRAZER entlehnten Definitionsbestimmungen wiederbeleben. Für die religiösen Anschauungen (religious beliefs) rückt für GOODY – und dies unterstellt er auch EVANS-PRITCHARD – TYLORs Definition 'belief in spiritual beings' in den Mittelpunkt. Wenn dazu noch FRAZERs Perspektive der 'propitiation of supranatural powers' herangezogen wird, kann man 'religious beliefs' daran erkennen: daß „non-human agencies are propitiated on the human model“ (ebd.:157). In seiner Definition von Ritual („standardized behaviour“) und Magie operiert GOODY dann unerschrocken mit der Unterscheidung zwischen rational vs. irrational: ein magisches Ri-

⁷⁸ Die Behauptung, daß die Unterscheidung zwischen 'natürlich' und 'übernatürlich' allein in unserem Denksystem seine Wurzeln hat und in sogenannten 'primitiven' Gesellschaften kaum Sinn macht, findet GOODY bestätigt in den Beobachtungen und Analysen der Religion der Nupe (NADEL 1954), der Anschauungen der Zande, der Nuer (EVANS-PRITCHARD 1937) und der LoDagaa. Die Behauptung der Universalität und Allgemeingültigkeit dieser Unterscheidung sieht GOODY somit als widerlegt an.

tual ist „essentially irrational, since it has a pragmatic end which its procedures fail to achieve, or achieve for other reasons than the patient, and possibly the practitioner, supposes“. Zwar mag der Rückgriff GOODYs auf FRAZER und TYLOR aus dem Verlangen der Ethnologie und Religionswissenschaft nach einer funktionstüchtigen Definition für die Arbeit verstehbar sein, doch ist damit nichts gewonnen.

(6) Ebenso mißraten, aber in der entgegengesetzten Tendenz, ist ein Weg, der sich in der Ethnologie mancherorts zu etablieren scheint: Dazu gehört HUIZERs (1989) Forderung, daß sich die anthropologischen Beobachter „auf andere Arten von Rationalität und Empfindungsfähigkeit einlassen“ müssen. HUIZER vertritt einen solchen Ansatz aufgrund seiner Erfahrung mit teilnehmender Aktionsforschung und stellt die Behauptung auf, daß auch und gerade hinsichtlich der Existenz und Wirksamkeit der Magie der Beobachter und Feldforscher nicht unberührt bleiben kann, sondern sich verändern und „menschliche Fähigkeiten entdecken kann, wo man sie nicht vermutet: bei Bauern (Männer und Frauen) und in einem selbst“ (ebd.:91). Angetan von der Kraft der von ihr beobachteten Menschen zu aktivem und passivem Widerstand aufgrund eben dieser ‘vitalen Fähigkeiten’ berichtet HUIZER: „Hexerei, Zauberei und das Eingreifen feindlicher und wohlwollender Ahnengeister wurden auf eine für mich bislang unakzeptable Weise so real, daß eine tragfähige Zusammenarbeit nicht mehr möglich gewesen wäre, ohne diese Phänomene ernst zu nehmen. Für Wissenschaftsparadigmen unerklärlich, ‘wirkten’ sie doch so nachhaltig, daß es den Menschen gegenüber, mit denen ich arbeitete, nicht rechtens und beleidigend gewesen wäre, sie als bloße ‘Anschauungssache’ und ‘Aberglauben’ abzutun.“ (ebd.:93)

In seiner Rückfrage an die Anthropologie geht HUIZER davon aus, daß wir es in Magie, Hexerei, Shamanismus etc. mit dem Wirken von uns (Wissenschaftlern) ‘fremden Kräften’ zu tun haben, und es darum geht, die Existenz und Wirksamkeit dieser Kräfte anzuerkennen. Somit geht es nicht allein um Rationalität, sondern vielmehr um Realität. Beim Versuch, die sich sogleich nachdrücklich stellende, schwierige Frage, wie wir diese Realität beschreiben können, zu lösen, ist die Gefahr kurzschlüssiger Heranziehung von Theorien groß, die trotz Versuchs der Kritik und Modifikation der mechanistisch-physikalischen Paradigmen dennoch in diesen gefangen bleiben. Unter Hinweis auf HARNER (1982) und NOLL (1985) und die Diskussion um paranormale Fähigkeiten, PSI-Phänomene und Magie neigt HUIZER zu der „Vermutung“, „daß die ... ‘Lebenskraft’ in der Hexerei Ähnlichkeit mit beiden, PSI und Mana, hat“ (HUIZER 1989:100). HUIZER kann sich mit gewissem Recht auf SHWEDER berufen, der immerhin die Frage – als ‘Grenzfrage’ – stellt, „ob nicht Gespenster, Geister, Dämonen, Hexen, Seelen und dergleichen sog. religiöse Vorstellungen in einem ganz wesentlichen Sinn real und objektiv sind“ (SHWEDER 1986:172). Sogleich jedoch konstatiert SHWEDER, vorsichtig genug, das Fehlen der Denk-Kategorien für die Art von ‘Realität’ oder ‘Objektivität’, indem er die allgemeine Sprachlosigkeit in dieser Grenzfrage offenlegen möchte; wir müssen, so SHWEDER (ebd.:172), „zugleich die Frage aufwerfen, inwiefern sie real und objektiv sind und inwiefern diese Dimension beschrieben werden kann“. In diesem Trend, dem auch beispielsweise McCARTHY BROWNS (1991) Studie über eine Vodou-Priesterin in Brooklyn zuzuordnen wäre, wird die Fremdheit des fremden Denkens dadurch überwunden, daß bis zur Grenzüberschreitung zur Unwissenschaftlichkeit eine Annäherung an den Untersuchungsgegenstand ethnologischer Forschung vorgeschlagen und versucht wird.

(7) Gegenüber den Versuchen, für die ich in (5) und (6) exemplarische Positionen vorgestellt habe und deren Pfade ich in meiner Annäherung an einen Verstehenszugang zu magischem Denken und Handeln nicht weiter verfolge, wäre der von EVANS-PRITCHARD initiierte hermeneutische Zugang fortzuführen und weiterzudenken. Dies hat HORTON (1970; 1973) mit einem inspirierenden Vorschlag getan. Den Unterschied zwischen afrikanischem Denken und westlicher Wissenschaft markiert er so:

„What I take to be the key difference is a very simple one. It is that in traditional cultures there is no developed awareness of alternatives to the established body of theoretical tenets; whereas in scientifically oriented cultures, such an awareness is highly developed. It is this difference we refer to when we say that traditional cultures are ‘closed’ and scientifically oriented cultures ‘open’.“ (HORTON 1970:153)

„Philosophically minded readers will notice here some affinities with Karl Popper“, erläutert HORTON in einer Fußnote, grenzt sich jedoch sogleich gegen POPPERs Überfrachtung dieser Unterscheidung ab; denn HORTON will mit dieser Unterscheidung nicht auch die zwischen ‘communalism’ vs. ‘individualism’ oder zwischen ‘ascribed status’ vs. ‘achieved status’, sondern allein eben jene zwischen dem Bewußtsein für Alternativen vs. seinem Fehlen fassen. Genau dies zeigt er an Zitaten aus EVANS-PRITCHARDs Texten, die darin gipfeln, daß ein Zande „cannot think that his thought is wrong“ oder daß die Zande „cannot reason outside, or against their beliefs because they have no other idiom in which to express their thoughts“. In einer zweiten These führt HORTON dies weiter: „A second important consequence or lack of awareness of alternatives is that any challenge to established tenets is a threat of chaos, of the cosmic abyss, and therefore evokes intense anxiety.“ (ebd.:154)

Diese Linie zieht er weiter und identifiziert nun ‘geschlossen’ mit „lack of awareness of alternatives, sacredness of beliefs, and anxiety about threats to them“ und ‘offen’ mit „awareness of alternatives, diminished sacredness of beliefs, and diminished anxiety about threats to them“. Damit ist der Entsprechung der afrikanischen und der westlichen Rationalität widersprochen, wie sie EVANS-PRITCHARD postuliert. In HORTONs Vorschlag erhalten sowohl ‘fremd’ als auch ‘Denken’ eine sehr spezifische Bedeutung: ‘Denken’ heißt ‘Alternativen erkennen’ und damit Reflexivität anwenden; die ‘Fremdheit’ ist gegenüber EVANS-PRITCHARD stärker betont.

(9) Als eine der durchgreifendsten Verlängerungen und Radikalisierungen der Perspektive EVANS-PRITCHARDs kann die von WINCH (1964) gelten. Denn im Interesse der Betonung der Eigenständigkeit, gewissermaßen des kräftigen Unterstreichens der ‘Fremdheit’, die dennoch für die Vergleichbarkeit des ‘Denkens’ eine Lösung sucht, übt WINCH äußerst scharfe Kritik an EVANS-PRITCHARD. „Evans-Pritchard, although he emphasizes that a member of scientific culture has a different conception of reality from that of a Zande believer in magic, wants to go beyond merely registering this fact and making the differences explicit, and to say, finally, that the scientific conception agrees with what reality actually is like, whereas the magical conception does not.“ (WINCH 1964:81)

WINCH übt besondere Kritik daran, daß EVANS-PRITCHARD die Zande mit Fragen nach der Widersprüchlichkeit ihrer magischen Vorstellungen konfrontiert habe und ihre

ausweichende Reaktion als Defizit interpretiert. „This suggests strongly that the context from which the suggestion about the contradiction is made, the context of our scientific culture, is not on the same level as the context in which the beliefs about witchcraft operate. Zande notions of witchcraft do not constitute a theoretical system in terms of which Azande try to gain quasi-scientific understanding of the world. This in its turn suggests that it is the European, obsessed with pressing Zande thought where it would not naturally go – to a contradiction – who is guilty of misunderstanding, not the Zande. The European is in fact committing a category-mistake.“ (WINCH 1964:93).

Die generelle Frage nach dem Verstehen einer fremden Kultur faßt WINCH so: „how to make intelligible in our terms institutions belonging to a primitive culture, whose standards of rationality and intelligibility are apparently at odds with our own“ (ebd.:94). Ein wesentlicher Punkt seiner Antwort auf diese Frage, die er in markanter und umfangreicher Auseinandersetzung mit MacINTYRE (1964) entfaltet, ist der, daß er mit Berufung auf WITTGENSTEIN von „different language games“ auch im Verhältnis von afrikanischer und europäischer Kultur sprechen will. Weiter nimmt er damit nicht die Annahme einer realistischen Ontologie in Anspruch und muß darum von der Grammatik und dem Kontextbezug der Bedeutung von sprachlichen Ausdrücken ausgehen (vgl. MOXTER 1994:228). Bereits in *The Idea of a Social Science* (1958) hatte WINCH den Unterschied zwischen Magie und naturwissenschaftlicher Welterklärung behauptet: „Magic, in a society in which it occurs, plays a peculiar role of its own and is conducted according to considerations of its own ... (T)o try to understand magic by reference to the aims and nature of scientific activity ... will necessarily be to misunderstand it“ (ebd.:99f). In einem späteren Aufsatz (WINCH 1976) erläutert er diese Bedeutung von ‘Grammatik’: „the grammar of a language is not a theory about the nature of reality“, und macht darauf aufmerksam, daß es besondere Schwierigkeit, beispielsweise beim Verstehen der Zauberei der Zande, bereitet, „to understand clearly what belongs to grammar and what belongs to theory or ‘belief““ (ebd.:196). Darum sei es seine Intention, „to undermine the seductive idea that the grammar of our language is itself the expression of a set of beliefs about how the world is, which might in principle be justified or refuted by an examination of how the world actually is“. Den Kontextbezug der Grammatik erläutert WINCH (ebd.:205) am Orakel der Zande: „The grammar of oracular pronouncements is determined by various factors: by, for instance, the procedure of consulting, the kind of questions it is generally regarded as proper to ask, the kind of reaction considered appropriate to various kinds of outcome in relation to what the oracle has said“. Generell, so WINCH (1964:105f), „what a man says or does may make a difference not merely to performance of the activity which he is at present engaged, but to his life and to the lives of other people“. Damit ist eine Komplexität von Bedeutungen ins Spiel gebracht und die einlinige Frage und Suche nach dem ‘Punkt’ einer Konvention oder Handlung abgelehnt. In Widerspruch zu MacINTYRE, der annahme, „our own rules and conventions are somehow a paradigm of what it is for rules and conventions to have a point, so that the only problem that arises is in accounting for the point of the rules and conventions in some other society“, behauptet WINCH (1964:105), daß keine Gesellschaft, unsere eigene eingeschlossen, immun dagegen ist, „being or becoming pointless“. Der Bezugspunkt, den WINCH postuliert, liegt überhaupt nicht auf der Ebene von „rules and conventions“, sondern in der „relation of a set of rules and conventions to something else“. Damit wird die gesamte Verstehensbemühung dennoch nicht relativistisch: der Kontext, der den Bezugspunkt ausmacht, ist „a sense of the significance of human life“. Im Sinn

dieser kontextabhängigen Komplexität schreibt WINCH (1964:104f) den magischen Riten der Zande zu, „that they do, or may, express an attitude to contingencies, rather than an attempt to control these“. Weiter macht er (ebd.:103) darauf aufmerksam, daß ‘A affecting B’ in verschiedenen Kontextbezügen bereits innerhalb einer Kultur verschiedenes bedeuten kann und in der interkulturellen Verstehensbewegung sehr leicht irrtümlich identifiziert werden und zu schwerwiegenden Mißverständnissen führen kann. WINCHs Position bedeutet darum nicht, wie ihm verschiedentlich vorgehalten wird (MacINTYRE 1964; auch KIPPENBERG 1986), das Verstehen fremden Denkens in Relativismus aufzulösen. „(D)ie Kontextualität von Rationalitätsauffassungen zu betonen, meint nicht: die Beliebigkeit solcher Kontexte zu behaupten“ (MOXTER 1994:229).

(10) In der Auseinandersetzung mit WINCH, mit HORTON und mit MacINTYRE (1964;1967) entfaltet HABERMAS (1981 I:86-105) eine Argumentationslinie in Vorbereitung seiner Perspektive der Entwicklung der Rationalität von Weltbildern, die er in „stillschweigender“ Inanspruchnahme der Theorie PIAGETs anhand der WEBERschen Religionssoziologie als Lernprozeß rekonstruieren möchte. HABERMAS nimmt zu einem Teil HORTONs Unterscheidung auf, weil sich in ihr „ein kontextunabhängiger Maßstab für die Rationalität von Weltbildern zu bieten“ scheint, allerdings mit dem Vorbehalt bzw. der Erweiterung, daß Weltbilder nicht allein unter dem Aspekt der „theoretischen Alternative“ gesehen werden dürfen, sondern als bestimmende Faktoren für „Lebenspraxis“ und „Vergesellschaftungsprozesse“, und damit in ein „komplexeres Bezugssystem“ eingezeichnet werden müßten. Vor allem die Auseinandersetzung mit WINCH prägt diese Diskussion. Zusammenfassend behauptet HABERMAS, „daß Winchs Argumente zu schwach sind, um die These zu festigen, daß jedem sprachlich artikulierten Weltbild und jeder kulturellen Lebensform ein unvergleichlicher Begriff von Rationalität innewohnt. Aber seine Argumentationsstrategie ist stark genug, um den im Grundsatz berechtigten Universalitätsanspruch für jene Rationalität, die sich im modernen Weltverständnis Ausdruck verschafft, gegen eine unkritische, auf Erkenntnis und Verfügbarmachung der äußeren Natur fixierte Selbstausslegung der Moderne aufzuheben.“ (ebd.:102)

Damit macht HABERMAS in seiner Auseinandersetzung mit WINCH auch deutlich, daß er nicht auf „Erschütterung, sondern auf eine subtilere Verteidigung der universalistischen Position“ aus ist. Die Erschütterung, die WINCH auf der Linie EVANS-PRITCHARDS verursacht, kann von HABERMAS nur in abgeschwächter Form als Kritik an überzogener Übertragung westlicher Rationalität akzeptiert und eingebunden werden. WINCHs Hauptargumentation jedoch weist HABERMAS als „zu schwach“ zurück – mit einer Behauptung allerdings, die m.E. widerlegt werden kann. Denn wer WINCHs Argumentation aufmerksam folgt, dem kann nicht entgehen, daß er nicht die These „unvergleichlicher“ Rationalitätsauffassungen vertritt, sondern zunächst für Offenheit plädiert: „We must, if you like, be open to new possibilities of what could be invoked and accepted under the rubric of ‘rationality’“ (WINCH 1964:100). Und weiter kann der aufmerksamen Lektüre nicht entgehen, daß nach WINCH das Kriterium der ‘consistency’, an dem wir die Rationalität fremder Kulturen zu begreifen suchen, als formales Kriterium nichts darüber aussagt, „what in particular is to *count* as consistency“. Und schließlich kommen wir dieser Konsistenz allein auf die Spur „by investigating the wider context of the life in which activities in question are carried out“. Somit behauptet WINCH also mit dem Hinweis auf *Grammatik* und *Kontext* eine Komplexität der Rationalitätsbegriffe. Unsere hermeneutische Barmherzigkeit wird dadurch allerdings sehr beansprucht. Ein hermeneutischer Bezugspunkt wie „a sense of significance for human life“ oder ‘recognition of contingencies’ fällt aus dem Rahmen des Gewohnten. Meine These ist, daß trotz HABERMAS’ Vorwurf der zu schwachen Argumentation und trotz des von MacINTYRE und KIPPENBERG vorgebrachten Vorwurfs des Relativismus an WINCHs Perspektive angeknüpft und weitergedacht werden kann.

(11) Den Weg in diese Richtung weisen TAMBIAHs (1973; 1990) Überlegungen zum Verstehen der Magie. In vielen Zügen verlaufen TAMBIAHs und WINCHs Argumentation parallel. Obwohl TAMBIAH der Annahme nicht widersprechen will, daß unsere westliche Wissenschaft sich aus bestimmten Formen traditionellen und magischen Denkens und Handelns heraus entwickelt und differenziert hat, tritt er doch vehement der herablassenden retrospektiven Perspektive entgegen, in der „the ‘rationality’ of magic is pitted against the ‘rationality’ of science, to the former’s inevitable and foregone detriment“ (1973:200). TAMBIAH übt scharfe Kritik daran, daß viele Ethnologen die semantischen Grundlagen magischer Akte mißverstanden haben: „(M)any Western anthropologists have approached the ritual performances of other societies from the perspective of their own historical experience and intellectual categories“ (ebd.). Bereits in unserer Wahl der Bezeichnungen, d.h. in der Übertragung unserer Begriffe ‘Magie’ oder ‘Medizinen’ oder ‘Heilmittel’ (die eine Zweck-Mittel-Beziehung suggerieren) auf die magischen Rituale nicht-westlicher Kulturen, liegt eine Unzulänglichkeit, die problematisiert werden sollte: „we cannot ... attribute to the phenomena so named, by virtue of that naming, characteristics that may be peculiar to one’s own contemporary civilization“ (ebd.:228). Wir sollten behutsam sein, unsere besondere, privilegierte westliche Erfahrung zu universalisieren.

Diese Kritik richtet TAMBIAH konsequenterweise auch gegen EVANS-PRITCHARD. Dessen Perspektive, „that the Zande belief in witchcraft does not exclude ‘empirical knowledge of cause and effect’ but that it provides a social and cultural method of acting upon the world“ (ebd.:226), sei gefärbt und behindert „by a theoretical framework whereby ‘magic’ stood for effects automatically ensuing from the ritual operations alone“ (ebd.:201).

Indem EVANS-PRITCHARD den ‘Medizinen’, denen dem Glauben der Zande zufolge qua Substanz eine mystische Kraft innewohnen soll, die entscheidende Rolle zugeschrieben habe, habe er die spezifische Wirksamkeit der ‘Sprüche’ verkannt. Eine Grundlinie von TAMBIAHs eigener Analyse der magischen Handlungen besteht demgegenüber darin, daß er sie der Parallelisierung und dem Vergleich mit dem, was wir unter Wissenschaft zu verstehen gelernt haben, und den darin vorgegebenen Verifikationskriterien weitgehend entziehen will. Das Paradigma ‘Wissenschaft’ mit seinen Kausalitäts-Kriterien von Ursache und Wirkung und der Möglichkeit der Verifikation (Reproduzierbarkeit) ist als Maßstab zum Verstehen und zur Beurteilung magischer Handlungen untauglich. Der Bereich, dem TAMBIAH die magischen Handlungen zu- und einzuordnen vorschlägt, ist nicht der des ‘Produzierens’, des ‘Wirkungen Hervorbringens’, der ‘Effektivität’; vielmehr der des ‘Sinn Schaffens’, des ‘symbolischen Ausdrückens eines Wunsches oder einer Beschwörung’, der ‘konventionellen Strukturierung von Situationen’: „(R)itual acts have consequences, effect changes, structure situations not in the idiom of ‘Western science’ and ‘rationality’ but in terms of convention and normative judgement, and as solutions of existential problems and intellectual puzzles.“ (ebd.:226)

TAMBIAH kann sein Verständnis der magischen Handlung plausibel machen durch eine Analyse der Form der magischen Handlung, d.h. der Art der Handlung, die der magische Ritus darstellt,⁷⁹ sowie der besonderen Art der Analogie, die die magische Handlung strukturiert und die in ihr zur Anwendung kommt. Indem TAMBIAH nun die Perspektive der Analogie zugrundelegt, kann er in vielen Symbolen und Vergleichen, die uns in den magischen Sprüchen und Handlungen der Zande begegnen, eine Logik entdecken, die EVANS-PRITCHARD verborgen blieb, weil er annahm, daß viele Analogien nur aufgrund des Prinzips ‘oberflächlicher Ähnlichkeit’ ausgewählt worden waren. Darum mußte er sie als ‘mystisch’, d.h. ‘irrational’ und empirisch wirkungslos bezeichnen, obwohl „Evans-Pritchard had clear clues that much of Zande magic was based on analogical thought and action“ (ebd.:203). Dies läßt sich z.B. an der Lepra-Therapie mit Hilfe einer Pflanze zeigen, bei der während einer Wachstumsphase die Blätter vom Stengel abfallen. Über EVANS-PRITCHARDs Feststellung einer ‘oberflächlichen Ähnlichkeit’, die hinter der Auswahl gerade dieser Pflanze gestanden haben mag, hinaus ist eine Analogie wirksam: Die Zusammengehörigkeit von ‘abfallendem Organ’ und ‘gesunder Wachstumsphase’ (bei der Pflanze) wird in einer symbolischen Handlung dem Kranken, dem die Extremitäten abfallen, zugesprochen. Ebenso läßt z.B. die Ringelflechten-Therapie mit Hilfe von Hühnerexkrementen über eine ‘oberflächliche Ähnlichkeit’, die hinter der Auswahl gerade dieses Behandlungsmittels gestanden haben mag, hinaus eine Analogie erkennen, die in der Absonderungsbeziehung besteht: das ‘Ausscheiden der Exkremente’ ist analog zum ‘Abscheiden der krätzigen Haut’, was dem kranken Kind Gesundheit wünschen soll. TAMBIAH demonstriert somit eine neue, eigene Version des ‘Verstehens fremden Denkens’, mit der er über die Schwächen der Verstehenszugänge EVANS-PRITCHARDs hinausweisen möchte. In dem Aufspüren der analogischen Logik in den Sprüchen und den Ritualen der Zande zeigt TAMBIAH einen Weg, magisches Denken als symbolisches Denken zu verstehen und zu rekonstruieren.

⁷⁹ Zum Handlungsbegriff im Sinne TAMBIAHs siehe unten 2.3.4.

Einen weiteren Versuch, die Form der Logik, die magische Sprache und magische Rituale beinhalten, auf den Begriff zu bringen, stellt TAMBIAHs neuere These dar, zwei grundlegend verschiedene Wirklichkeitsauffassungen zu unterscheiden: Kausalität und Partizipation (TAMBIAH 1990). Magie gehört, wie auch Religion und Ästhetik, der Sphäre der Partizipation an. Wenn TAMBIAH seinen Partizipationsbegriff vorsichtig modifiziert an LEVY-BRUHL anschließen will, wird deutlich, daß er die Detailanalyse, die er in „Form and Meaning of Magical Acts“ versucht hat, nun inklusiver auf den Begriff bringen will. Die Übernahme des Partizipationsbegriffs bedeutet einen Fortschritt von der starken Fokussierung auf logische und kognitive Beziehungen des ‘analogischen Denkens’, das TAMBIAH in der Struktur der magischen Sprüche der Zande nachzuweisen versucht hat, zur Berücksichtigung der Tatsache, daß es um einen umfassenderen Kontextbezug des ‘sense of significance of human life’ geht, um mit WINCH zu sprechen. Um vorauszublicken: ‘Partizipation’ wird auch der Begriff sein, der in TILLICHs Magieauffassung im Mittelpunkt steht.

(12) Schließlich gehört, ebenfalls als Ausblick, in diese Reihe der Versuche des ‘Verstehen fremden Denkens’ der Hinweis auf die Rekonstruktionsversuche, die mit CASSIRERs Analyse der Symbolformen vorgeschlagen werden und die uns über dieses Kapitel hinaus zu beschäftigen haben. In kritischer Zuspitzung der von EVANS-PRITCHARD eingeleiteten Wende der Magiediskussion hat WINCH treffend ausformuliert und zur Geltung gebracht, was Magie als ‘fremdes Denken’ bedeuten kann. Wenn ontologische Einheitspostulate gefallen sind, können wir nicht länger eine identische Wirklichkeitsvorstellung und ebenso wenig einen identischen Rationalitätsbegriff unterstellen; denn von einer solchen war die ‘Doppelgängerthese’ ausgegangen (vgl. MOXTER 1994). Wenn wir vielmehr konstruktivistisches Denken und das Paradigma von verschiedenen Sprachspielen in Gebrauch nehmen, dann wird das Bewußtsein zunehmen, hier ‘Fremdem’ gegenüberzutreten. Dabei muß die ‘Fremdheit’ nicht zur relativistischen Beliebigkeit oder völligen Unvergleichlichkeit ‘fremden Denkens’ übersteigert werden. Doch erfordert dies größere hermeneutische Behutsamkeit: das ‘fremde Denken’, das uns in der Magie gegenübertritt, will ‘ertastet’ (und nicht be-griffen) werden (vgl. ZILLESSEN 1994). Freilich gehen wir bei solchen Tastversuchen nicht gedanken-, theorie- oder kategorienlos vor: in der Grammatik des Kontextbezugs (WINCH) oder in der Differenzierung von symbolischen Formen (CASSIRER) sind theoretische Differenzierungsmöglichkeiten vorgeschlagen, die in die hermeneutische Bewegung des Verstehens von Magie als fremdem Denken Eingang finden können. Einen solchen Argumentationsweg hat MOXTER (1994) in Bezug auf CASSIRER vorgeschlagen. Von der ‘Doppelgängerthese’ der älteren Magieauffassung Abstand nehmend, schlägt er vor, unter Berufung auf CASSIRERs Symbolauffassung Magie als ‘Schwellenphänomen’ zu verstehen. Einerseits sei das Verhältnis von Magie und Wissenschaft ‘unterbestimmt, wenn man beide auf eine gemeinsame Form der Welterklärung zurückführt und sie allein durch ihren Bezug auf unterschiedliche, also konkurrierende Ursachen bestimmt’; andererseits steht ‘(n)icht erst bei Winch, sondern schon bei Cassirer ... die Kritik ‘jenes naiven Realismus, für den die Wirklichkeit der Dinge etwas schlechthin und eindeutig Gegebenes ist, das sich geradezu mit Händen ... greifen läßt’, im Brennpunkt einer philosophischen Thematisierung von Magie’ (MOXTER 1994:230). MOXTER beschreibt dieselbe Bewegung, die auch der Argumentationsgang in diesem Abschnitt über das ‘fremde Denken’ zu nehmen hatte: von einem Zugang zur Magie, der diese interpretatorisch einzuholen versucht, indem ihr die gleichen Rationalitäts- und Realitätsauffassun-

gen unterlegt werden, die wir in Wissenschaft und Technik für gewöhnlich gebrauchen, Abstand zu nehmen, um zu einer Reformulierung des Magieverständnisses zu gelangen, der die Beziehung zwischen Magie und Symbol ins Zentrum stellt.

2.3 Grundlinien eines mehrdimensionalen Verstehenszugangs zur Magie: Magie als ‘fremdes Handeln’?

Zunächst sind die vorhergehenden Argumentationsschritte mit der weiteren Erarbeitung eines Magieverständnisses zu verknüpfen: Wie die Rekonstruktionsvorschläge zur Entwicklungslogik zeigen, kann die Hierarchisierung und die Vorstellung einer evolutionären, entwicklungslogischen oder säkularistischen Höherentwicklung mit guten Gründen bezweifelt werden. Darum wird auch die Rede von ‘unserer’ vermeintlichen Magiefreiheit oder

-erhabenheit gegenüber ‘jener Primitivität’ der Magie beiseite gelegt werden und die Koexistenz des Magischen mit anderen Formen von Wirklichkeitsverstehen und von Alltagsbewältigung nicht mehr ausgeschlossen werden können. In der Diskussion um Entwicklungslogik und Säkularisierung gibt es zwar einige Hinweise, Überlegungen und Skizzen, aber für eine Neufassung der Magieauffassung muß weitergedacht werden.

Ein Ergebnis der heftig geführten Diskussion um die Magie als ‘fremdes Denken’ ist zunächst die Behauptung, daß das Denken und die Vorstellungswelt der Magie nicht schlicht als ‘irrational’ bezeichnet werden können. Über Vermutungen und Unterstellungen einer eigenständigen und trotz ihrer Fremdheit parallelen Rationalität hat die Annahme hinausgeführt, daß wir es in der Magie mit uns ‘fremden’ sprachspielartigen Konstruktionen von Wirklichkeit und uns ‘fremden’ grammatischen Strukturierungen von Kontexten zu tun haben. Daraus ergibt sich die Infragestellung der These, daß Magie die ‘prälogische’ Vorstufe ausgebildeter, reifer Logik sei.

Diese beiden skizzierten Linien zur Rekonstruktion eines Magieverständnisses, so komplex die Diskussionen sind, reichen nicht für eine Neubegründung. Die Diskussion um das ‘fremde Denken’ verbleibt schwerpunktmäßig auf der kognitiven Ebene. Magie wird als Denken gesehen, wenn auch als fremdes. Die Frage nach dem Handlungsaspekt bleibt dabei noch weitgehend ungeklärt. Was tut Magie? Im Rückblick fällt auf, daß diese Frage in der älteren soziologischen und ethnologischen Diskussion als Frage nach Wirkung und Effekt der Magie thematisiert worden war, wenn darin auch mit kaum verhohlener Erhabenheit über die Unreife solcher Vorstellungen eine rudimentäre oder irgeleitete Form zweckrationaler Alltagsbewältigung oder Technik gesehen wurde. Diese Auffassung ist der Kritik zum Opfer gefallen. Nicht zuletzt dieser heftigen Kritik dürfte es zuzuschreiben sein, daß auch der Handlungsaspekt der Magie weniger thematisiert wird.

Den Handlungsaspekt der Magie zu thematisieren wird jedoch erneut notwendig, aber auch möglich, wenn wir einem Magieverständnis auf der Spur bleiben, das diese mit den Begriffen ‘Symbol’, ‘Expression’ und ‘Ritual’ verbindet. Um diese Spur weiter zu verfolgen, sind nun zunächst die Anknüpfungspunkte bei MALINOWSKI und bei VIERKANDT zu entfalten. Weiter werden die kommunikativen Aspekte der magischen Symbolisierung thematisiert werden müssen, wie sie in der Religionssoziologie und Ritualforschung ins Spiel gebracht worden sind. Dabei deutet sich eine Klärung der Frage an, welche Art von Handlung gemeint ist, wenn Magie als symbolisch-expressive Handlung, als Ausdruckshandlung oder als Ritual bezeichnet wird. Zu einer ersten Verständigung darüber, was Handlung meinen kann und soll, folgt zunächst ein Hinweis auf die Klassifikation von Handlung.

2.3.1 Zur Einordnung des Handlungsaspekts der Magie

Anhand der Klassifikation von Handlungstypen kann geklärt werden, welchen Weg unsere Diskussion in dieser Hinsicht bislang genommen hat, um daran auch die Frage zu knüpfen, welchen Sinn eine Bezeichnung von Magie als ‘Ausdruckshandlung’ machen kann. HABERMAS (1981 I:439) hat eine Klassifikation von Handlungen vorgestellt, die nicht zuletzt auf seine Rekonstruktion der Soziologie WEBERs zurückzuführen ist.

Formal- pragmatische Merkmale Handlungstypen	kennzeich- nende Spre- chakte	Sprach- funktionen	Handlungs- orientierungen	Grundein- stellungen	Geltungs- ansprüche	Weltbezüge
strategisches Handeln	Perlokutio- nen, Impe- rative	Beeinflussung des Gegens- pielers	erfolgs- orientiert	objektivie- rend	[Wirksam- keit]	objektive Welt
Konversation	Konstative	Darstellung von Sachver- halten	verständigungs- orientiert	objektivie- rend	Wahrheit	objektive Welt
normenregulie- rendes Handeln	Regulative	Herstellung interpersonaler Beziehungen	verständigungs- orientiert	normenkön- form	Richtigkeit	soziale Welt
dramaturgisches Handeln	Expressive	Selbstreprä- sentation	verständigungs- orientiert	expressiv	Wahrhaftig- keit	subjektive Welt

Abb. 8. Reine Typen sprachlich vermittelter Interaktionen (HABERMAS)

Wenn zunächst grundlegend zwischen zweckrationalem und kommunikativem Handeln zu unterscheiden ist, heißt dies für das Magieverständnis: Magie gehört nicht, jedenfalls nicht primär, wie in der älteren soziologischen und ethnologischen Magiediskussion angenommen, zum Bereich der zweckrationalen Produktion oder Herstellung einer Veränderung in der materiellen oder sozialen Welt. Die Auseinandersetzung mit der Magieauffassung als Pseudo-Technik hat im Grunde mit dieser Unterscheidung gearbeitet, dabei jedoch den

Charakter der Magie nicht nur als ‘fremdes (irregeleitetes) Denken’, sondern auch als ‘fremdes (irregeleitetes) Handeln’ verstärkt.

Weitere Klarheit könnte die Differenzierung des kommunikativen, verständigungsorientierten Handelns in konstatives, regulatives und dramaturgisches Handeln versprechen. Hier ist zu bemerken: Zwar hat Magie auch propositionale Aspekte, impliziert und expliziert Weltbilder und Welterklärungen, die ‘zur Diskussion’ stehen. Aber darin wurde immer weniger ihr Schwerpunkt vermutet: von den eher ‘weltbildorientierten’ Magieauffassungen parallel zur Auffassung von Religion als ‘belief in spiritual beings’, wie sie von TYLOR und FRAZER vertreten wurden und wie sie beispielsweise GOODY restaurieren wollte, und ebenso von einer ‘mystischen Mentalität’, wie sie LEVY-BRUHL vorgeschlagen hatte, hat die Magiediskussion weitgehend Abstand genommen. Mit gewissem Recht, denn Magie kann nicht primär an Wahrheitsansprüchen gemessen werden. Geltungsansprüchen der Wahrheit zu genügen, ist nicht das Kernanliegen der Magie. Mit dieser Behauptung wird auch die oben entfaltete Diskussion über Magie als fremdes Denken wieder aufgenommen und ihr eine neue Wende gegeben. Die Bezeichnung der Magie als fremdes Denken muß gewichtet werden. Es wäre eine Engführung, wenn unter Vernachlässigung der regulativen und expressiven Dimension Magie exklusiv unter dem Aspekt des Denkens betrachtet würde, ob dies nun als prälogisch, analogisch, sympathetisch oder wie auch immer bezeichnet wird, und ungeachtet der Einschätzung, welcher Rationalität oder Logik sie folgt. Der Vorteil einer systematischen Klassifikation ist, präzise Zuordnungen zu erzwingen und bei der Markierung von Leerstellen Fragen aufzuwerfen: (a) Ist Magie dem dramaturgischen Handeln zuzuordnen? Wie ich weiter unten plausibel machen möchte, neige ich in der Tat zu dieser Auffassung, daß Magie schwerpunktmäßig dem expressiven Handeln zuzuordnen ist. Damit stellt sich die komplexe Aufgabe, den Begriff der Expression zu klären und der Frage nachzugehen, inwiefern dies als Handlung gelten kann. (b) Ist Magie dem regulativen Handeln zuzuordnen? Die Vorgaben von HABERMAS für dieses Handlungsfeld sind so spezifisch, daß Magie hier zunächst nicht zugeordnet werden kann. Magie scheint im Grunde durch alle Raster der Handlungsklassifikation zu fallen.

Es sind jedoch im Zusammenhang mit der Klassifikation auch Rückfragen an HABERMAS zu stellen, die meine Diskussion weiterführen: Wenn ‘Expression’ darauf eingegrenzt wird, Ausdruck der „subjektiven Welt“ zu sein, scheint es konsistent, wenn dramaturgisches Handeln an nichts anderem als an dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit sein Kriterium finden soll. „Ästhetisch-praktisches Wissen“, das HABERMAS (1981 I:448) dem dramaturgischen Handeln zuordnet, wird nicht Thema eines Diskurses, sondern Gegenstand „therapeutischer und ästhetischer Kritik“. Meines Wissens hat HABERMAS die Dimension des Expressiven und Dramaturgischen nicht weiter vertieft. Doch wäre nicht erst im Zusammenhang mit Magie, sondern auch im Zusammenhang mit Religion und kultureller Kommunikation im allgemeinen die Klassifikation von HABERMAS zu modifizieren und zu ergänzen, denn auf die Frage, welcher Art Handlung mit Expressiva verbunden, welches das ‘Produkt’ dieses Handelns ist, muß man keineswegs zwingend zu der Antwort kommen, das Produkt expressiven Handelns sei die wahrhaftige Darstellung der subjektiven Welt eines Individuums. Im dramaturgischen Handeln wird ‘etwas’ zur Darstellung gebracht, ‘etwas’ symbolisiert, was über die individuelle innere Welt hinausreicht. Wenn der Begriff des ‘Symbols’ und der ‘Darstellung’ als ‘Produkt’ des expressiven Handelns hinzugenommen werden und darum von ‘symbolisch-expressivem’ oder

auch von 'darstellendem' Handeln zu sprechen ist, wäre der Erkenntnis RICOEURS (1965) zum psychoanalytischen Symbolbegriff zu folgen und nicht allein der therapeutischen, sondern auch der ästhetischen und religiösen Expression über ihre archäologische Dimension hinaus der Charakter einer teleologischen Repräsentation zuzuerkennen. Und dies bedeutet, daß das Produkt expressiven Handelns Geltungsansprüche erhebt, die über die Wahrhaftigkeit hinaus als Gütekriterien dessen symbolische Leistung würdigen. Damit wäre allerdings von der exklusiven Fokussierung auf die kognitive Ebene der Geltungsansprüche als mit rationalen Gründen zu rechtfertigende Behauptungen Abstand zu nehmen. Die Lösungen von existentiellen Rätseln und von Sinnfragen liegen in der Überschneidung von expressiver Wahrhaftigkeit und symbolischer Gültigkeit. Wenn hier also Magie als symbolisch-expressives Handeln verstanden werden soll – und in Anknüpfung an VIERKANDT, TAMBIAH und anderen möchte ich diese These plausibel machen –, dann eben im Sinne dieser Ergänzung und Erweiterung des Begriffs des 'expressiven Handelns'.

Damit komme ich auf die dritte Dimension der Handlungsklassifikation zurück: das regulative Handeln. Ist Magie hier zuzuordnen? Wenn Symbole als kollektive Repräsentationen verstanden werden, kommen auch kommunikative und regulative Aspekte ins Spiel. Wenn eine alltagstheoretische Perspektive eingenommen und rituelles Handeln als Dimension kommunikativen Handelns zu bezeichnen ist, wäre Magie als kulturelle Kommunikation hier zuzuordnen. Kulturelle Kommunikation heißt jedoch – weit unschärfer – Herstellung von verbindendem Sinn, von sozialem Zusammenhang, in welchem sich die TeilnehmerInnen dieser kulturellen Kommunikation wiederfinden. Für die Alltagsbewältigung und Überlebensstrategien in einer unübersichtlichen Umwelt spielen nicht nur explizit verbal ausgetragene regulative Diskurse eine Rolle, sondern ebenso Strategien ritueller Bearbeitung und Bewältigung. Alltagsmagie trifft sich als rituelles Handeln mit dem eben dargestellten Begriff des symbolisch-expressiven Handelns, soweit die kommunikative Herstellung von Sinn und Alltagsbewältigung betont werden. Damit wird auch deutlich, daß sich eine solche Theorie von kultureller Kommunikation, in der auch Magie verortet werden könnte, nur unscharf in HABERMAS' Klassifikation der „reinen Typen sprachlich vermittelter Interaktion“ von 1981 einfügen läßt. Und dies mit einigem Recht, denn mit der Neubewertung symbolischer Kommunikation und kultureller Kommunikation geht „eine besondere Würdigung lebensweltlich-kommunikativer Strukturen“ einher, die „für Zusammenhänge fruchtbar zu machen (sind), die 'quer' zu Systemen aus der Lebenswelt heraus zu entfalten sind“ (BUKOW 1994b:75f).

Der Charakter 'fremden Handelns' scheint der Magie anzuhaften. Doch zeigt sich in der Argumentationslinie, für die ich an BUKOW anschließe, ein Weg, die Magie aus der bloßen Fremdheit herauszulösen und in einer 'querliegenden Denkfigur' zu rekonstruieren. Vor dem Hintergrund dieser Handlungsklassifikation kann dieser Denkweg zu einer Rekonstruktion des Magieverständnisses beschritten werden: Ausgehend von der Kernthese 'Magie ist Ausdruckshandeln' ist nach der symbolischen und rituellen Bedeutung der Magie sowohl für die Psyche, als auch für die kontextuelle Umgebung der magisch Handelnden zu fragen.

2.3.2 Magie als expressives Handeln: Ausdruckshandeln (VIERKANDT)

Das Verständnis von Magie als Ausdruckshandlung ist eine der Linien, auf die ich aufbauen werde und die von einer Perspektive 'from far and above' wegführt. Darum ist noch einmal ein Schritt zurückzugehen, um diese Diskussion nachzuzeichnen. Bereits MALINOWSKI hatte diese Seite der Magie erkannt und formuliert: Magie als entlastende, emotionale Ausdruckshandlung, die er pointiert als „Ritualisierung des Optimismus“ bezeichnen konnte. Dies habe ich oben dargestellt. VIERKANDT hat 1937 vorgeschlagen, ohne an MALINOWSKI explizit anzuschließen, den expressiven Charakter der Magie ins Zentrum zu stellen, die älteren Magieauffassungen schlicht zurückzustellen und Magie als „Ausdruckshandeln“ zu definieren. Sein Aufsatz ist ein Plädoyer für eine „entwicklungspsychologische Theorie der Zauberei“. VIERKANDT nimmt Partei sowohl gegen die ältere animistische Theorie der Zauberei, als auch vor allem gegen die Auffassung LEVY-BRUHLs. Auch wenn als Verdienst LEVY-BRUHLs anzuerkennen sei, daß er den älteren rationalistischen Theorien widersprochen hat, die unsere europäischen Denkweisen bei ihren Untersuchungsobjekten voraussetzten und deren Zauberei auf Denkfehler und falsche Analogien zurückführten, und daß er demgegenüber von einer abweichenden Denkweise und Weltauffassung der 'Primitiven' auszugehen vorgeschlagen hat, verdiene LEVY-BRUHL dennoch Kritik: LEVY-BRUHLs weltanschauungstheoretische Auffassung sieht VIERKANDT (1937:147; 159f) in einem unberechtigten psychologischen Rationalismus gefangen, der ohnehin „überall zuviel Berechnung und Zweck in die menschlichen Dinge hineingetragen“ habe. So stütze sich diese Theorie auf die Annahme gewisser Kräftezusammenhänge, sehe eine „magisch-mystische Denkweise“ als Grund für das Entstehen der Zauberei an und verstehe Zauberei dann als Zweckhandlung, durch die diese Kräfte dienstbar gemacht werden sollen. Für LEVY-BRUHLs weltanschauungstheoretische Auffassung sei das magisch-mystische Denken der 'Primitiven' von unserer wissenschaftlichen Rationalität durch eine abgrundtiefe Kluft getrennt; bei uns sei zauberisches Verhalten durch den Rationalismus ausgeschlossen. Diese Sicht der Dinge präge denn auch das Bild von der Zauberei der 'Primitiven': „Die Zauberei wird so mit Vorliebe als ein asylum ignorantiae mißbraucht.“ (ebd.:148) Dem hält VIERKANDT entgegen, daß Weltanschauungen eher als Rationalisierungen zu verstehen sind, die (als Überbau) sekundär hinzutreten und (als Ideologie) trügerisch sein können. In einem weiteren Vorwurf an den weltanschauungstheoretischen Standpunkt wendet sich VIERKANDT (ebd.:162ff) gegen dessen Überschätzung des Geltungsbereichs der magischen Kräfte.

An einer Vielzahl von Beispielen kann VIERKANDT zeigen, daß die auf magische Kräfte zurückgeführten Zauber-Phänomene viel eher zu verstehen sind als Ausdruck natürlicher Bedürfnisse und Verhaltensmuster. Hinsichtlich des Handlungsaspekts läßt VIERKANDT an Deutlichkeit kaum etwas zu wünschen übrig. Er stellt – dies macht die Grundthese seiner entwicklungspsychologischen Theorie aus – „nicht den Inhalt des Zauberglaubens, sondern die seelische Struktur“ in den Mittelpunkt und ordnet die Zauberei nicht dem (evtl. irregeleiteten) zweckrationalen Handeln zu, sondern dem expressiven Handeln, dem Ausdruckshandeln: „Ihrer (der Zauberei, H.S.) Bedeutung und ihrem Sinne gerecht werden können wir nur, wenn wir ihren Kern in Ausdruckstätigkeit und triebhafter Befreiung von Gemütsbewegungen erblicken“ (ebd.:147). VIERKANDT markiert diesen für seine Theorie grundlegenden Unterschied zwischen Zweckhandlung und Ausdruckshandlung folgendermaßen: Eine Zweckhandlung ist gegenständlich und verläuft in Fühlung mit der Außenwelt, will diese umgestalten; eine Ausdruckshandlung ist zuständiglich und entspringt dem allgemein menschlichen, inneren, triebhaften Bedürfnis, Gemütsbewegungen nach

außen kundzutun, und sich dadurch von der mit ihnen verbundenen Spannung zu befreien. Denn „(e)s gibt ein allgemein menschliches Bedürfnis, Affekte, Stimmungen und Gesinnungen zum Ausdruck zu bringen durch gewisse Handlungen, die sich von den Zweckhandlungen nach ihrem ganzen Wesen unterscheiden.“ (ebd.:192) Die Ausdruckshandlung ist also „Natur- und Keimform“, „Ausgangspunkt“ und „bleibender Kern“ der Zauberei. Was die Zaubehandlungen zum Ausdruck bringen, faßt VIERKANDT so zusammen: „Was bei der Zauberei zum Ausdruck gelangt, sind Wünsche teils eines glücklichen Erfolgs, teils der Abwendung von Gefahren und Übeln; so die Furcht vor gefährlichen Menschen; die Sorge, ob der Regen sich rechtzeitig einstellen wird; die Hoffnung auf den Sieg und der Zweifel, ob er dem Kriegszuge auch beschieden sei.“ (ebd.:193)

Besonders im Blick auf die Ausdruckshandlungen der Wut, des Hasses bemerkt VIERKANDT: „Das Gemeinsame bei allen derartigen Fällen ist die seelische Entladung und vor allem die damit verbundene Wiederaufrichtung: das Unglück oder seine Befürchtung hat den Menschen niedergeworfen, hat ihn erfüllt mit dem bitteren Gefühl der Schwäche und Unsicherheit, mit dem lähmenden Bewußtsein, solange man seine Quelle nicht kennt, sich alles gefallen lassen zu müssen; davon befreit man sich, indem man einen Urheber für das Unglück findet und den Schuldigen bekämpft und besiegt: das Gefühl der überlegenen Stärke wird so wiederhergestellt.“ (ebd.:196)

Damit ist für VIERKANDT (ebd.:149) die Zauberei „ein Kulturgut neben anderen Kulturgütern der ‘primitiven’ Menschen“. Sie wurzelt, wie alle Kulturgüter, im ‘primitiven’, irrationalen Seelenleben, das sich durch „komplexere Auffassungsweise, stärkere Anschauungs- und Triebnähe, stärkeren Einfluß der Affekte auf die Überzeugungen, Fehlen der reinen Zwecktätigkeit“ (ebd.) auszeichne.

In seiner psychologisch-kulturellen Entwicklungsperspektive, die dennoch zwischen einer älteren/niederen/primitiven und einer späteren/höheren Stufe unterscheidet, möchte VIERKANDT jedoch den herablassenden Blick des Wissenschaftlers vermeiden, der davon ausgeht, sein Denken repräsentiere die allgemeine Norm, die ‘primitve’ Stufe hätten wir längst überwunden und, was wir bei den ‘Primitiven’ beobachten, käme bei uns nicht vor: „Aus der entwicklungspsychologischen Betrachtung läßt sich noch ein weiterer Gedanke für unseren Zweck entnehmen: die älteren Formen des Seelenlebens und des Verhaltens verschwinden nicht einfach auf höheren Stufen, sondern bleiben (ganz abgesehen vom kindlichen Leben) mehr oder weniger mindestens unter der Oberfläche noch wirksam. Demgemäß ist auch die Zauberei in dem hier gefaßten Sinne oder mindestens die Tendenz zu ihr nicht auf die niederen Kulturen beschränkt. Wir können von Naturformen des zauberischen Verhaltens sprechen, die bei allen Völkern auftreten, freilich nur in Gestalt von Ansätzen und Keimformen. Ein durchgebildetes Kulturgebilde ist daraus vorwiegend im Bereich niederer Kulturen entstanden. In beschränktem Umfang hat sich diese Anlage jedoch auch bei anderen Kulturen, die unsere nicht ausgeschlossen, zu gewissen institutionellen Formen entfaltet.“ (ebd.:170)

Diese Aufwertung des ‘Primitiven’ kommt auch in folgender Äußerung zum Ausdruck, in der VIERKANDT sich gegen den Illusionsvorwurf gegenüber dem ‘primitiven’ Seelenleben zur Wehr setzt: „Das Wort Illusion ist für diese Zustände freilich angesichts unserer heutigen Anschauungen kein glücklicher Ausdruck. Es spricht aus ihm zu sehr eine ratio-

nalistische und atomistische Auffassung. Es klingt in ihm die Vorstellung an, daß diese Zustände eine Art Ausnahme, eine Abweichung von der Regel, eine Verletzung der Normalität bedeuten. Davon ist in Wirklichkeit natürlich nicht die Rede. Wir haben es vielmehr ... mit älteren Entwicklungsstufen des menschlichen Seelenlebens zu tun. (ebd.:204)

Für VIERKANDT (ebd.:188) legt sich die Behauptung nahe, daß „die Zauberei in ihrem Kern auch bei uns vorkommen“ muß. So allgemein im Menschen verwurzelt und so unabweisbar triebhaft ist die Ausdruckshandlung, daß selbst „eine rationalistische Kultur wie die unsere ... sie gewaltig zurückdrängen (auf die Dauer nicht ohne schwere Schädigungen), aber nicht ausrotten (kann) ... Bei uns werden derartige Vorfälle freilich in den meisten Fällen sich auf sprachliche Kundgebungen beschränken und nur ausnahmsweise einen dramatischen Charakter (nach Art der Zauberhandlungen) annehmen. Doch hängt diese Beschränkung offenbar mit dem einseitigen Charakter unserer Kultur zusammen.“ (ebd.:193f)

Bemerkenswert ist, daß (ebd.:175) repektvoll den „primitiven“ Stufen größere Komplexität bescheinigt, die den höheren (fast) verlorengegangen scheint. Was er „komplexere Auffassungsweise“ des ‘primitiven’ Seelenlebens nennt, kann er auch als Fehlen der Subjekt-Objekt-Trennung sowie Fehlen der Ursache-Wirkung-Unterscheidung bezeichnen: „Vermöge des stark komplexen Charakters der seelischen Vorgänge auf dieser Stufe sind hier überhaupt Schein und Sein, Subjekt und Objekt noch nicht getrennt, soweit nicht durch besondere Einflüsse bereits auf gewissen Gebieten eine Differenzierung bewirkt ist ... Der Bewußtseinszustand, der hier gemeint ist, ist also gekennzeichnet durch den Mangel gewisser Unterscheidungen und Trennungen, positiv ausgedrückt durch ein eigentümliches Durchdrungensein und Ineinanderverwobensein.“ (ebd.:204f)

Eine weitere Dimension des Handlungsaspekts wird von VIERKANDT eher angedeutet als argumentativ durchgeführt: die Qualität der Zauberei, ein Ereignis heraufzuführen. Zu sehr war er mit der Abgrenzung gegen eine Magieauffassung als Zweckrationalität und Kausalrelation beschäftigt, als daß er die Struktur der Handlung nach dem Muster ‘Schwalbe macht Sommer’ genauer untersucht hätte. Dennoch deutet er am Beispiel des Wortzaubers zumindest an, daß in den ausgesprochenen Worten „das Ereignis bereits erlebt“ wird: „Man darf das Ereignis ... nicht so deuten, daß das Ereignis zwar als geschehend erlebt wird, aber mit dem Bewußtsein, daß es eigentlich doch erst in der Zukunft sich abspielen wird, oder mit einem Doppelbewußtsein, das sich gleichzeitig auf Gegenwart und Zukunft bezieht: die Vorgänge so auffassen, heißt bereits nachträgliche Reflexion in sie hineinragen. Die naive Auffassung kennt noch keine Sonderung von Worten und den in ihnen gemeinten Dingen und Werten, vielmehr sind die letzteren mit den ersteren unmittelbar als Einheit gegeben.“ (ebd.:206)

Somit hat die Zauberhandlung in ihrem Ursprung und ihrem eigentlichen Wesen nichts mit Kausalität und Zweckrationalität zu tun: „Alles zusammengefaßt, ist also die typische Wunscharstellung mit einer ausgesprochenen Überzeugung verknüpft, daß das gewünschte Ereignis eintreten wird, der gewünschte Erfolg gesichert ist. Aber diese Überzeugung hat nicht den Charakter einer Kausalvorstellung. Man ist überzeugt, daß die Büffel kommen werden, aber man hat (unter den angegebenen Bedingungen) nicht die Überzeugung, sie herbeigerufen zu haben. Man steckt viel zu sehr ohne jede Reflexion in dem Erlebnis

selber drin, um eine Zergliederung nach dem Schema Ursache und Wirkung im Bewußtsein vorzunehmen. Es besteht in diesem Stadium nur die Möglichkeit und die Disposition für eine Kausalverknüpfung.“ (ebd.:210)

Auch wenn hier überzeugend dargelegt wird, wie sich mit der „Wunschvorstellung“ eine „Überzeugung“ verbindet und diese undifferenziert als „Einheit“ gedacht werden muß, läßt VIERKANDT es vermissen, diesen LEVY-BRUHL doch sehr nahestehenden Gedanken etwa mit CASSIRER zu präzisieren. Stattdessen fällt er immer wieder auf seine Grundannahme der Ausdruckshandlung als psychische Entlastungshandlung zurück.

Psychische Entlastung ist das Primäre, erst sekundär verbindet sich das zauberische Ausdruckshandeln mit Elementen von Weltanschauung und Zweckmäßigkeit. Zweckrationalismus wird ohnehin allzuhäufig „hineingefragt und hineingedeutet“ (ebd.:184). Zur ursprünglichen Form der magischen Handlung, der Ausdruckshandlung, kann kausales Denken hinzutreten, ja es kann das Expressive so stark überlagern, daß eine reine Zweckhandlung daraus wird. Die häufigere Wiederholung einer gelungenen Zauberhandlung läßt die Kausalauffassung stärker in den Vordergrund treten, und der Charakter der Zweckhandlung wird verstärkt, „dabei sind alle Grade der Abstufung im Verhältnis beider Strukturen möglich, vom schwächsten Überbau der Zweckhandlung bis zum fast völligen Erlöschen des Ausdruckbedürfnisses. Im einen Grenzfall ist der Zweck ein bloßer Überbau, eine Ideologie, indem die eigentlich treibende Kraft lediglich im Ausdrucksverhalten liegt, wobei man sich genauso wie bei uns über den Beweggrund täuschen kann (eine Täuschung, welche die suggestive Befragung des Europäers leicht steigern kann, ohne daß dieser den Irrtum bemerkt). Den anderen Grenzfall bildet die echte Zweckmäßigkeit, bei der das Ganze nach den Kategorien von Mittel und Zweck gegliedert wird. Man darf vermuten, daß der Zweckcharakter bei der durch den Berufszauberer ausgeführten Tätigkeit stärker ausgeprägt ist als beim Gruppenzauber.“ (ebd.:213f)

Ebenso ist die Begründung mit religiösen Vorstellungen „etwas Nachträgliches“ (ebd.:172). Zwar konstatiert VIERKANDT (ebd.:171) eine „religiöse Anlage des Menschen“, die er mit OTTO als Sinn für das Numinose und Heilige verstehen will, doch diese religiöse Anlage ist „beschränkt“, ist etwas Sekundäres, wie sich an den religiösen Geboten und Ordnungen zeigen läßt: „Die Götterwelt verleiht diesen Geboten wohl den religiösen Nimbus, erschafft sie aber nicht. Ganz entsprechend verhält es sich mit der Zauberei“ (ebd.:172). Deshalb will VIERKANDT (ebd.:182) denn auch bei der Analyse das religiöse Element absondern. Auch ohne das Hereinspielen des Numinosen sind die Zauberhandlungen und ihre Ziele hinreichend zu verstehen.

VIERKANDT möchte als eigentliche Zauberhandlungen, die er zum Gegenstand seiner Untersuchungen machen will, sowohl vom Religiösen, als auch vom Zweckrationalen und ebenso vom Institutionellen abstrahieren: „Für uns kommt nur in Frage dasjenige, was wir als Naturform der Zauberei bezeichnet haben: impulsive Handlungen, in denen sich uns der Kern des magischen Verhaltens unverhüllt durch spätere Zutaten darstellt – also Vorfälle oder Verhaltensweisen ohne institutionellen Charakter, ohne Zweckelement und ohne das religiöse Element.“ (ebd.:188)

Als elementare Schicht von Vorstellungen, in deren Medium Magie verwurzelt ist, nimmt VIERKANDT eine Wirklichkeitsauffassung an, die er „physiognomische Auffassung“

nennt. Diese liegt vor und unter allen religiösen oder animistischen Auffassungen; VIERKANDT will sie also deutlich vom Animismus der älteren Ethnologie geschieden wissen. Die „physiognomische Auffassung“ gehört zu den angeborenen Anlagen: „Zu den angeborenen Anlagen des Menschen gehört es, alle Dinge um sich herum nach Art belebter Wesen aufzufassen, in ihrer Erscheinung den Ausdruck von Gefühlen, Gesinnungen, Absichten, kurz, von seelischen Zuständen zu erblicken ... Die ganze umgebende Natur kann für den primitiven Menschen so erfüllt sein mit lebendigen Wesen, die ihm Furcht und Schrecken oder auch freundliche Gefühle erregen können; von einer Personifikation oder Besee- lung braucht deswegen nicht die Rede sein, ebenso wenig wie ein Götter- oder Geister- glaube dazu nötig ist.“ (ebd.:173)

In VIERKANDTs Beitrag ist nicht nur eine neue Version einer Entwicklungslogik der Ma- gie skizziert; er hat vor allem ein starkes Plädoyer für eine Magieauffassung formuliert, die das Expressive, die Ausdruckshandlung in den Mittelpunkt stellt. Jedoch droht in VIER- KANDTs Charakterisierung der Magie als Ausdruckshandlung eine psychologisierende Blickverengung auf die Funktion der psychischen Entlastung, die jeden Handlungsaspekt der Magie vernachlässigt, der über diese psychische Funktion hinausgeht.

2.3.3 Zwischenbemerkung

Von der Kernthese ‘Magie ist eine Ausdruckshandlung’ ergeben sich mehrere Linien einer möglichen weiteren Entfaltung des Magieverständnisses:

(1) Was ‘leistet’ Magie als Ausdruckshandlung? Erste Antwort: Magie symbolisiert. Wenn die expressive Handlung als Symbolisierung interpretiert wird, schließt sich vor allem fol- gende Doppelfrage an: (1a) Was wird hier symbolisch zum Ausdruck gebracht: Wie läßt sich der (archäologische) Ursprung und die Motivlage von magischer Ausdruckshandlung genauer bezeichnen? Diese Frage kann sogleich hinsichtlich dreier Dimensionen weiter entfaltet werden, denn sie zielt nicht allein auf die Dimension des Unbewußten; auch die Ding-Welt, z.B. ihre Katastrophen, und die soziale Welt können Ursprung und Motiv der magischen Symbolisierung sein. (1b) Was wird hier symbolisch zum Ausdruck gebracht: Welcher Bedeutungshorizont, was für eine Welt-Vorstellung, welche Hoffnungsvorstel- lungen sind (teleologischer) Inhalt dieser Symbolisierung? Hier ist eine entsprechende Öffnung eines Spektrums von Dimensionen (Selbst-, Andere- und Welt-Perspektiven) ge- l tend zu machen.

(2) Was ‘leistet’ die magische Ausdruckshandlung? Zweite Antwort: Magie ritualisiert. Über den darstellenden, bedeutenden Aspekt des magischen Rituals, die Frage (1a) und (1b) anzielen, hinaus eröffnet die Auffassung von Magie als Ritualisierung eine Reihe von weiteren Fragen, die als Variation der Frage ‘Was bearbeitet oder erarbeitet die magische Ritualisierung?’ zu sehen sind; vor allem: (2a) Was bearbeitet oder erarbeitet die magische Ritualisierung in der psychischen Welt des Einzelnen, der magisch handelt? (2b) Was be- arbeitet oder erarbeitet die magische Ritualisierung in der sozialen Welt, wie ist die Per- formanz magischer Ritualisierung innerhalb eines sozialen, kulturellen Kontextes zu be- schreiben? (2c) Was leistet magische Ritualisierung im (Ding-) Weltverhältnis der magisch Handelnden? Wie verändert magische Ritualisierung das Verhältnis zur Umwelt?

Diese Problemskizze markiert die Stelle, an der ich mit Blick auf eine (vorläufige) Formulierung von magischem Denken und Handeln am Ende dieses Kapitels die Notwendigkeit sehe, weiterzudiskutieren. Sie markiert aber auch offene Fragen, die in die späteren Kapitel verweisen. Doch wird auch erkennbar, daß es Fragen gibt, die meine Studie offen lassen muß. So möchte ich kurz begründen, warum ich einiges hier nicht mehr thematisiere, und damit zum nächsten Schritt meines Argumentationswegs hinleiten: Das Thema, das in dieser Skizzierung der Grundlinien eines mehrdimensionalen Magieverständnisses hier anschließen könnte, das der Symbolisierung, speziell ihrer motivationalen Tiefendimension sowie ihrer Weltbild-Bedeutung, verweist auf die folgenden Kapitel. Die Diskussion von 'Magie, Religion und Symbol' (Kapitel 3) wird diese, sich dem Gedankengang in diesem Kapitel unmittelbar anschließende Frage nach der Symbolisierung und symbolischen Wirklichkeit der Magie thematisieren. Ebenso kann die Frage nach der Differenzierung der Symbolformen hier nur angedeutet werden, wie auch die Beziehung zwischen Magie und Religion hier nur als offene Frage markiert werden kann. Da die Frage nach der Differenzierung zwischen zwingend-zwanghaft-destruktiven und befreiend-kreativen Formen von Magie nur angemessen im Rahmen der Differenzierung von Symbolformen behandelt werden kann, ist auch diese Frage zu verschieben. Auch der Frage nach dem psychoanalytisch-motivationalen Hintergrund für magisches Denken und Handeln und der Frage nach dem Zusammenhang von Magie und Lebensgeschichte soll ein eigenes Kapitel gewidmet werden; dort wird auch der Ort sein, die Frage nach der entwicklungspsychologischen Differenzierung aufzugreifen, die mit PIAGET aufgeworfen wurde, aber am Anfang dieses Kapitels nicht weitergeführt werden konnte. Was hier als nächster Schritt angesprochen werden soll, schließt an die These 'Magie als Ausdruckshandeln' an und hat hier seinen Ort, weil es zu einer ersten Formulierung meiner Magieauffassung notwendig ist und die Argumentation der folgenden Kapitel darauf aufbaut: die Frage nach der Performanz der Magie als symbolisch-ritueller Handlung, als Dimension kultureller Kommunikation.

2.3.4 Magie als rituelles Handeln: kulturelle Kommunikation

Die These von der Magie als Ausdruckshandlung ist weitergeführt und bestätigt worden. Explizit nimmt ZINGERLE diese These VIERKANDTs auf: „Gemeinsam ist ‘Magie’ und den mit ‘Paramagie’ bisher eingegrenzten Phänomenen, was bereits vor über vier Jahrzehnten Vierkandt in einem noch heute lesenswerten Beitrag als ‘entwicklungspsychologische’ Wurzel von Magie herausgestellt hat (wobei er nicht zufällig viele Beispiele, ähnlich wie dies auch hier geschieht, dem modernen nicht-‘magischen’ Alltag entnimmt): die Bewältigung innerer Spannungszustände in ‘darstellendem’ und anderem Ausdrucksverhalten, wobei Intentionen eine besonders formgebende Rolle spielen.“ (ZINGERLE 1983:108)

Dementsprechend weist ZINGERLE auch zustimmend auf die Definition von Magie als „Reifikation von Intentionalität“ hin, wie sie MÜHLMANN (1969) vorgeschlagen hatte: „Die – an sich – irrationale Beziehung zwischen einem Ich-Pol und Gegenstands-Pol wird im magischen Denken umgedeutet in einen Wirkungszusammenhang; der ‘intentionale Akt’ erscheint als ‘Aktion’. Ein ausgesprochener Name z.B. ‘betrifft’ unmittelbar dessen Träger, eine ausgeführte Gleichnishandlung ‘bewirkt’ direkt das in ihr Gemeinte.“ (MÜHLMANN 1969:654, zit. in ZINGERLE 1983:109f) Damit wird zugleich eine Aussage über den Wirkungszusammenhang, über die Performanz der Magie vorgeschlagen: wenn auch als „irrationale“ Beziehung gedacht und von magisch Handelnden dahin „umgedeutet“, wird der intentionale Ausdruck zur Aktion. Auch ZINGERLE geht auf die Frage nach der Performanz der Magie näher ein und beruft sich dabei auf TAMBIAH. In ZINGERLEs (1983:109) Definition von Magie hat die Bezeichnung ‘performativer Akt’ sogar eine herausragende Stellung: ‘Magische’ und ‘paramagische’ Handlungen sind für ihn „performative Akte, durch die sympathetisch gedachte Zusammenhänge zur Wirkung gebracht werden sollen“. Damit schließt sich ZINGERLE TAMBIAH an, der seinerseits die Theorie der performativen Sprechakte nach AUSTIN für das Verstehen von Magie fruchtbar machen wollte.

Mit detaillierter Analyse der magischen Sprüche (spells), mit denen die Zande operieren, hat TAMBIAH dies aufzuweisen und damit Zusammenhänge zu erhellen versucht, die EVANS-PRITCHARD übersehen hatte. Zugleich hat er damit eine Argumentation vorgetragen, die die Performanz des magischen Spruchs plausibel machen sollte. In seinem bereits erwähnten Aufsatz, „Form and Meaning of Magical Acts“ (1973) nennt TAMBIAH die magische Handlung kurz ein „analogisches Verfahren“. Die Art der Handlung des magischen Rituals, das Wort und Tat miteinander vereint (das Sprechen eines Spruchs und die Anwendung einer ‘Medizin’), so hatte TAMBIAH bereits in „The Magical Power of Words“ (1968) behauptet, und so definiert er nun zusammenfassend, ist eine rituelle Handlung und ist als solche zu den performativen Handlungen zu rechnen. Die magische Handlung sei eine Sprech-Handlung, mit der etwas ‘getan’, ‘vollzogen’ wird. Der Ritus „is devoted to an ‘imperative transfer’ of effects“ (ebd.:219). TAMBIAH gibt folgende Definition von ‘magischer Handlung’: „Magical acts, usually compounded of verbal utterance and object manipulation, constitute ‘performative’ acts by which a property is imperatively transferred to a recipient object or person on an analogical basis“ (ebd.:199). Sowohl Magie als auch die Wissenschaft weisen Züge analogischen Denkens und Handelns auf. Die Art der Analogie, die eine magische Handlung strukturiert und in ihr zur Anwendung

kommt, ist freilich nicht die Analogie, mit der unsere Wissenschaft Vergleiche anstellt und Erklärungs-‘Modelle’ aufstellt und durch ein Verifikationsverfahren als ‘wahr/falsch’ etabliert oder verwirft, sondern jene Analogie, die – vergleichbar den Analogien in propagandistischer (evozierender) Sprache – einem Menschen oder einem Gegenstand eine Eigenschaft ‘unterstellt’, ‘andichtet’, ‘zuspricht’, beschwörend herbeiredet (konventionell-persuasive Analogie). „(P)ositive and creative meaning“ der magischen Handlung können nicht verstanden werden, „if they are subjected to that kind of empirical verification associated with scientific activity. Neither magic nor ritual constitutes applied science in the narrow sense“ (ebd.:199).

Auch wenn letzterem zuzustimmen ist, kann TAMBIAHs Argumentation in Bezug auf die Performanz der Magie kaum mehr als die grobe Richtung anzeigen, in der eine Antwort gesucht werden könnte. Sie kann jedoch nicht als Argumentationsstruktur eines Beweisverfahrens für die performative Wirkung der Magie verallgemeinert werden. Dafür ist auf zweierlei hinzuweisen:

(1) Mit AUSTIN läßt sich so weitgehend nicht argumentieren. TAMBIAH „reduziert magische Handlungen mit unklarem Rückgriff auf Austins Sprechaktanalyse auf rhetorisch-rituelle Akte, denen in dunkler Weise eine Wirkung zugesprochen wird“ (DALFERTH 1994:137). AUSTIN thematisiert illokutionäre Sprechakte, um die Geltungsbedingungen für diese Sprechakte zu erhellen. Der modale Fokus in der Frage, *How to do things with words*, ist zu beachten. Aus dem Zusammenhang der Sprechakt-Theorie darf nicht kurzschlüssig als Argument in Anspruch genommen und umgewendet werden, was dort gerade als Problem thematisiert wird: unter welchen Bedingungen der Akzeptanz Sprechakte ‘etwas tun’. Mit AUSTINs Analyse der illokutionären Sprechakte läßt sich eine Wirkung magischer Sprüche nicht beweisen. TAMBIAH ist vorzuhalten, daß er den „Unterschied zwischen performativem Handeln und illokutionären Akten auf problematische Weise verwischt bzw. ignoriert“ (DALFERTH 1994:136). Eine Entsprechung zwischen Magie und der performativen Leistung von Lauten und Worten soll nicht bestritten werden, und TAMBIAH will im Grunde nichts weiter als Magie mit einer Art „kausativen Sprechhandelns“ in Verbindung bringen. Doch dafür gibt es Geltungsbedingungen: „(A)uch die Gültigkeit kausativer Sprechhandlungen hängt an den konventionellen Festlegungen, die sie ermöglichen. Eine Wirkung haben sie nur im Rahmen und unter Voraussetzung dieser Konventionen, und diese Wirkung erstreckt sich nicht auf die Gegenstände (Personen und Dinge) unserer Welt, sondern auf *unseren Umgang* mit und *unsere Einstellung* zu diesen Gegenständen.“ (DALFERTH 1994:137)

(2) Aus TAMBIAHs Eingrenzung auf den Spezialfall von bestimmten analogischen Magie-Sprüchen der Zande ergibt sich zwar der Vorteil, daß diese Sprüche als analogische Magie plausibler werden können, aber damit fokussiert TAMBIAH andererseits auf einen Ausschnitt der Magie, der jeder Verallgemeinerung den Weg abschneidet und somit die Frage der Performanz der Magie im weiteren Sinn kaum klärt. Im Gegenteil, sie verengt mit dem Hinweis auf die Analogie den Blick auf eine kognitive, ‘logische’ Struktur. Dies hat auch ZINGERLE (1983:109) gesehen und hält darum den Begriff der ‘sympathetischen Beziehung’ für angemessener: „Mit ‘Analogie’ wird m.E. eine zu enge Verbindung zu bestimmten Erkenntnisvorgängen hergestellt, die das Spezifikum einer Reihe anderer ‘magischer’ Sachverhalte ungedeckt läßt; die gemeinten gemeinsamen Merkmale, so scheint

mir, werden besser umschrieben mit ‘sympathetisch’ aufgefaßten Wirkungszusammenhängen.“ (ZINGERLE 1983:109) Mit dieser These, nach der durch die performativen Äußerungen in der Magie „sympathetisch gedachte Zusammenhänge zur Wirkung gebracht werden sollen“, faßt ZINGERLE die magischen und para-magischen Phänomene nicht so eng; er sieht sie in einem Denken verwurzelt, das ein Netz von sympathetischen Beziehungen annimmt. Auch TAMBIAH hat in diesem Sinne seine frühere Engführung korrigiert und in seinen „Lewis Henry Morgan Lectures“ 1984 den Begriff der ‘Partizipation’ (erneut) ins Spiel gebracht (TAMBIAH 1990). Als Versuch der Verortung von Magie, wie auch von Religion schlägt TAMBIAH hier zwei zugleich kontrastive wie komplementäre Weltorientierungen vor: Kausalität und Partizipation. Die Inanspruchnahme des Begriffs der ‘Partizipation’ ist allerdings höchst ambivalent: Einerseits ist zu würdigen, daß dieser Übersetzungs- und Zuordnungsversuch (vgl. HEIMBROCK&STREIB 1994) für ‘Magie’ die Verknüpfung von gewichtigen Magieauffassungen der ethnologischen Diskussion mit philosophischen Perspektiven versucht und dabei bei aller Unschärfe einige Plausibilität verbuchen kann. Es klingen nicht nur Begriffe wie Homöopathie und sympathetische Beziehung an, explizit möchte TAMBIAH an den Begriff der ‘Partizipation’ LEVY-BRUHLs anschließen.⁸⁰

Andererseits kippt TAMBIAHs Begrifflichkeit, z.B. wenn er ‘Partizipation’ mit „sense of encompassing cosmic oneness“ oder als „totalization of phenomena“ fassen will. Daß magische Vorstellungen ‘homöopathisch’ oder ‘sympathetisch’ sind oder, wenn man LEVY-BRUHL folgen mag, ‘partizipativ’ oder ‘mystisch’ genannt werden können, sollte nicht dahin führen, daß unsere Begrifflichkeit selbst im Meer der Ganzheitlichkeit verschwimmt. Wenn an TAMBIAHs älteren Beiträgen zu den magischen Sprüchen eine Engführung und Überstrapazierung der Sprechakttheorie zu kritisieren war, dann an den allzu lockeren Randbereichen seiner Argumentation in seinem neueren Beitrag. Dennoch halte ich den Begriff der ‘Partizipation’, den TAMBIAH – unter Berücksichtigung der Modifikation in LEVY-BRUHLs späterem Werk – auf die Magie anwenden will, und den Begriff der ‘sympathetischen Zusammenhänge’, den ZINGERLE in seine Definition aufnimmt, für wichtige Beiträge, an denen präzisierend weitergearbeitet werden sollte. Auch TILLICH hat seine Magieauffassung mit diesem Begriff zu formulieren versucht.

Damit ist die Frage nach der Performanz der Magie kaum besser gelöst, auch wenn dafür zumindest Denkwege versucht und vorgeschlagen sind. Wenn uns die Sprechakt-Theorie nicht weiterbringt, so könnte sich auf der Grundlage der partizipativen oder sympathetischen Vorstellungen ein gangbarer argumentativer Weg abzeichnen. Dazu könnte jene soziologische Theorie aufgegriffen und in Anspruch genommen werden, die sich um die Wirkung von Vorstellungen verdient gemacht hat: Die Performanz von Magie und Par magie könnte als Wirkung von Symbolisierungen der Partizipation oder Sympathie, als die Wirkung partizipativer oder sympathetischer ‘kollektiver Repräsentationen’ verstanden werden. Sowohl für die Wirkung auf den Handelnden als auch auf seine soziale Umwelt – und gerade in der Verklammerung beider durch magische Phänomene und Ereignisse – könnten Kollektivvorstellungen verantwortlich gemacht werden. Diese Argumentation

⁸⁰ Mit LEVY-BRUHLs Magieauffassung, der Kritik von EVANS-PRITCHARD an LEVY-BRUHL und den Möglichkeiten der Modifikation der Auffassung von LEVY-BRUHL befaßt sich TAMBIAH ausführlich in diesen Vorlesungen.

kann sich auf soziologische Thesen der DURKHEIM-Tradition berufen, wie sie beispielsweise KIPPENBERG im Anschluß an GEERTZ vorgetragen hat. Daß eine solche Spezifizierung der magischen Performanz auch über VIERKANDT hinausgeht, ist nach dem oben Ausgeführten deutlich; denn mit dessen rigoroser Fokussierung auf die intentionale und expressive Funktion der psychischen Entlastung ist die Frage nach der Performanz eher blockiert als vorangetrieben.

GEERTZ (1966) definiert in seinem Artikel „Religion as a Cultural System“: „(R)eligion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and longlasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.“ (GEERTZ 1966:4)

Die Symbolsysteme nennt GEERTZ auch „cultural patterns“ oder „models“. Und, um die spezifisch produktive, in unserem Zusammenhang ‘performativ’ zu nennende, Funktion von Symbolen oder Modellen von den eher deskriptiven zu unterscheiden, schlägt GEERTZ (ebd.:7ff) vor, die einen „models *of* reality“ zu nennen und die anderen „models *for* reality“. Die Wechselwirkung zwischen kulturellen und psychischen Systemen einerseits und diesen Symbolsystemen andererseits geschieht „both by shaping themselves to it and by shaping it to themselves“. Als Konkretisierung des vierten Teils seiner Definition führt GEERTZ die Bedeutung des Rituals an. Es ist die Leistung des Rituals, „that the moods and motivations which sacred symbols induce in men and the general conceptions of the order of existence which they formulate for men meet and reinforce one another ... Where for ‘visitors’ religious performances can, in the nature of the case, only be presentations of a particular religious perspective, and thus aesthetically appreciated or scientifically dissected, for participants they are in addition enactments, materializations, realizations of it not only models of what they believe, but also models for the believing of it.“ (ebd.:28f)

Als Beispiel dafür führt GEERTZ die theatralische Aufführung eines Rituals in Bali an, in dem die schreckliche Hexe Rangda gegen das Ungeheuer Barong kämpft – ein Beispiel, das nicht nur zeigt, daß auch in GEERTZ’ Analyse Religion und Magie ineinanderfließen; aber auch ein Beispiel, das gewissermaßen auf der Grenze zwischen theatralischer Inszenierung und religiösem Ritual angesiedelt ist. Gerade hier wird deutlich, daß für GEERTZ im Vollzug des Rituals die performative Kraft liegt: „By inducing a set of moods and motivations – an ethos – and defining an image of cosmic order – a world view – by means of a single set of symbols, the performance makes the model for and model of aspects of religious belief mere transpositions of one another.“ (ebd.:34)

Anders ausgedrückt, „The dispositions which religious rituals induce thus have their most important impact ... outside the boundaries of the ritual itself as they reflect back to color the individual’s conception of the established world of bare fact.“ (ebd.:35)

Für seine Konzeption des religiösen Rituals im Paradigma seiner beiden ‘Modelle’ kann GEERTZ traditionelle – kontrovers gelagerte – ethnologische Perspektiven integrierend aufnehmen: „(R)eligious belief in the midst of ritual, where it engulfs the total person, transporting him, so far as he is concerned, into another mode of existence, and religious

belief as the pale, remembered reflection of that experience in the midst of everyday life are not precisely the same thing, and the failure to realize this has led to some confusion, most especially in connection with the so-called 'primitive mentality' problem. Much of the difficulty between Lévy-Bruhl (1926) and Malinowski (1948) on the nature of 'native thought', for example, arises from a lack of full recognition of this distinction; for where the French philosopher was concerned with the view of reality savages adopted when taking a specifically religious perspective, the Polish-English ethnographer was concerned with that which they adopted when taking a strictly common-sense one." (ebd.:36)

Die Konfusion zwischen beiden ethnologischen Theorien sieht GEERTZ darum in der fehlenden Unterscheidung zweier „forms of 'thought'“, oder, wie er besser formulieren möchte, zweier „modes of symbolic formulation“. In dieser Unterscheidung formuliert GEERTZ das, was auch TAMBIAH mit seiner Unterscheidung zwischen 'Kausalität' und 'Partizipation' meint, jedoch angemessener und plausibler: als zwei Symbolisierungsweisen, die für die Signifikanz und Performanz der Religion aufschlußreich sind. GEERTZ beschreibt das Ineinander und Getrenntsein der beiden 'Welten' und ihre Funktionen so:

„Having ritually 'lept' (the image is perhaps a bit too athletic for the actual facts – 'slipped' might be more accurate) into the framework of meaning which religious conceptions define and, the ritual ended, returned again to the common-sense world, a man is – unless, as sometimes happens, the experience fails to register – changed. And as he is changed so also is the commonsense world, for it is now seen as but the partial form of a wider reality which corrects and completes it.“ (ebd.:38f)

GEERTZ formuliert also eine Perspektive von religiöser Symbolisierung und Ritualisierung, die ihre DURKHEIMsche Herkunft nicht verleugnet, jedoch der Ritualisierung selbst und nicht dem Gruppenerlebnis die konstitutive Bedeutung zuschreibt (vgl. KIPPENBERG 1986:113) und dabei eine Perspektive auf die Performanz von Symbolisierung und Ritualisierung eröffnet.

Allerdings wird auch deutlich, daß sich GEERTZ vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, an den mythischen Systemen von großen, umfassenden religiösen Traditionen orientiert; dies macht ja auch seinen Fortschritt über DURKHEIM hinaus aus. Bei der Würdigung der Bedeutung, die dieser Entwurf von GEERTZ für das Verstehen von Magie, und mehr noch von Alltagsmagie hat, sind darum die Einschränkungen zu berücksichtigen, die sich daraus ergeben, daß (Alltags-)Magie keine (oder mit VIERKANDT zu sprechen: nur eine sekundäre) mythisch-weltbildhafte Überwölbung in Anspruch nimmt. Dennoch halte ich die Verknüpfung von Performanz und Ritualisierung sowie die Unterscheidung der beiden Modell- oder Symbolisierungsformen für eine plausible These, die für meine Formulierung eines Magieverständnisses Bedeutung haben soll. Auf seine These von der Performativität des Rituals kann aufgebaut werden, auch wenn sie mit WIEDENMANN (1991:213) „etwas 'intentionalistisch'“ genannt werden muß.

Die von GEERTZ ins Auge gefaßte große religiöse Überwölbung durch „cultural patterns“ oder „models“ trifft für die Magie nur begrenzt zu. Magie hat es eher mit partikularen als mit universalen, eher mit kleinen als mit großen, eher mit direkten interaktiven als mit sozialen oder gar systemischen Interrelationen zu tun. Ohne seine Konsequenzen der scharfen

Unterscheidung zwischen Religion und Magie übernehmen zu wollen, ist dennoch zu vermuten, daß DURKHEIM unter anderem auch auf diese Modaldifferenz der Magie aufmerksam machen wollte, wenn er sie als individualisiertes, privatistisches Derivat der sozialkonstitutiven Kollektivvorstellungen verstehen wollte.

Auf den spezifischen Ort magischen Denkens und Handelns als Alltagsphänomen hat jüngst BUKOW hingewiesen. Ihm zufolge ist der Ort der Magie angesichts der hochkomplexen Arbeitsteilung, Spezialisierung und Systemdifferenzierung in der Moderne der des Alltags, in der Magisches wie in einer Nische überdauert hat. Aus der System-Perspektive erscheint magisches Handeln als Teil der Alltagswelt, als kulturelle Kommunikation und darum als 'fremdes Handeln' und aus der Perspektive einer auf Funktionen und Kausalität fixierten Wissenschaft zunächst als Konkurrenz, die jedoch nicht offen ausgetragen wird. „Der Konkurrent wird noch nicht einmal für voll genommen, er wird demontiert, wird abgetan und exotisiert, dämonisiert. Zugleich sieht sich die Wissenschaft in dem Maß bestätigt, in dem es ihr gelingt, die Belanglosigkeit und Ineffektivität jener anderen Denk- und Handlungsweisen theoretisch wie praktisch durchzusetzen“ (BUKOW 1994b:66f).⁸¹ Darum verfolgt BUKOW (ebd.:70ff) eine „Entexotisierung der Magie“, indem er „Magie als Teil kultureller Kommunikation“ verstehen will: „Aus unserer Perspektive magisch zu nennende Erklärungen und Praktiken müssen keineswegs mit rationalistischen Umgangsweisen konkurrieren. Es handelt sich wohl eher um jeweils unterschiedliche und in ihrer Weise durchaus effektive Formen kultureller Kommunikation“.

BUKOWs Entwurf nimmt explizit Überlegungen des Radikalen Konstruktivismus (SCHMIDT 1987; 1994) auf, wie sie von BAECKER et.al. (1992) als „Sozialer Konstruktivismus“ formuliert wurden. Der Untersuchungsgegenstand, auf den sich dieser Ansatz bezieht, ist „der kommunale Diskurs, bzw. als kleinere Einheit des Diskurses einzelne Sprachskripte und dahinterstehende kommunale Mythen“; letztere sind definiert als „jene umfassenden Strukturen, vor deren Hintergrund die einzelnen Sprachskripte und Interaktionssequenzen erst plausibel und sinnvoll erscheinen“ (BAECKER et.al. 1992:122). Besonders zu unterstreichen ist dabei die Beachtung narrativer Strukturen, die auch für die Untersuchungsmethoden Konsequenzen. Obwohl in dem Entwurf von BAECKER et.al. der kommunale Diskurs umfassend verstanden werden soll und „alles, was in einem bestimmten kommunalen System von den Beteiligten an gestischem, sprachlichem und mimischem Verhalten gezeigt wird“, Beachtung finden soll, beschränkt sich die Forschung (bislang) „der Einfachheit halber“ auf die sprachliche Interaktion; so wird die für unseren Zusammenhang wichtige Dimension magischen Denkens und Handelns nicht erwähnt, worauf auch BUKOW (1994b) aufmerksam macht. Dennoch nimmt das Verständnis des 'Jugendokkultismus', bzw. des magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen als 'kleiner Mythos' Überlegungen dieser konstruktivistischen Sicht auf.

⁸¹ „Der traditionellen Wissenschaft geht es insoweit um die Frage: Wer hat Recht im Umgang mit Ereignissen? Für sie konkurrieren hier unterschiedlich akzentuierte Formen von Wirklichkeitsauffassungen, wobei im Grunde davon ausgegangen wird, daß die Konkurrenz längst erledigt ist. Für eine aufgeklärte Wissenschaft sind Ritual und Magie allenfalls ursprüngliche Handlungen und Kommunikationsformen, in denen primäre oder vielleicht auch archaische religiöse Überzeugungen zum Ausdruck kommen. Die Wissenschaft hat also – in der Sprache Michael Foucaults formuliert – einfach die Machtfrage gestellt und sie dann im Rahmen ihres Weltbildes entschieden.“ (BUKOW 1994b: 67).

Aus der Verortung im 'kommunalen Diskurs' oder in 'kultureller Kommunikation' ergibt sich, daß die Frage nach der Magie „heute nicht mehr als Verweis auf eine allenfalls noch ethnologische Fragestellung verstanden werden“ kann, vielmehr betrifft sie „gerade auch den Alltag fortgeschrittener Industriegesellschaften“. „Soziologisch formuliert: Trotz einer zunehmenden systemischen, d.h. formal-rationalen Ausdifferenzierung der Industriegesellschaften bleibt der Alltag weiterhin den Bedingungen (nicht-systemischer) lebensweltlicher Konstruktionen unterworfen. In der Alltagswelt haben die in der Kulturgeschichte entwickelten Formen kultureller Kommunikation nicht nur wie in einer Nische überlebt, sondern sind auch weiterhin an zentraler Stelle im Alltagsleben unabdingbar. Es bedurfte freilich eines weiten Weges, um den eigentümlich metakommunikativ regulierten Alltag wieder ins Blickfeld zu bekommen. Und noch heute fällt es schwer, die Relevanz kultureller Kommunikation hinreichend kritisch, d.h. nicht bloß im Sinn einer eine Gesellschaft überwölbenden und homogenisierenden z.B. ethnischen oder nationalen Legende oder moralisch regulierten Mythologie (einem weiteren System), sondern im Sinn lebensweltlich regulierter kommunikativer Verfahren zu berücksichtigen – obgleich oder vielleicht gerade, weil die Wissenschaftler sogar selbst in ihrem Alltagsleben fortlaufend und wie selbstverständlich („taken-for-granted“) entsprechende Formen kultureller Kommunikation verwenden.“ (ebd.:78)

Es ist also gerade dem Blick auf den Alltag zu verdanken, daß magisches Denken und Handeln als eigenständiges Phänomen wahrgenommen werden kann und daß dies nicht länger als mit systemischen Kategorien konfligierend gesehen werden muß. Damit ergibt sich auch eine präzise Aussage zur Performanz oder Leistung der magischen Ritualisierung. Generell ist die Leistung der kulturellen Kommunikation als „wirksam“ darin zu beschreiben, daß sie „Sinn generiert“. Hatte BUKOW bereits in der *Kritik der Alltagsreligion* (1984a) demensprechend die bleibende Relevanz von rituellen Momenten im Alltag herausgearbeitet, so ist die magische Ritualisierung im Horizont der kulturellen Kommunikation eine doppelte Verdichtung: „*Kulturelle Kommunikation läßt sich rituell verdichten (in Ritualen), und Rituale lassen sich magisch verdichten (in okkulten Praktiken)*. Aus der jeweiligen Verdichtung entsteht eine neue Form, die sich ggf. erneut verdichten läßt“ (1994b:91; vgl. 1994a:215). Und dabei stellen magische Verfahren „besonders anspruchsvolle, besonders gültigkeitsgesättigte Praktiken dar“ (1994b:85). In der Moderne freilich antwortet magisches Denken und Handeln auf eine spezifische Situation, und davon ist auch ihre Performanz geprägt: „Im Grunde wird kulturelle Kommunikation immer dann erforderlich, wenn der Dauerablauf des Alltags mitsamt seiner selbstverständlichen Tiefendimension aus welchen Gründen auch immer zum Halten kommt.“ (ebd.:88) Traditionelle Magie, wie sie EVANS-PRITCHARD bei den Zande beobachtete, und Alltagsmagie im heutigen Europa, wie sie SOEFFNER (1992) am „fliegenden Maulwurf“, der Brieftaube aus der Zucht des Bergarbeiters im Ruhrgebiet, beschreibt, kommen zwar darin überein, daß auf ein Fraglichwerden des Alltags reagiert wird; der Unterschied besteht darin, „daß bei den Zande aufgrund der gleichförmigeren Verhältnisse schnell ein ganzer Kosmos bemüht werden konnte, während der moderne Bergmann nur noch partielle Deutungen gebrauchen kann und in jedem Fall auf mehr Distanz zwischen den systemischen Bedingungen einerseits und möglichen magisch-rituellen Diskursen andererseits achten muß“. Der Grund für diesen Unterschied liegt in der Individualisierung des modernen Alltags, und darum gilt für die Magie im Alltag moderner Industriegesellschaften: „Wenn sich die magischen Praktiken in einer besonderen Weise sozial reimen, dann werden sie auf die sys-

temischen wie lebensweltlichen Bedingungen der Moderne gezielt zu antworten haben. Und wenn es heute in einer besonderen Weise darum geht, *distanzierte Individualität* zu errichten, dann werden die magischrituellen Verfahren vor diesem Hintergrund zur *'Kultivierung' der Gesellschaftsmitglieder* herangezogen.“ (BUKOW 1994b:89f)

Über diese von BUKOW betonte integrative, „sozial reimende“ sowie die bei GEERTZ bereits herausgearbeitete generelle Performativität des Rituals hinaus kann mit TURNER (1982) eine kreativ-innovative Bedeutung der rituellen Performanz behauptet werden. TURNER möchte Ritual wesentlich als „performance“ und „enactment“ verstehen: „The rules ‘frame’ the ritual process, but the ritual process transcends its frame. A river needs banks or it will be a dangerous flood, but banks without a river epitomize aridity ... To perform is thus to bring something about, to consummate something, or to ‘carry out’ a play, order, or project. But in the ‘carrying out,’ I hold, something new may be generated. The performance transforms itself. True, as I said, the rules may ‘frame’ the performance, but the ‘flow’ of action and interaction within that frame may conduce to hitherto unprecedented insights and even generate new symbols and meanings, which may be incorporated into subsequent performances. Traditional framings may have to be reframed – new bottles made for new wine.“ (TURNER 1982:79)

Für eine Magieauffassung ist es interessant, die Fortsetzung dieses Zitats zur Kenntnis zu nehmen, denn hier spricht TURNER ausdrücklich davon, daß er die Rede von übernatürlichen unsichtbaren Wesen und Kräften in diesem Zusammenhang für äußerst passend hält: „It is there that I find the notion of orientation to preternatural and invisible beings and powers singularly opposite. For there is undoubtable transformative capacity in a well-performed ritual, implying an ingress of powers into the intitial situation; and ‘performing well’ implies the coinvolvement of the majority of its performers in a self-transcending flow of ritual events. The power may be drawn from the persons of the drama, but drawn from their human depths, not entirely from their cognitive, ‘indicative’ hold on cultural skills ... The experience of subjective and intersubjective flow in ritual performance, whatever its sociobiological or personalogical concomitants may be, often convinces performers that the ritual situation is indeed informed with powers both transcendental and immanent.“ (ebd.:80)

Und an dieser Stelle weist TURNER auch darauf hin, daß viele Definitionen von ‘Ritual’, seine eigenen früheren Versuche eingeschlossen, VanGENNEPs Einsicht übersehen haben, daß Rituale „transitions from one situation to another“ involvieren, eben als Übergänge von „one cosmic or social world to another“. In seinem Plädaoyer für eine Konzeption von „living ritual“ wendet sich TURNER (1982:82) gegen eine funktionalistische Auffassung („The ‘flat’ view of ritual must go“), für die er auf HORTON hinweist, in der Ritual als bloße Spiegelung oder Expression der gesellschaftlichen Struktur oder als Faktor für Gruppensolidarität erscheint. Ebenso scharf polemisiert TURNER gegen FREUD und meint, „(I)iving ritual may be better likened to artwork than neurosis“. Positiv dagegen schließt sich TURNER an GEERTZ’ Paradigma der beiden ‘Modelle’ an, in ihm sieht er die innovative und performative Qualität des Rituals angemessen erfaßt. Den weiten Horizont der Performanz des Rituals zeichnet TURNER im letzten Satz seines Buchs: „Where historical life itself fails to make cultural sense in terms that formerly held good, narrative and cultural drama may have the task of poiesis, that is, of remaking cultural sense, even

when they seem to be dismantling ancient edifices of meaning, that can no longer redress our modern ‘dramas of living’ – now ever more on a global and species-threatening scale.“

WIEDENMANNs (1991) Arbeit, *Ritual und Sinntransformation*, markiert einen wichtigen letzten Schritt in meiner Argumentation, weil er die expressive mit der performativen Qualität des Rituals verbindet: „Betrachtet man die pragmatische Performativität des Rituals im Zusammenhang mit der ... semantischen Expressivität, dann ergibt sich als eigentümlicher Doppelcharakter des Rituals, daß einerseits Taten wie Aussagen (expressiver Akt) fungieren, andererseits Aussagen aber auch wie Taten (performativer Aspekt). Beides ist offensichtlich vom Ritual mit je unterschiedlichen relativen Gewichtungen gleichermaßen zu leisten.“ (ebd.:228)

Dieser Doppelcharakter von Symbolisierung und Ritualisierung führt die wichtige Erkenntnis VIERKANDTs weiter, indem die Performanz eigens betont wird. In eine Definition von magischem Denken und Handeln werden beide Aspekte Aufnahme finden müssen. Hervorzuheben ist an dieser Perspektive auf die Ritualisierung ebenso, daß der repräsentative oder Aussagen-Charakter in den Blick kommt, der über die psychische Entlastungsfunktion, die bei VIERKANDT im Vordergrund gestanden hatte, hinaus die Qualität darstellenden oder symbolisierenden Handelns unterstreicht. WIEDENMANN spricht dementsprechend von „semantischer Expressivität“. Weiter ist darauf hinzuweisen, daß WIEDENMANNs Auffassung von Ritual berücksichtigt, daß hierbei Kommunikation stattfindet, und daß er dabei die Ebene genauer zu fassen versucht, auf der rituell kommuniziert wird. Der Begriff der kulturellen Kommunikation, der mit BUKOW auch als ‘Ortsangabe’ für magisches Denken und Handeln gelten kann, ist in WIEDENMANNs Ritualauffassung aufgenommen: „Rituale lassen sich als ein wesentlich intersubjektives Informationsverhalten charakterisieren, das in seinem semantischen Expressivitätsaspekt etwas über die ‘Zustände’ einer extrarituell vorfindlichen Welt ‘aussagt’, d.h. über eine Welt Auskunft gibt, die problemspezifisch als umweltliche(s) Bezugssystem(e) gefaßt werden kann. Beide Mechanismen sind Möglichkeitsbedingungen des Rituals qua Kommunikationsmedium. Man kann diesen Sachverhalt auch so ausdrücken, daß ‘im’ und ‘über’ den rituellen Prozeß Kultur kommuniziert.“ (ebd.:208)

Dabei kommt auch die innovative Möglichkeit dieser kulturellen Kommunikation in den Blick: ihr transformativer Charakter. Im Anschluß an GEERTZ und vor allem an TURNER weist WIEDENMANN auf den offenen, flexiblen, innovativen und dynamischen Charakter des Rituals hin. Im unmittelbaren Anschluß an die Perspektive TURNERs, daß in der Performanz des Rituals Potentiale unbeabsichtigter Neuschöpfung von Symbol- und Sinngehalten liegen, führt WIEDENMANN aus: „Diese generelle Performativität des rituellen Prozesses birgt ein innovatives, dynamisches Moment, dessen Wandlungsimpuls grundsätzlich in allen drei semiotischen Dimensionen Veränderungen hervorrufen kann: in der syntaktischen Binnenbeziehung der rituellen Zeichenordnung, in der pragmatischen Rückwirkung des rituellen auf das außerritueller Verhalten, schließlich auch – in semantischer Hinsicht – im rituelspezifischen ‘Problem-wahrnehmungshorizont’, d.h. in der rezeptiven Selektivität, mit der sich ein Ritual oder Rityaltyp auf die ‘Herausfilterung’ von bestimmten Problemrelevanzen eines besonderen Weltsegements spezialisiert.“ (ebd.:213)

In verdichteter Zusammenfassung gibt WIEDENMANN eine Definition von Ritual, die einen wichtigen Beitrag darin leistet, als sie vom expressiven Charakter ausgehend das Ri-

tual nach allen drei semiotischen Dimensionen, der semantischen, der syntaktischen sowie der pragmatischen, differenziert ausleuchten will: „Als Ritual wird ein expressives Verhalten definiert, das als ein körpersemiotisch generalisiertes Kommunikationsmedium transformative Transitionsprozesse zwischen interpenetrierenden Verhaltensbezugssystemen realisiert: semantisch als ein rezeptives Ereignis (Botschaft), das Problemlagen von Umweltsystemen aufgreift, pragmatisch als ein meist sozial synchronisiertes, Krisen reduzierendes, ekstatisch-repetitives und performatives Drama, syntaktisch schließlich als ein leibzentrierter Zeichenprozeß, der über die reflexive Rückkoppelung eines repetitiven Körpergebrauchs organisiert ist.“ (ebd.:207)

In dieser Definition WIEDENMANNs sehe ich einen wichtigen Beitrag auch zu einer Magieauffassung: Generell wäre magisches Denken und Handeln als eine genauer zu spezifizierende Untergruppe des so definierten Rituals zu fassen. An WIEDENMANN anzuschließen, heißt auch, die Punkte markieren, an denen ich kritisch und differenzierend über seine Auffassung hinausgehe.

(1) Kaum eigens erwähnt muß werden, daß magisches Denken und Handeln sich nicht auf die von WIEDENMANN ins Auge gefaßte Ritualisierung als „körpersemiotisch generalisiertes Kommunikationsmedium“ begrenzen kann; sowohl die Worte, die dabei gesprochen werden, von einführenden, über liturgische Worte zu den Zaubersprüchen, sowie die okkulten Erfahrungen, die vom Traum bis zur Telepathie reichen, und schließlich die Gedankensysteme, die die okkulte Wirklichkeit ausmachen, erfordern Formulierungen, die darüber hinausgehen. Dementsprechend sind über die „Verhaltensbezugssysteme“ hinaus auch „Denksysteme“ zu berücksichtigen.

(2) Eine Definition magischen Denkens und Handelns wird über die Ritualdefinition WIEDENMANNs auch insofern hinausgehen, als magisches Denken und Handeln einem Wirklichkeitsverständnis aufrucht, das als ‘Partizipation’ oder mit ZINGERLE als ‘sympathetischer Zusammenhang’ zu bezeichnen ist. Denn diese Wirklichkeitsauffassung ‘färbt’ die magische Ritualisierung und Symbolisierung in allen drei semiotischen Dimensionen: als weltbildhafte Darstellung (semantische Dimension) stellen partizipativ oder sympathetisch vorgestellte Zusammenhänge von Selbst-, Andere- und Weltbezug den Inhalt der Symbolisierung dar. Ebenso ist die Syntax der magischen Symbolhandlung durch partizipativ oder sympathetisch gemeinte Expressions- und Performanzformen ‘eingefärbt’, die – auf den Spezialfall der Zaubersprüche der Zande bezogen ist, aber dennoch beispielhaft – beispielsweise in der ‘analogischen’ Struktur der Zaubersprüche deutlich wird. Die pragmatische Dimension schließlich ist partizipativ oder sympathetisch ‘eingefärbt’, insofern als Performanz der magischen Symbolisierung und Ritualisierung solche Selbst-, Andere- und Welt-Beziehungen konstituiert oder (kreativ oder destruktiv) in Anspruch genommen werden, die einer partizipativen ‘Welt’ angehören.

(3) Entscheidend ist schließlich die notwendige Erweiterung der Konzeptualisierung von Performanz, die WIEDENMANN als „meist sozial synchronisiert ..., Krisen reduzierend ..., ekstatisch-repetitiv ...“ definiert und für die ich mit TURNER die innovative Seite unterstreichen möchte (von der auch WIEDENMANN spricht, nur nicht in seine Definition aufgenommen hat).

2.3.5 Was ist ‘magisches Denken und Handeln’? (Erste Formulierung)

Als Resultat der soweit dargestellten und geführten Diskussion um das Magieverständnis fasse ich meine Überlegungen in einer ersten Formulierung zusammen, die in den folgenden Kapiteln fortgeschrieben und differenziert wird. Die knappe Form lautet: Magisches Denken und Handeln ist expressives Verhalten, das in einem partizipativen oder sympathetischen Wirklichkeitsverständnis (in fremdem Denken) verwurzelt ist und sich in Formen von Symbolisierung und Ritualisierung als Verdichtung kultureller Kommunikation entfaltet.

Nach zwei Seiten hin sollte diese knappe Form erläutert und erweitert werden. (a) Besonders im Anschluß an die Überlegungen WIEDENMANNs kann magisches Denken und Handeln nach den semiotischen Dimensionen weiter differenziert werden. (b) Außerdem soll jeweils deutlich werden, daß sich magisch Handelnde oder Denkende in einer dreifachen Beziehung, zur (Ding-)Welt, zur sozialen Welt und zu sich selbst, befinden und ihr magisches Denken und Handeln sich auf eine dieser Beziehungen oder Perspektiven fokussieren kann, ohne daß die anderen Beziehungs-Perspektiven prinzipiell ausgeschlossen wären:

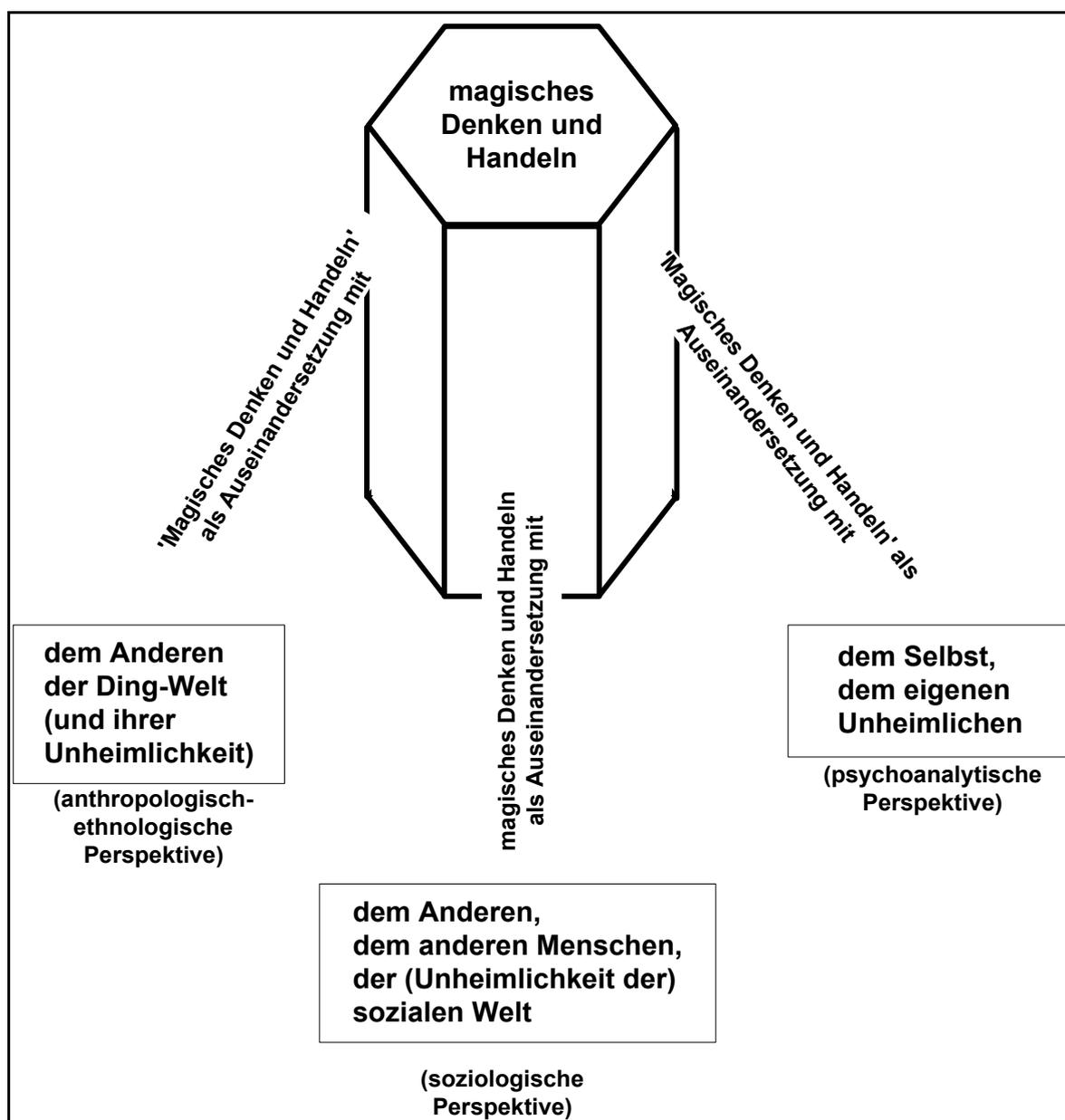


Abb. 9. Mehrperspektivischer Zugang zu magischem Denken und Handeln

Die Komplexität magischen Denkens und Handelns erfordert einen mehrperspektivischen Zugang, verschiedene Perspektiven zusammenschauen, deren Spannweite von Weltbildern über die interpersonalen Beziehungen zu den unbewußten Schichten unseres Selbst reicht. Darum soll der hier vorgeschlagene Verstehenszugang die drei Perspektiven einschließen, in denen magisch Denkende und Handelnde nach partizipativen und sympathischen Beziehungen fragen: die Selbst-Welt-Perspektive, die Selbst-Andere-Perspektive und die Selbst-Selbst-Perspektive. In allen drei Perspektiven symbolisiert, ritualisiert und bearbeitet magisches Denken und Handeln die Ungereimtheiten des Alltags. Damit komme ich zu folgender erweiterter Form:

Magisches Denken und Handeln ist:

expressives Verhalten, das

in einem partizipativen oder sympathetischen Wirklichkeitsverständnis verwurzelt ist, d.h. es ruht einem 'fremden Denken' auf, das partizipative und sympathetische Beziehungen

- (a) in der (Ding-)Welt;
- (b) in der sozialen Welt und
- (c) in der Selbst-Selbst-Beziehung annimmt,

und sich in Formen von Symbolisierung und Ritualisierung entfaltet, die sich in ihrer syntaktischen Form als Verdichtung kultureller Kommunikation darstellen,

sich in ihrer semantischen Dimension als Symbolisierung von 'Ungereimtheit', von Grenzerfahrungen, von Erfahrungen des Unheimlichen, der Unübersichtlichkeit, der Katastrophe, des Chaos

- (a) der Ding-Welt (und ihrer Unheimlichkeit),
- (b) der sozialen Welt (und ihrer Unheimlichkeit) sowie
- (c) des Selbst (des Unheimlichen als des heimlich Eigenen) darstellen, und die

sich in ihrer pragmatischen Dimension als performatives Handeln darstellen und somit als Reaktion auf die Schrecken der Grenzerfahrungen, der Erfahrungen des Fremden, des Chaos und des Unheimlichen sowie als Versuch, die 'Ungereimtheiten'

- (a) der (Ding-)Welt,
- (b) der sozialen Welt und
- (c) des eigenen psychischen Selbst

kulturell-kommunikativ – synchronisierend oder innovativ – zu bearbeiten.

Daß auch damit nicht mein letztes und abschließendes Wort über das Magieverständnis gesprochen ist, daran erinnert der Hinweis auf meine Aussagen in der Zwischenbemerkung. Es sind noch einige Fragen offen: vor allem die Frage nach der Ambivalenz magischen Denkens und Handelns, d.h. ihrer Wirkung in der Spannung zwischen Destruktivität und Kreativität; desweiteren enthält diese Formulierung soweit noch keine Kriterien der Beurteilung magischen Denkens und Handelns. Dies kann jedoch erst im Rahmen der ausführlichen Thematisierung des Symbolbegriffs erarbeitet werden. So stellt diese Formulierung magischen Denkens und Handelns eine erste und ergänzungsfähige Version dar, an der im folgenden Kapitel weiterzuarbeiten ist.

Kapitel 3

Magie, Religion und Symbol Eine Interpretation von TILLICHs Auffassung über Magie und Religion

Ein Verstehenszugang zum 'Jugendokkultismus', dies ist meine These, baut auf ein solideres Fundament, wenn dieser als Magie, als magisches Denken und Handeln interpretiert wird. Magie ist eine theoretisch ergiebigere Kategorie, weil sich darin ritual- und symboltheoretisch erschließt, was in der Okkultfaszination Jugendlicher geschieht. Doch gerade die zentralen Begriffe zur Formulierung der soweit erarbeiteten Magieauffassung, 'Expression', 'Partizipation', 'sympathetische Beziehung', 'kulturelle Kommunikation' und nicht zuletzt 'Symbolisierung', fordern die Religionsphilosophie und die Theologie zur Stellungnahme heraus. Dabei ist es vor allem darum angezeigt, dem Werk TILLICHs Aufmerksamkeit zu schenken, weil in seinem Denken der Symbolbegriff eine zentrale Rolle spielt, dieser Symbolbegriff für sozialwissenschaftliche und semiotische Rekonstruktion offen ist und nicht zuletzt, weil bei TILLICH 'Magie' in einer Weise thematisiert wird, wie sie bislang in der Forschung übersehen worden ist.⁸² Anhand von TILLICHs Magiebegriff können religionsphilosophische und theologische Kriterien aufgestellt werden, die schließlich auf magisches Denken und Handeln von Jugendlichen angewendet werden können.⁸³

Die Frage, wie TILLICH die Magie beurteilt, kann nicht kurz und knapp mit 'positiv' oder 'negativ' beantwortet werden. Magie ist zweideutig. Die positive Bedeutung, die TILLICH der Magie gibt, steht unter dem Begriff der 'psychischen Partizipation': Magie ist Teil der 'Wirklichkeit' der Beziehung zu anderen Menschen, zur Welt und zu Gott (Teil 3.1). Die negative Bedeutung und die Zweideutigkeit der Magie werden vor allem im Gegenüber zur Religion deutlich. Die Unterscheidung der Geister wird angesichts der dämonischen Entstellungen notwendig, die in der Blickverengung auf das Konkrete und der Gefahr des manipulativen Mißbrauchs liegen (Teil 3.2.). Hier hat das 'protestantische Prinzip', das jeder Profanisierung und dämonischen Entstellung widerspricht, seinen Platz.

Die Theologie TILLICHs stellt einen besonderen Beitrag zum Verstehen des Magischen dar, zugleich aber eine Herausforderung, weil in der Wirklichkeits- und Naturauffassung, die er 'neuen Realismus' nennt, ein Weg zu einer Auffassung der Wirklichkeit des Magischen ge-

⁸² Zur Auffassung von 'Magie' bei TILLICH und der Bedeutung, die dieses Thema in seinem Denken spielt, gibt es kaum eine Bemerkung in der TILLICH-Forschung. Insofern beansprucht meine Studie Originalität. Zum Verhältnis von 'Symbol' und 'Sakrament' hingegen wurde und wird lebhaft diskutiert. Die wichtigsten Beiträge dazu habe ich im dritten Abschnitt dieses Kapitels aufgeführt.

⁸³ Die Frage nach dem Magiebegriff steht also im Vordergrund und ist Grundlage, um Kriterien für die Auffassung zum 'Jugendokkultismus' herauszuarbeiten. TILLICHs explizite Thematisierungen des 'Okkultismus', 'Spiritismus' und 'Astrologie' verdienen Interesse und werden Berücksichtigung finden (besonders im Teil 3.4). Doch die Untersuchung kann nicht davon ihren Ausgang nehmen; denn sie lassen sich nicht zu einem System zusammenfügen und finden sich hauptsächlich in TILLICHs frühen Schriften. Nur im Kontext seiner gesamten Theologie und Religionsphilosophie sind sie recht zu verstehen.

sucht und vorgeschlagen wird. Aufgrund des engen Zusammenhangs von Sakramentalität, in deren Kontext TILLICH seine Wirklichkeitsauffassung des 'neuen Realismus' entwickelt, mit dem Symbolbegriff stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen dem Symbol und dem Magischen. Aus seinem Verständnis von partizipativer und symbolischer Wirklichkeit und partizipativem und symbolischem Handeln wird ein für magisches Denken und Handeln angemessenes Wirklichkeitsverständnis zu erarbeiten sein. Dies schließt eine Rekonstruktion des Symbolbegriffs ein (Teil 3.3).

Es kann schließlich gezeigt werden, daß TILLICHs religionsphilosophische und theologische Kriterien zur 'Magie' im Zusammenhang mit einer rekonstruierten Symbolauffassung einen entscheidenden Beitrag zu einer theologischen Perspektive auf das magische Denken und Handeln von Jugendlichen darstellen (Teil 3.4).

3.1 Der Begriff der Magie im Werk TILLICHs: 'Partizipation'

3.1.1 Magie als alltägliche partizipative Beziehung

TILLICH beschreibt die Gegenwart der Magie in der alltäglichen, zwischenmenschlichen Erfahrung an einigen Stellen sehr anschaulich, ohne daß zunächst die Frage nach den Erklärungsmöglichkeiten im Zentrum des Interesses steht. In der Beziehung zwischen Menschen, behauptet TILLICH, gibt es ein 'magisches Element', das in modernen Zeiten erstaunen mag, das nichtsdestoweniger als Realität aufzufassen sei. Dabei läßt er zugleich durchblicken, von welch breitem und umfassendem Begriff von Magie er ausgeht und wie alltäglich in seiner Auffassung die magischen Beziehungen sind. Im dritten Band der *Systematischen Theologie*, in dem es um die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Geist geht, schreibt er:

„Although magic as a technical method has been replaced since the late Renaissance by technical sciences, the magical element in the relation between human beings is still a reality – however scientifically it might be explained. It is an element in most human encounters, including such encounters as those of the listeners to a sermon or a political speech with the speaker, of the counseled with the counselor, of the spectator with the actor, of the friend with the friend, of the beloved with the lover.“ (TILLICH 1963a:122)

Eine fast wortgleiche Auflistung von Alltagssituationen, in denen die magische Beziehung aufgezeigt werden kann, präsentiert TILLICH im Zusammenhang mit dem Thema Heilung und Glaubensheilung. Auch hier nennt er Propaganda, Unterricht, Predigt, Beratung, Liebe, Freundschaft, aber auch ärztliche Behandlung als alltägliche, zwischenmenschliche Beziehungen, in denen ein magisches Element vorkommt (ebd.:279). Hier erfahren wir zugleich etwas über die Art und Weise dieser magischen Beziehung, die TILLICH auf diese Formel verdichtet: Weder durch mentale Kommunikation, noch durch physische Verursachung hervorgebracht, zeitigt sie dennoch mentale oder physische Wirkungen: „(M)agic must be defined as the impact of one being upon another which does not work through mental communication or physical causation but which nevertheless has physical or mental effects.“ (ebd.:279)

Einen entsprechenden Gedankengang entwickelt TILLICH in seinem Aufsatz „The Relation of Religion and Health: Historical Considerations and Theoretical Questions“ (1946) zum Thema ‘Heilung’. Darin stellt er die zwischenmenschliche magische Beziehung in den größeren Horizont der Beziehung „aller Teile des Universums“ zueinander und faßt dies in den Begriff der „sympathetischen Interdependenz“. In diesem Aufsatz, der auch wegen der Betonung des grundlegenden Unterschiedes zwischen Religion und Magie seine Bedeutung hat, auf die ich weiter unten noch eingehen werde, entfaltet TILLICH diesen Begriff von ‘Magie’: „The essence of this theory of magic can be described as the belief in a sympathetic interdependence of all parts of the universe.“ (1946:220)

Ausdrücklich weist TILLICH hier auf die Wurzeln dieser Anschauung in der stoischen Sichtweise einer „kosmischen Symptomologie“ („everything is a symptom of the state of everything else“) hin. Er sieht jedoch die magische Beziehung keineswegs auf die Beziehung zwischen Menschen, zwischen Menschen und Dingen oder zwischen den Teilen des Universums zueinander begrenzt, sondern kommt auch beim zentralen Thema der Theologie, der Beziehung des Menschen zu Gott, auf Magie zu sprechen. Magie und Religion, oder genauer: Magie in der Religion ist für ihn kein Tabuthema. TILLICH geht sogar so weit, daß er von einer magischen Beziehung zwischen Gott (oder Göttern) und dem Menschen spricht: „Insofar as the gods are beings, magic relations in both directions are possible – from man to the gods and from the gods to man – and they are the basis for human participation in divine power.“(1951:213)

Magische Partizipation macht freilich keineswegs das Wesen der Gottesbeziehung aus, sondern gehört zum menschlichen Streben, an der göttlichen Macht mißbräuchlich zu partizipieren und diese für die eigenen menschlichen Zwecke nutzbar zu machen. Dennoch – und dies ist in unserem Zusammenhang zunächst wichtig – gibt es für TILLICH eine magische Beziehung zwischen Gott oder Göttern und dem Menschen, eben „insofar as the gods are beings“.

Ohne aus den wenigen Hinweisen TILLICHs zu ‘Magie’ eine Magietheorie TILLICHs ableiten zu wollen, kann seine Auffassung vorläufig so zusammengefaßt werden: In der Beziehung endlicher Wesen zueinander – dazu gehören göttliche ‘Wesen’, die Natur, der Mensch – gibt es ein magisches Element, eine Einwirkung mit physischen, psychischen und geistigen Folgen, die weder auf physische Mittel und Verursachung, noch auf mentale Kommunikation zurückzuführen ist. Und das versteht TILLICH unter ‘sympathetischer Interdependenz’.

3.1.2 Definitions- und Erklärungsansatz: ‘psychische Partizipation’

Läßt sich für das als sympathetische Interdependenz somit auf den Begriff gebrachte magische Element in der Beziehung der Teile des Universums, insbesondere der Menschen untereinander, eine Erklärung beibringen? Im ersten Band der *Systematischen Theologie*, unmittelbar vor der eben zitierten Aussage über die magische Beziehung zwischen Gott oder Göttern und Mensch, findet sich eine knapp und präzise formulierte Definition TILLICHs von ‘Magie’, die zunächst an Bekanntes anknüpft: „Magic ... is a theory and practice concerning the relation of finite powers to each other; it assumes that there are direct, physically unmediated sympathies and influences between beings on the ‘psychic’ level, that is, on the level which comprises the vital, the subconscious, and the emotional.“ (ebd.:213)

Die hier von TILLICH ins Spiel gebrachte „Annahme“, Magie habe es mit Einflüssen und Sympathien „auf der psychischen Ebene“ zu tun, wobei das ‘Psychische’ als Ebene verstanden werden soll, die das Vitale, das „Unterbewußte“⁸⁴ und das Emotionale umfaßt, weist die Richtung auf einen Erklärungsansatz, der die Definition von Magie weiterbringt. Daß diese Erklärung über ihren Kontext, der Gottesbeziehung des Menschen, hinaus ihre Bedeutung hat, zeigt der parallele Gedankengang in dem Aufsatz „The Relation of Religion and Health“: „Sympathein (i.e. pathein, receiving influences, and sym, in direct contact and not through physical mediation) means a psychic participation in the other being, in knowing and acting. ‘Psychic’ is here used, as it always should be, (1) not in the sense of occultistic, and (2) not in the sense of consciousness, but (3) as designating the sphere between the biological and the mental, as representing a middle sphere in which both these participate.“ (1946:220)

Mit diesem Zitat haben wir wahrscheinlich die genaueste Definition von ‘Magie’ vorliegen, die TILLICH gegeben hat. Die Verkettung der hier verwendeten Begriffe: ‘Magie’, ‘sympathetische Interdependenz’ und ‘psychische Partizipation’ gibt weitgehenden Aufschluß über seine Auffassung von Magie.

TILLICH will magische Heilung von „okkultistischer“ Heilung unterschieden wissen.⁸⁵ Magie faßt nicht nur ein breiteres Spektrum von Beziehungen zwischen Menschen und Dingen, sondern die Art und Weise der Beziehungen wird überhaupt anders gefaßt. Die „okkultistische“ Erklärung versteht er als Blickverengung auf die „biologische“ Sphäre von Krankheit und Heilung, auf Vorgänge, die mit Hilfe ‘psychisch-biologischer’ (Kausalitäts-) Beziehungen erklärbar sind. ‘Okkultistisch’ bedeutet ‘magisch’ im zwanghaft-zwingenden Sinn. Andererseits will TILLICH behaupten, daß magische Heilung auch nicht als ausschließlich mentaler, im Bewußtsein geschehender Vorgang verstanden werden kann und darf. Demgegenüber geht magische Heilung von dem Phänomen der ‘sympathetischen Interdependenz’ aus.

TILLICH weist hier ausdrücklich darauf hin, daß mit „sympathein“ eine in – wie immer erklärbar – „direktem“ Kontakt, jedoch nicht durch physikalische Vermittlung oder Beziehung zustandegekommene Beeinflussung gemeint sei. Die ‘sympathetische Interdependenz’ findet auf einer „mittleren Sphäre“ zwischen der biologischen und der mentalen Sphäre statt, die als ‘psychische’ Sphäre weiter präzisiert werden kann. „Psychisch“, so TILLICHs Verständnis, meint also eine Ebene, die weder mit dem Biologischen noch mit dem Mentalen identisch ist und darum mit diesen Begriffen nicht hinreichend beschrieben werden kann. Das ‘Psychische’ liegt ‘dazwischen’, ‘tiefer’, ‘dahinter’ und umgreift oder beeinflusst die beiden anderen Ebenen. ‘Psychische Partizipation’ bedeutet, daß auch das Unbewußte und das Emotionale vom Psychischen umfaßt und (von der magischen Beziehung) beeinflusst sind. Die Interpretation als ‘psychische Partizipation’ ist wohl die weitreichendste Auskunft, die TILLICH über das Phänomen der ‘Magie’, der ‘sympathetischen Interdependenz’ geben kann.

TILLICHs Auffassung kann thesenhaft auf folgenden Nenner gebracht werden: Magie ist ‘psychische Partizipation’; Magie als ‘sympathetische Interdependenz’ ist eine Beziehung in

⁸⁴ In der deutschen Übersetzung steht an dieser Stelle „subconscious“ und dies ist mit „Unterbewußtem“ wiedergegeben, obwohl TILLICH sonst, auch im Zusammenhang mit dem Thema Magie, in der Regel die Bezeichnung „Unbewußtes“ verwendet (vgl. z.B. 1963a 1966:320).

⁸⁵ Zur Bedeutung dieser Unterscheidung zwischen „magisch“ und „okkultistisch“ siehe auch Teil 3.4.

der psychischen Sphäre, die 'zwischen', 'hinter', 'unter' den Sphären des Biologisch-Physikalischen und des Mentalen liegt, jedoch physische und mentale Folgen hat.

Magie als magische Beziehung endlicher Wesen untereinander ist nach TILLICH somit eine alltägliche Realität. Ein Mensch kann bei einem anderen Menschen sowohl Einfluß auf das wahrnehmende und Entscheidung treffende Personenzentrum nehmen, als auch „auf das ganze Sein des Menschen einschließlich seines Unbewußten“⁸⁶. Diese magische Beeinflussung eines anderen Menschen kann als gute Einrichtung der Natur, als Ausdruck der viel-dimensionalen Einheit des Lebens gewürdigt werden – allerdings unter der Voraussetzung, daß die magische Beziehung bestimmt ist vom zentrierten Selbst des Menschen⁸⁷ und nicht durch Manipulation dämonisch entstellt wird.

3.1.3 Die Frage nach der Wirklichkeit der 'psychischen Partizipation' und das Problem, diese in Begriffe zu fassen

Auf die Frage nach TILLICHs Beitrag zu einem angemessenen Verstehenszugang zur Magie und zur Notwendigkeit, in diesem Zusammenhang über ein angemessenes Wirklichkeits- und Naturverständnis in Auseinandersetzung mit dem Natur- und Kausalitätsbegriff der modernen Naturwissenschaften nachzudenken, wird weiter unten zurückzukommen sein. Doch sind bereits im Rahmen der Entfaltung des Begriffs der 'psychischen Partizipation' einige Hinweise angebracht, um die Tragweite von TILLICHs Definition zu ermessen.

Zunächst ist TILLICHs Intention auffallend, der Magie oder 'psychischen Partizipation' eine eigene 'Realität' zuzuschreiben. Dabei ist im Begriff des 'Realen', der 'Realität' die Assoziation des mittelalterlichen Gebrauchs des Wortes 'Realismus' durchaus beabsichtigt (vgl. TILLICH 1930b). Denn es geht um die Beschreibung einer 'Partizipation', für die uns unter dem Druck der positivistisch-empiristischen Erblast die Begriffe weitgehend abhanden gekommen sind. Wie freimütig TILLICH darum mit den für die moderne wissenschaftliche Medizin und Physik grundlegenden und selbstverständlichen Kategorien umgeht, zeigt die fast beiläufig formulierte Infragestellung der Kategorien 'Kausalität', 'Substanz', 'Ich' und 'Identität' oder 'Exklusivität', die die Abgegrenztheit der 'Dinge' und der 'Personen', die Grenzen zwischen den 'Dingen' und den 'Personen', fließend erscheinen läßt: „The idea of psychic participation of beings in each other by sympathetic contact excludes the application, not only of the notions of causality, substance, and ego in their ordinary sense, but also of the category of identity. For the concept of sympathetic contact breaks through the categorial idea of the exclusiveness of things and persons.“ (1946:220f)

TILLICH grenzt sich von dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsdenken ab und nennt die magische Beeinflussung „unmittelbar“. Er unterscheidet die magische Beziehung von 'mentaler Kommunikation' auf der Ebene des Bewußtseins und verortet die magische Beziehung im

⁸⁶ (TILLICH 1963a 1966:320). Hier wird in der (über den englischen Text hinausgehenden) deutschen Übersetzung die Bedeutung klarer; im englischen Text fehlt der Hinweis auf das Unbewußte. Vermutlich hat TILLICH hier selbst übersetzt; dies ist zu vermuten, weil, so das Verlagsvorwort zu diesem Band, TILLICH an der Übersetzung „selbst starken Anteil“ hatte und, „soweit Abweichungen vom englischen Original vorliegen, ... es sich um Neuformulierungen des Autors selbst“ handelt. (TILLICH 1963a 1966:8).

⁸⁷ Zu diesem für TILLICH bedeutsamen Kriterium für die Beurteilung der Magie komme ich weiter unten.

‘Psychischen’, das ja, wie er behauptet, die anderen Bereiche: das Physisch-Biologische, das Mentale, und ebenso das Unbewußte und Emotionale, umfassen und beeinflussen soll. Auch wenn TILLICH in seiner Beschreibung der magischen Partizipation den Begriff des ‘Psychischen’ ins Spiel bringt und dabei durchaus psychoanalytische Anschauungen aufzunehmen beabsichtigt, verwendet er den Begriff des ‘Psychischen’ in einer Bedeutung, die sowohl die umgangssprachliche, als auch die naturwissenschaftliche Wortbedeutung überschreitet. Wir müssen, so TILLICH, um diesen Begriff des ‘Psychischen’ richtig zu verstehen, in der Geschichte der Philosophie weit zurückgehen, in eine Zeit, ehe „the Augustinian-Franciscan-Cartesian separation of soul and body has led to an identification of soul and mind“ (ebd.:220). Er ist in einer Anschauung vom „life-spirit“, auf den auch die Begriffe „Pneumata, Geister, Ghosts“ hinweisen, verwurzelt (ebd.:221). Mit seinem Begriff des ‘Psychischen’ will er somit an eine Ontologie und Anthropologie anknüpfen, die in vor-moderner, stoischer, neo-platonischer und hebräischer Tradition ihre Wurzeln hat.

Die hier offenkundige Unschärfe hat ihren Grund in einer Unzulänglichkeit gegenwärtiger wissenschaftlicher Begrifflichkeit, Magie zu beschreiben; denn die Ausgrenzung der Magie und das Irrelevanz-Urteil über sie ist diesen Begriffen inhärent.⁸⁸ Das damit gestellte Problem kann kaum befriedigend gelöst werden, da unsere Begriffe, mit denen wir magische Beziehungen zu fassen suchen, von Kategorien der Kausalität und Substanz geprägt sind, die moderne Naturwissenschaft erst möglich gemacht haben. Und mit diesen Begriffen (andere haben wir nicht) Magie zu beschreiben, heißt mit positivistisch gefärbten Begriffen über positivistische Verengungen hinauszudenken.

In TILLICHs Begriff der ‘psychischen Partizipation’ ist jedoch zugleich eine neue Perspektive auf das ‘Magische’ angelegt: Es ist eine weitreichende Weichenstellung, daß er mit dem Begriff des ‘Psychischen’ das Magische an einem neuen Ort sucht, nämlich im Unbewußten. Damit ist eine tiefenpsychologische Perspektive ins Spiel gebracht, deren entscheidende Rolle für die Theologie TILLICH immer wieder betont.⁸⁹ Gerade den reformatorischen Protest gegen einen ‘magischen’ Gebrauch der Sakramente erläutert er unter selbstverständlicher Inanspruchnahme der Rede vom ‘Unbewußten’: „(I)t is important to draw the boundary line between the impact of a sacrament on the conscious through the unconscious self and magical techniques which influence the unconscious without the consent of the will.“ (1963a:122) Weiter begründet TILLICH sein Plädoyer dafür, die symbolische Rede von der ‘Inspiration’ und der ‘Eingießung’ des Geistes nicht aufzugeben, mit „contemporary psychology’s rediscovery of the significance of the unconscious and the consequent re-evaluation of symbols and sacraments“ (ebd.:116). Diese ‘Ortsangabe’ für das Magische, so kann mit ZILLESSEN (1994) festgestellt werden, ist es wert, weitergedacht zu werden.⁹⁰

⁸⁸ Vgl. die entsprechende Problemwahrnehmung bei EVANS-PRITCHARD und noch radikaler bei WINCH, aber auch bei vielen anderen Magietheoretikern, die ich in Kapitel 2 dargestellt habe.

⁸⁹ „(T)heology had to learn from psychoanalytic method the meaning of grace, the meaning of forgiveness“ und „(t)he interpretation of man’s predicament“ (TILLICH 1955c:9f). Nicht zuletzt der Tiefenpsychologie verdanke die Theologie „a new understanding of the demonic-tragic structures of individual and social life“ (1951:49; vgl.63). Vgl. auch TILLICHs Aufsatz zum „Einfluß der Psychotherapie auf die Seelsorge“ (TILLICH 1960).

⁹⁰ Dies gilt, auch wenn darauf hinzuweisen ist, daß ZILLESSENs Frage die nach der sakramentalen ‘Verkörperung’ ist und er sich dem Thema ‘Magie’ über den Sakramentsbegriff nähert. ZILLESSENs an TILLICH anknüpfende Re-Interpretation präsentiert den Vorschlag, mit Berufung auf LACAN, also im Weiterdenken der psychoanalytischen Perspektive, die bei TILLICH problematische ‘Ontologisierung’ der Auffassung von ‘Verkörperung’ zu überholen.

3.1.4 Wo kommt Magie im Werk TILLICHs vor?

In welchem theologischen Zusammenhang sieht TILLICH den angemessenen Ort, um Magie zu thematisieren? Hat Magie einen systematischen theologischen Ort oder wird sie nur assoziativ und am Rande thematisiert? Für das Verstehen eines kreativen und systematischen Denkers wie TILLICH ist es nicht uninteressant, zu notieren, an welchen Stellen seines Gedankengangs er welche Gedanken assoziiert. Zwar müssen Assoziationen und Querverweise noch nicht zu einem systematischen Gedankengang führen; gerade angesichts der Entwicklung eines Werkes über mehrere Jahrzehnte sind Vorbehalte angesagt. Doch kann man an eine Systematische Theologie etwas höhere Ansprüche hinsichtlich der Form stellen, und darum hat der Ort der Thematisierung eine gewisse Bedeutung. Darum sind hier in einer kurzen Übersicht die Schwerpunkte der Thematisierung von Magie in TILLICHs theologischer Systematik zusammengestellt:

(a) Ein Schwerpunkt ist der Themenkreis Offenbarung und Wunder: In seiner frühen Marburger Dogmatik (1925b) hat TILLICH der okkulten Schicht der Dinge, die uns in „paraphysischen Erscheinungen“ begegnet, zugeschrieben, sie könne sein und sei „sehr oft das Vehikel der Offenbarungerschütterung“ (ebd.:45). Doch will TILLICH sie scharf von der eigentlichen Offenbarung unterschieden wissen. Außerdem verbindet er diesen Gedanken sogleich mit dem Hinweis auf die Möglichkeit des profanisierenden „magischen Mißbrauchs“ und hat ihn m.W. in dieser doch relativ positiven Einstellung zum Okkultismus so später nicht wiederholt. In Band I der *Systematischen Theologie* von 1951 entwickelt TILLICH einen Gedankengang zum Thema Wunder, der damit in Beziehung gebracht werden kann, wobei er jedoch die Kehrseite der Medaille herausstreicht und den Unterschied betont. In scharfer Abgrenzung gegen das Zaubhafte, gegen die Identifizierung des Wunders mit dem Außergewöhnlichen und Übersinnlichen und „in the fight against the supranaturalistic distortions of genuine revelation“ (1951:117) sieht TILLICH es angezeigt, eine Warnung vor dem supranaturalistisch-okkultistischen Mißverständnis auszusprechen, denn „it confuses God with demonic structures in the mind and in reality“ (ebd.:116). Mit der Offenbarung und dem Wunder thematisiert TILLICH also Okkultismus und Magie – allerdings in zunehmend abwehrender Absicht.

(b) In umfassenderer Bedeutung und mit dem – positiv verstandenen – Begriff des Magischen verbunden stellt TILLICH in der Gotteslehre der *Systematischen Theologie* Überlegungen zur Möglichkeit der Beziehung des Menschen zu Gott (oder zu den Göttern) an. Mit Blick auf die Konkretheit, der vordergründigen Seite Gottes und der Götter, kommt TILLICH zu der überraschenden Aussage: „Insofar as the gods are beings, magic relations in both directions are possible – from man to the gods and from the gods to man“ (ebd.:213). Hier ist im Rahmen eines zentralen Themas der Theologie der Magie eine überraschende Rolle zugeschrieben.

(c) Die Frage der (Glaubens-) Heilung steht in besonderer Nähe zum Thema der Magie; TILLICH trägt dem Rechnung, wenn er folgende drei Arten der Heilung unterscheiden möchte, die in der konkreten Form der Heilung ineinanderfließen: „religious or spiritual healing, magic or psychic healing, and bodily or natural healing“ (1946:216). Angesichts der besonders in den Vereinigten Staaten verbreiteten Glaubensheiler sieht sich TILLICH veranlaßt, einer Konfusion zu wehren und bezeichnet die sog. ‚Glaubensheilungen‘ als „magisch“, um sie von genui-

nem „healing through faith“ zu unterscheiden (1963a:279). Besonders beim Thema Heilung drückt TILLICH sein Verständnis von Magie als Partizipation aus.

(d) Das Gebet und seine Unterscheidung von der magischen Beschwörung ist für TILLICH wiederholt Anlaß, Magie zu thematisieren: „He (God) might or he might not use his power to fulfill the content of the prayer. In any case, he remains free, and attempts to force him to act in a particular way are considered magic. Seen in this context, every prayer of supplication illustrates the tension between the concrete element and the ultimate element in the idea of God.“ (1951:213) Hier ist im Blick auf die Frage des menschlichen Wirkens etwas Entscheidendes gesagt: es steht immer in der Gefahr, im Versuch der magischen Manipulation entstellt zu werden.

(e) Dies ist *last but not least*, weil am deutlichsten, zum Verständnis der Sakramente und zum sakramentalen Denken hervorzuheben; denn: „(I)t is not only the emphasis on the conscious side of the psychological self that is responsible for the disappearance of sacramental thinking; magical distortion of the sacramental experience, even in Christianity is also responsible. The Reformation was a concentrated attack on Roman Catholic sacramentalism. The argument was that the doctrine of ‘opus operatum’ in the Roman church distorted the sacraments into non-personal acts of magical technique.“ (1963a:121)

Im Zusammenhang mit den Sakramenten thematisiert TILLICH die Magie häufiger und eher im Sinne einer Abwehr von magischer Entstellung. Denn so sehr ihm die Stärkung und Wiedergewinnung des sakramentalen Denkens auch und gerade im Protestantismus am Herzen lag und obwohl seine Auffassung von Sakramentalität Charakteristika der magischen Beziehung aufnimmt, angesichts der Versuchung des manipulativen Mißbrauchs steht die Warnung vor magischer Entstellung im Vordergrund. Dennoch mußte und muß die Theologie die Frage nach der Wirklichkeit und Wirksamkeit der religiösen Handlungen aus ihrem ureigensten Interesse zu beantworten suchen; denn diese Frage wird zur Existenz- und Überlebensfrage für die Theologie und die Kirche. Besonders hinsichtlich des Sakramentsverständnisses stellt sich diese Frage sehr prägnant und unausweichlich, weil mit dem Verschwinden des sakramentalen Elements der Kultus und die Existenz der sichtbaren Kirche auf dem Spiel steht, wie TILLICH in seinem Aufsatz, „Natur und Sakrament“ (vgl. 1930b:105) behauptet.

In dieser Auflistung der wichtigsten Orte, an denen TILLICH ‘Magie’ thematisiert, wird deutlich, daß dies nicht den Rang einer Magietheorie beanspruchen kann. Doch sind mit den Themenkreisen der Offenbarung/Wunder sowie der *Spiritual Presence* in Sakrament und Heilung ‘Ortsangaben’ gemacht, die zeigen, daß für TILLICH die Magie als Thema zur Theologie gehört. Zugleich deutet sich in dieser Zusammenstellung auch an, daß TILLICHs Auffassung von ‘Magie’ keineswegs einheitlich ist. Diese Mehrdeutigkeit kann jedoch systematischer ergründet werden.

3.2 Die Zweideutigkeit der Magie – Anhaltspunkte zur Beurteilung der Magie im Werk TILLICHs

3.2.1 Die Mehrdeutigkeit von 'Magie' bei TILLICH

Im ersten Teil dieses Kapitels wurde vorrangig die positive (z.B. die heilende) Bedeutung herausgearbeitet, die TILLICH der magischen Beziehung beimißt, wenn auch immer wieder die Zweideutigkeit und damit die Möglichkeit und Gefahr der Entstellung sichtbar geworden ist. Magie unter dem Gesichtspunkt der Partizipation zu betrachten, heißt, das positive Gesicht der Magie zu unterstreichen. TILLICH verwendet das Wort 'Magie' jedoch durchaus uneinheitlich; zumindest drei Bedeutungen sind zu unterscheiden: (a) magisch-manipulativer Mißbrauch, der auch in der Religion vorkommt, z.B. im Gebet, das erzwingen will, (b) magisches Mißverständnis im Sinne dinghaft-konkreter Vorstellungen, z.B. des Abendmahls oder der Beziehung zu Gott und (c) ein Element der alltäglichen, zwischenmenschlichen Beziehung, die vom Lehrer-Schüler- oder Arzt-Patient-Verhältnis zur magischen Dimension der Heilung reicht. Hinter dieser Uneinheitlichkeit steht TILLICHs Auffassung einer Zweideutigkeit: „Magic can be creative and destructive“. Die Zweideutigkeit der Magie liegt, wie hier aufgezeigt werden soll, in der Zweideutigkeit des Lebens in seinen verschiedenen Funktionen begründet. TILLICHs Auffassung von der Zweideutigkeit des Lebens in seinen drei Hauptfunktionen impliziert grundlegende religionsphilosophische und theologische Kriterien zur Interpretation und Kritik an der Magie (und des Jugendkultismus). Zweideutigkeit besagt, daß die positiven Prinzipien und Ziele des Lebens stets in Gefahr sind: Selbst-Zentriertheit, Wachstum und Heiligkeit sind ständig bedroht von Desintegration, Destruktion, von Profanisierung und Dämonisierung. Diese Gefahr besteht nicht, solange im Lebensprozeß, auch in der Entfaltung der Person, die Balance, das Miteinanderwirken von Identität und Veränderung, „the unity of self-identity and self-alteration“, gewahrt bleibt.

In seiner grundlegenden Betrachtung über „The Self-Actualization of Life and its Ambiguities“ in Teil IV der *Systematischen Theologie* (1963a:30ff) unterscheidet TILLICH drei Funktionen des Lebens, die jeweils unter einem bestimmten Prinzip stehen, von einer bestimmten Grundpolarität des Lebens abhängig und von einer bestimmten Gefährdung für die Einheit von Selbst-Identität und Selbst-Veränderung begleitet sind. Diese drei Funktionen gliedern sich nach der grundlegenden Dreigliederung des menschlichen Geistes in *Morality, Culture* und *Religion*. Diese Systematik, die TILLICH im weiteren Verlauf dieses Abschnitts detailliert entfaltet, faßt er eingangs knapp zusammen. Folgende Tabelle bietet einen Überblick:⁹¹

The three functions of life	... under the principle of dependent on the basic polarity of being:	... threatened by existential estrangement :
Self-Integration	Centeredness	Individualization and Participation	Disintegration
Self-Creation	Growth	Dynamics and Form	Destruction

⁹¹ Ich halte mich dabei an den englischen Text, weil er der ursprüngliche ist; wo allerdings die deutsche Übersetzung abweicht oder ergänzt – und etwaige Abweichungen und Neuformulierungen hat nach Angaben des Verlags TILLICH selbst vorgenommen –, habe ich den deutschen Text in Klammern hinzugefügt.

Self-Transcendence	Sublimity (Heiliges)	Freedom and Destiny	Profanization (Profanisierung und Dämonisierung)
---------------------------	----------------------	---------------------	--

Abb. 10. Die drei Funktionen des Lebens nach TILLICH (1963)

Aus der Systematik dieser Perspektive heraus strukturiert TILLICH im wesentlichen seine weiteren Gedanken im gesamten Teil IV der *Systematischen Theologie*, wenn er über die Zweideutigkeiten des Lebens spricht. Auch die Kriterien der Interpretation und Bewertung der Magie lassen sich daraus ableiten und systematisieren.⁹² Es läßt sich zeigen, daß die – zunächst eher zufällig erscheinende – Thematisierung des Magischen, besonders die Thematisierung der Gefahren und der Entstellungen der Magie, sich aus dieser grundlegenden anthropologischen Systematik herleiten, bzw. in sie einordnen lassen. TILLICH hat sein Urteil und seine Bewertungskriterien über die Magie, so läßt sich zeigen, nicht ohne innere Logik an bestimmten Stellen seines Werkes zum Ausdruck gebracht. Was bislang vielleicht noch den Eindruck eklektischer Zusammenstellung erwecken konnte, kann aus der Systematik, die in der Tabelle wiedergespiegelt wird, in seiner inneren Logik plausibel werden.

3.2.2 Magie und das zentrierte, kreative Selbst

Die erste Funktion, die der Selbst-Integration unter dem Prinzip der Selbst-Zentriertheit hat TILLICH als kritisches Bewertungsprinzip auf die Magie angewandt. TILLICH hat den Einfluß des wahrnehmenden, Entscheidungen treffenden, verantwortlichen Selbst als Bedingung dafür angegeben, daß Magie als Ausdruck der viel-dimensionalen Einheit des Lebens gelten kann und zu würdigen ist. Nach der oben erwähnten Auflistung der zwischenmenschlichen Ebenen, der Rede, der Beratung, der Freundschaft, dem Schauspiel, der Liebe, in denen Magie als Alltagsphänomen eine Realität darstellt und eine wenn auch oft verkannte Rolle spielt, weist TILLICH in der *Systematischen Theologie* auf die Gefahr der Magie hin: „As an element in a larger whole which is determined by the centered self, it expresses the multidimensional unity of life. But if exercised as a particular, intentional act – by-passing the personal center – it is a demonic distortion.“ (ebd.:122)

Mit ähnlichen Formulierungen gibt TILLICH dieser Gefahr der Magie weiter unten in der *Systematischen Theologie* im Zusammenhang mit den Themen Heilung und Glaubensheilung Ausdruck: „The propagandist, the teacher, the preacher, the counselor, the doctor, the lover, the friend, can combine an impact on the perceiving and deliberating center with an impact on the whole being by magic influence, and the latter can subdue the former to such a degree that dangerous consequences result from by-passing the deliberating, deciding, and responsible self.“ (ebd.:279)

In den aufgeführten Beispielsituationen, in denen ein Mensch bei einem anderen Menschen sowohl Einfluß auf das wahrnehmende und Entscheidung treffende Personenzentrum, als auch

⁹² Für TILLICH stehen bei der Thematisierung der Magie Self-Integration und Self-Transcendence im Vordergrund. Ich fasse daher die beiden Funktionen der Self-Integration und der Self-Creation im Abschnitt 3.2.2 zusammen, in dem ich „das integrierte, kreative Selbst“ thematisiere; an diesen schließt sich der Abschnitt 3.2.3 über „Magie und Religion“ an, in dem die Funktion der Self-Transcendence im Zentrum steht.

„auf das ganze Sein des Menschen einschließlich seines Unbewußten“, nimmt, sieht TILLICH die Gefahr, daß die Beeinflussung des anderen Menschen als ganzem dessen „erwägendes, entscheidendes und verantwortliches Selbst“ verdrängt. Magie, so TILLICH, ist nur dann als gute Einrichtung der Natur zu schätzen und als Ausdruck der viel-dimensionalen Einheit des Lebens zu würdigen, wenn und solange die magische Beziehung bestimmt ist vom zentrierten Selbst des Menschen, d.h. daß das personhafte Zentrum nicht umgangen oder gar das verantwortliche, Entscheidung treffende Selbst des Menschen verdrängt wird. In der magischen Manipulation unter Umgehung oder Verdrängung des verantwortlichen Selbst wird Magie zur dämonischen Entstellung. Nach TILLICH ist jeder intentionale oder gar manipulative Versuch, Magie für eigene Zwecke einzusetzen, eine dämonische Entstellung der Magie.

Für die magische Beziehung, die positiv als ‘psychische Partizipation’ zu definieren ist, besteht die Gefahr der Desintegration. Sofern eine magische Beeinflussung der Person unter Umgehung ihres verantwortlichen Selbst geschieht, sind die Bedingungen des zentrierten Selbst nicht mehr gegeben, Selbst-Zentriertheit ist gestört. *Self-awareness* bezeichnet TILLICH (ebd.:36) als den entscheidenden Schritt der Entwicklung zur Selbst-Integration. Darum wird Magie dann auch kaum mehr als ‘psychische Partizipation’ zu bezeichnen sein, weil das ‘Psychische’ ‘self-awareness’ einschließt. Individualisation und Zentriertheit – für die TILLICH auch die Begriffe ‘Ganzheit’ und ‘Gestalt’ in Erwägung zieht – sind die Bedingungen gelingender Partizipation. Individualisation und Partizipation bedingen sich gegenseitig. Größtmögliche Individualisation macht universale Partizipation möglich (vgl. ebd.:33). Was somit als allgemeines ontologisches Prinzip formuliert werden kann, gilt auch hinsichtlich der Magie, und die Bewertung der magischen Beziehung fügt sich in den Zusammenhang von TILLICHs umgreifender systematischer Ausführungen über die Selbst-Aktualisierung des Lebens ein. Dies gilt, auch wenn TILLICH in seiner ‘grundlegenden Betrachtung’ als Beispiele der Desintegration nicht die Magie, sondern vor allem den Bereich von ‘Gesundheit und Krankheit’ erwähnt.

„Magic can be creative and destructive“, hat TILLICH (1946:222) festgestellt. Aus der zweiten Funktion des Lebens, der Funktion des ‘Sich-Schaffens’ unter dem Prinzip des Wachstums, ergeben sich Prinzipien, die für eine kritische Beurteilung der Magie in dieselbe Richtung weisen. Wachstum setzt Zentriertheit voraus:

„Self-integration constitutes the individual being in its centeredness; self-creation gives the dynamic impulse which drives life from one centered state to another under the principle of growth. Centeredness does not imply growth, but growth does presuppose coming from and going to a state of centeredness.“ (1963a:51)

Wachstum und Self-creation setzt das ungestörte In- und Miteinanderwirken der polaren Prozesse der Individualisierung und der Partizipation voraus (ebd.:62). Das ungestörte In- und Miteinanderwirken von ‘Aufnehmen’ (perception) und ‘Umgestalten’ (reaction), wie diese Polarität in der Dimension des ‘Psychischen’ (self-awareness) heißt, und das ungestörte In- und Miteinanderwirken von *theoria* und *praxis*, wie diese Polarität in der Dimension des Geistigen heißt, kann nur gelingen, wenn das wahrnehmende Personenzentrum nicht manipulativ umgangen wird. Dann hätte Magie eine desintegrierende oder gar destruktive Auswirkung. Magie, verstanden und praktiziert als Handlung, die an Geist und Vernunft, am Personenzentrum vorbei ihre Wirkung entfaltet, wird dämonisch.

An einem der konkreten Beispiele, die TILLICH für die Zweideutigkeit des Lebens in der Funktion der Self-creation anführt, der Zweideutigkeit des Wortes, läßt sich die Linie zur Beurteilung des magischen Wortes verdeutlichen. Die Zweideutigkeit des Wortes bedeutet generell, daß es einerseits eine schöpferische, Sinn schaffende Funktion hat, andererseits trennt es, auch und gerade in seiner schöpferischen Funktion, was es zusammenbringt: „The ambiguity that enters into this process (the self-creation of life in producing a universe of meaning, H.S.) results from the fact that the word, while creating a universe of meaning, also separates the meaning from the reality to which it refers. The act of grasping objects by the mind, on which language is based, opens up a gap between the object grasped and the meaning created by the word.“ (ebd.:69)

In manipulativem Gebrauch jedoch – und TILLICH nennt hier u.a. Polemik und Propaganda als Beispiele – oder in der bewußten Falschdarstellung, in der wir von einer Perversion der Sprache sprechen müssen, kommt die trennende und zerstörende Seite extrem zum Vorschein. Die Zweideutigkeit der Sprache, die also bereits in ihrer repräsentativen Funktion zutage tritt, begegnet uns ebenso – und vielleicht noch deutlicher – in ihrer partizipativen Funktion, wie an den bereits erwähnten, von TILLICH angeführten Beispielen für die magische Beziehung zwischen Menschen: Predigt, Propaganda, Unterricht etc. gezeigt werden konnte, die ja durchweg Situationen beschreiben, in denen Worte gewechselt, in denen Sprache eine zentrale Rolle spielt. TILLICH hat dazu in einem Aufsatz von 1955 „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“ folgendes festgestellt: ‘Das Wort richtet sich an das im Menschen, was ihn zur Person macht, an sein Zentrum, das Vernunft, Verantwortlichkeit und freie Entscheidung umfaßt. Das Wort vermittelt Sinn, den man verstehen muß; man muß ihn beurteilen, annehmen oder ablehnen in freiem Verstehen und freier Entscheidung. All das geschieht durch den Menschen als Person. Das Wort richtet sich an das Person-Zentrum. Offenbarung durch das Wort achtet die Freiheit des Menschen und seinen personhaften Selbst-Bezug. Der Mensch wird aufgefordert zu hören; aber es steht ihm frei, sich zu verweigern. Er soll nicht überwältigt werden durch das Wort wie bei der Zauberei, wo das Wort eine physische Wirkung hervorruft, oder wie in der Magie, wo es psychische Wirkungen hat, oder in der Suggestion, wo das Wort zum Zwecke emotionaler Beeinflussung gebraucht wird. Solcher Gebrauch des Wortes ist möglich; aber dabei wird immer das eigentliche Wesen des Wortes ausgeschaltet, nämlich Träger von Sinn zu sein.“ (1955a:155)

Magische Sprache, das magische Wort, so läßt sich schließen, ist nicht nur zweideutig, wie die Sprache überhaupt, sondern steht dann in besonderer Gefahr, desintegrierend statt zentrierend, und destruktiv statt kreativ zu sein, wenn dabei die Wirklichkeit manipulativ entstellt oder gar das wahrnehmende Personzentrum manipulativ umgangen wird.

3.2.3 Magie und Religion

Aus der dritten Funktion des Lebens, der Funktion der Selbst-Transzendenz, ergeben sich die einschlägigsten und bedeutsamsten Kriterien für die Gefahren der existentiellen Entfremdung, die der Religion drohen: Profanisierung und vor allem Dämonisierung. Dies gilt nicht nur im Zusammenhang mit Religion, sondern auch im Zusammenhang mit Magie. Vor allem die Selbst-Transzendierung hat für eine kritische Reflexion über das Problem der Magie und des

Okkultismus eine zentrale Bedeutung. Auch und vor allem aus dieser Perspektive lassen sich bedeutsame Kriterien für die Interpretation und Bewertung der magischen und okkulten Phänomene herleiten. Dies hat mit der Affinität zwischen Magie und Religion zu tun, besonders jedoch damit, daß Magie in ihrem negativen Gesicht – als magische Entstellung, z.B. als magisch-manipulativer Mißbrauch der Gottesbeziehung oder der Sakramente – Entstellung von Religion ist. Gerade wegen der in ihr hervorgehobenen Nähe zwischen Religion und Magie ist TILLICHs Auffassung richtungsweisend für eine religionsphilosophische und theologische Klärung des Verhältnisses von Magie und Religion. Er sagt zuerst und zunächst ‘unvermeidlich’, manchenorts überzeugt ja zur Magie; denn die magische Dimension gehört als ontologische und anthropologische Grundkonstante zur zwischenmenschlichen Beziehung und zur Gottesbeziehung, nämlich unter dem Stichwort der Partizipation. Die weitere religionsphilosophische und theologische Reflexion hat jedoch das kritische ‘Aber’ und das ‘Stets-zu-überwinden’ zu entfalten.⁹³

Die zu dieser dritten Funktion der Selbst-Transzendenz dargelegten Kriterien sind die Kriterien der Religionsphilosophie. Die in der *Systematischen Theologie* entfalteten religionsphilosophischen Kriterien nehmen TILLICHs frühere Schriften zur Religionsphilosophie auf und führen diese weiter. So werden die in der „Religionsphilosophie“ von 1925 dargelegten fünf Gegensatzpaare⁹⁴ in der *Systematischen Theologie* (1951:98-106) auf zwei zusammengefaßt als Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem und zwischen Göttlichem und Dämonischem aufgenommen. Dieser Einteilung folgt auch meine Gliederung.

Auf das Verhältnis von Magie und Religion zugespitzt, hat TILLICH seine religionsphilosophischen Kriterien auch an anderer Stelle, in dem Aufsatz, „The Relation of Religions and Health“ (1946) dargelegt: Zunächst hebt er den grundlegenden Unterschied zwischen Religion und Magie hervor: „We make a sharp distinction between magic and religion. Magic is ‘a universal attitude toward the universe’⁹⁵ ... It was a world-view, not a religion.“ (ebd.:219) Und wenig später im selben Aufsatz: „Religion is not magic and magic is not religion. Religion is the relation to something ultimate, unconditioned, transcendent. The religious attitude is consciousness of dependence (cf. Schleiermacher’s unconditional dependence), surrender (cf. Eckhart’s Entwerdung, mystical annihilation, or Calvin’s absolute obedience), acceptance (cf. Luther’s taking, not giving, as first in religion). It concerns the whole man, is person-centered and ethical. Stated in this way, the distinction between religion and magic is a clear and simple one. Magic is a special kind of interrelation between finite powers; religion is the human relation to the infinite power and value. Magic can be creative and destructive, while religion stands essentially against the destructive powers. Magic is the exercise of immanent power, religion is the subjection to the transcendent power, etc. But these differences are clearly visible only on the basis of a religious development in which prophetic or mystical criticism has definitely established the unconditional character of the Unconditioned, or the ultimate character of the Ultimate.“ (ebd.:221f)

⁹³ ZILLESSEN (1994) spricht in Aufnahme des TILLICHschen Magiebegriffs von dem „unvermeidlich-aber-stets-zu-überwinden“. In Parallele dazu spricht MOXTER (1994) von der Magie als „Schwellenphänomen“.

⁹⁴ Zu den „Wesenselementen der Religion“ rechnet TILLICH (1925a) folgende fünf Gegesatzpaare: 1. Religion und Kultur, 2. Glaube und Unglaube, 3. Gott und Welt, 4. Das Heilige und das Profane und 5. Das Göttliche und das Dämonische.

⁹⁵ Hier zitiert TILLICH Lynn THORNDIKE (1905:34).

Nach dieser Klärung der grundsätzlichen Verschiedenheit von Religion und Magie kommt TILLICH sogleich darauf zu sprechen, daß dieser klaren Unterscheidung jedoch von zwei unvermeidbaren Tatsachen her ständig Gefahr droht: 1. von der Notwendigkeit, daß sich das Unbedingte konkret manifestiert, und 2. vom natürlichen Verlangen des Menschen, über das Göttliche Macht zu gewinnen: „And even then, the distinction is permanently endangered from two sides. First, there is the necessity that the transcendent manifests itself concretely, and, thereupon, these concrete manifestations become for the religious imagination magic powers. And secondly, there is the natural desire of man to gain power over the divine, thus making it an object of magical practices.“ (ebd.:222)

Die Beispiele, die TILLICH für diese beiden Gefahren anführt, sollen des Zusammenhangs wegen hier sogleich wiedergegeben werden; sie lassen sich jedoch den Gegensatzpaaren, Heiliges und Profanes sowie Göttliches und Dämonisches, zuordnen. Zur ersten Gefahr nennt TILLICH folgendes Beispiel: „The divine beings or gods are the most important example of the first danger. They are bearers of the Ultimate in being and in what ought to be, the two sides of every religion. But they are, at the same time, ‘powers,’ whose plurality indicates that none of them is really ultimate. Thus they represent religious meaning, but in magic terms. The prophetic, as well as the mystical, battle against so-called polytheism was the world-historical way of liberating religion from identification with magic. But this battle can never come to an end, for the necessary ambiguity of every image of the divine is a permanent problem of religion, philosophy, and theory of man.“ (ebd.)

Für die zweite Gefahr führt er folgendes an: „Examples of the second danger to a true concept of religion, arising from the human attempt to gain magical influence over the divine powers, are abundant. The magical distortion of prayer, from a form of union with the Ultimate symbolized as divine will or divine ground, into a form of using higher powers for personal purposes, is not only the most obvious phenomena in the history of religion, but it is a continuous temptation in every high religion, and every Christian minister can witness to it. The form of prayer necessarily has this ambiguity, which can not lead religion, however, to the dropping of this form, as some radical Protestant theologians are inclined to do, but only to a continuous attention to the danger of confusing the magical and the religious.“ (ebd.)

Dies also sind in TILLICHs Auffassung die beiden wichtigsten Ursachen dafür, daß in der Religion magische Anteile unvermeidbar sind und daß der Religion die Gefahr profanisierender und magischer Entstellung droht, daß nämlich das Heilige profanisiert, daß das Profane für das Heilige genommen wird, besonders jedoch, daß das Göttliche dämonisch entstellt wird.

3.2.3.1 Das Heilige und das Profane

Vor allem die erste von TILLICH genannte Gefahr betrifft die Unterscheidung von Heiligem und Profanem. Sie reflektiert zugleich die bereits erörterte Unterscheidung zwischen Absolutheit und Konkretheit, „the inescapable inner tension in the idea of God“ (1951:221), derzufolge wir Gott und den Göttern einerseits die Konkretheit von ‘Wesen’ zuschreiben – was die Grundlage für konkrete, auch für magische, Beziehungen in beiden Richtungen hergibt –, andererseits jedoch die Unbedingtheit als Wesen, „who transcend their own finitude in power of being and in the embodiment of meaning“ (ebd.:213). Insofern ist hier auch die Unterschei-

dingung zwischen symbolischer Vermitteltheit des Unbedingten und Unmittelbarkeit magischer Verdinglichung aufgenommen, die TILLICH in der Religionsphilosophie von 1925 unter der Überschrift „Glaube und Unglaube“ entfaltet. Eine Auffassung, nach der Gott, Götter und göttliche Wesen nicht Träger des Unbedingten, Transzendenten sind, sondern magisch verdinglichte Wesen, Gegenstände und Mächte, ist ein Ausdruck des Unglaubens. Denn: „Glaube ist Richtung auf das Unbedingte im theoretischen und praktischen Akte; nun aber kann niemals das Unbedingte als solcher Gegenstand sein, sondern nur das Symbol, in dem das Unbedingte angeschaut und gewollt wird. Glaube ist Richtung auf das Unbedingte durch Symbole aus dem Bedingten hindurch. Jeder Glaubensakt hat also einen doppelten Sinn: Er richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt. Aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt wird. Glaube geht über die Unmittelbarkeit jedes Dinges hinaus zu dem Grund und Abgrund, auf dem es ruht.“ (1925a:144)

In der Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem ist die Unterscheidung aufgenommen, die TILLICH 1925 als Unterscheidung zwischen ekstatischer Durchbrechung des Seienden und immanenter Mächtigkeit, die den unbedingten Sinn nicht zum Ausdruck bringt, formuliert hatte: „Heilig ist ein sinnerfüllender Akt oder ein Sinngegenstand, insofern er Träger des unbedingten Sinnes ist, profan, insofern er den unbedingten Sinn nicht zum Ausdruck bringt.“ (ebd.:146)

Die Ausformulierung dieser religionsphilosophischen Unterscheidung in den Themen der *Systematischen Theologie*, d.h. der Kreis der theologischen Themen, an denen die Unterscheidung des Heiligen vom Profanen besondere Bedeutung hat, betrifft vor allem, wie deutlich geworden ist, die Gotteslehre, die Lehre von der Offenbarung sowie die Lehre vom Wunder, aber auch die Lehre von der Heilung und vom Gebet. Die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem wird verhängnisvoll verwischt, wenn dem Profanen Offenbarungscharakter zugeschrieben würde: „The mediums of revelation taken from nature are as innumerable as natural objects. Ocean, stars, plants and animals, human bodies and souls, are natural mediums of revelation. Equally numerous are natural events which can enter a constellation of revelatory character: the movements of the sky, the change of day and night, growth and decay, birth and death, natural catastrophes, psychosomatic experiences, such as maturing, illness, sex, danger. In all these cases it is not the thing or the event as such which has revelatory character; they reveal that which uses them as a medium and bearer of revelation.“ (1951:118f)

Oder wenn das Heilige als Substanz oder Ding der gegenständlichen Welt mißverstanden wird, wie in einer verbreiteten Auffassung vom Wunder: „Obviously, if these stories (die Wundergeschichten, H.S.) are taken literally, they make the divine Spirit a finite, though extraordinary, cause beside other causes. In this view Spirit is a kind of physical matter. Both its Spirituality and its divinity are lost. If, in spiritualistic movements, the Spirit is described as a substance, this is an abuse of the word ‘Spirit’.“ (1963a:275)

Die Unterscheidung von Heiligem und Profanem betrifft jedoch auch ein Thema, auf das TILLICH im Zusammenhang mit der Magie immer wieder zu sprechen kommt: das Thema Heilung. Hier ist die Unterscheidung von besonderer Bedeutung, weil sie den Unterschied zwischen magischer Heilung und Heilung durch den göttlichen Geist markant zum Ausdruck bringt, „the healing power of the Spiritual Presence is far removed from magic practice of ‘faith-healing’“ (1961a:350). Denn magische Heilung, die sich als Heilung durch Glauben

versteht – und fälschlicherweise auch als „Glaubensheilung (faith healing)“ bezeichnet oder „heute unter dem Namen ‘Gesundbeten’ umläuft“ (1963b:115) – will etwas Profanes zu etwas Heiligem machen, vertauscht das Profane mit dem Heiligen (vgl. 1957:108f): „The term ‘faith healing’ is currently used for psychological phenomena which suggest the term ‘magic healing.’ Faith, in the faith-healing movements or by individual faith healers, is an act of concentration and autosuggestion, produced ordinarily, but not necessarily, by acts of another person or of a group. The genuinely religious concept of faith, as the state of being grasped by an ultimate concern or, more specifically, by the Spiritual Presence, has little in common with this autosuggestive concentration called ‘faith’ by the faith healers. In a sense it is just the opposite, because the religious concept of faith points to its receptive character, the state of being grasped by the Spirit, whereas the faith-healer’s concept of faith emphasizes an act of intensive concentration and self-determination.“ (1963a:278f)

Magische Heilung, die sich selber als ‘Glaubensheilung’ bezeichnet und versteht, d.h. als Wirkung der integrativen Macht des Glaubens und des Transzendenten, verkennt ihren profanen Charakter und ist *idolatrous faith*. Gleichwohl hat magische Heilung, wie *idolatrous faith* überhaupt, eine integrative Kraft,⁹⁶ allerdings eine vorläufige und gefährdete.

In eine Reihe mit der falsch verstandenen sog. ‘Glaubensheilung’ gehört als magisch-manipulative Entstellung eines religiösen Ritus auch das falsch verstandene Bittgebet. Wenn und insofern sich das Gebet zu einem die Gottheit zwingenden magisch-sakramentalen Ritus verkehrt, wird nicht nur das Heilige und das Profane heillos verwechselt, sondern auch verkannt, daß Glaube im religiösen Sinne rezeptiv ist. Darauf hat TILLICH in dem Text über „The Relation of Religion and Wealth“, den ich oben bereits zitiert habe, hingewiesen. Wiederholt kommt er auch in der *Systematischen Theologie* darauf zu sprechen (vgl. 1951:213; 1963a:278).

Auch und gerade wenn wir schließlich dem Gedanken TILLICHs folgend als äußerste Behauptung einer Möglichkeit die Aussage wagen können, daß Magie, wie alles profane Seiende, potentiell vom Heiligen durchbrochen und Medium der Offenbarung werden kann⁹⁷ – jedoch, zugleich bejaht und verneint (Negation seiner selbst) vom Unbedingten, kann sie nur ein Gefäß der absoluten Sinnerfüllung und des absoluten Sinnabgrunds sein –, muß die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem aufrecht erhalten und beachtet werden. Auf die Magie zugespitzt kann diese Unterscheidung zusammenfassend folgendermaßen formuliert werden: Magie gehört zum Bereich des Profanen. Wenn Magie sich als ‘heilig’ versteht, wird sie Götzendienst (*idolatrous faith*). Wenn magischen (d.h. profanen) Ereignissen und Gegenständen Offenbarungscharakter zugemessen wird, werden die Grenzen zwischen Profanem und Heiligem heillos verwischt. Religiöse Handlungen (z.B. Gebet, Glaubensheilung), in denen nicht der Einbruch des Heiligen, des unbedingten Sinnes erwartet wird, sondern die als spezielle magisch-manipulative Akte praktiziert werden, um das Unbedingte zu beeinflussen, stellen eine Entstellung der Religion und eine heillose Verkehrung des Heiligen und des Profanen dar; denn dabei wird verkannt, daß das Heilig-Sein und Heil-Werden Gnade, daß Glaube im religiösen Sinn rezeptiv ist.

⁹⁶ Darauf komme ich ausführlicher weiter unten in Abschnitt 3.2.3 zurück.

⁹⁷ „There is no reality, thing, or event which cannot become a bearer of the mystery of being and enter into a revelatory correlation. Nothing is excluded from revelation in principle because nothing is included in it on the basis of special qualities.“ (TILLICH 1951:118)

3.2.3.2 Das Göttliche und das Dämonische

In der *Systematischen Theologie* erläutert TILLICH „the ambiguity of the divine and the demonic“ als eine der beiden Formen der „ambiguity of self-transcendence“, der „ambiguity of religion“. Auf eine kurze Formel gebracht thematisiert diese Zweideutigkeit „the demonic elevation of something conditional to unconditional validity“ (1963a:98). Mit dem Hinweis auf den Unterschied zur Zweideutigkeit von Heilig und Profan erläutert TILLICH weiter: „The demonic does not resist self-transcendence as does the profane, but it distorts self-transcendence by identifying a particular bearer of holiness with the holy itself. In this sense all polytheistic gods are demonic, because the basis of being and meaning on which they stand is finite, no matter how sublime, great, or dignified it may be. And the claim of something finite to infinity or the divine greatness is the characteristic of the demonic.“ (ebd.:102)

In der Unterscheidung dieser Zweideutigkeit haben wir eines der zentralen theologischen und religionsphilosophischen Kriterien TILLICHs, das sowohl für den persönlichen, den sozialen, den politischen, wie auch den religiösen Bereich im engeren Sinne von großer Tragweite ist. Das Dämonische ist ein Schlüsselbegriff zur Deutung von politischen Erscheinungen wie der angemessenen Heiligkeit eines Staatswesens wie des römischen Reiches, von Entstellungen in der Persönlichkeit wie dem Überhandnehmen bestimmter Triebe, bis hin zur angemessenen Heiligkeit von religiösen Institutionen, von Dogmen oder von Menschen; und die Beispiele von „distorted self-transcendence“ schließen den Bereich des Magischen ein, wie besonders in den Ausformulierungen zu einzelnen Themen der Theologie deutlich wird. Das Dämonische gibt sich ein religiöses Gewand: „Wherever the demonic appears, it shows religious traits, even if the appearance is moral or cultural“ (ebd.:103). Dies hängt auch mit der Zweideutigkeit der Religion zusammen, einerseits „unconditional concern“ zu sein, andererseits als „realm of concrete symbols that express concrete concerns“ in Erscheinung zu treten. Jedenfalls stellt für TILLICH die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem das Kriterium dar, um theologische Aussagen über ‘heilige’ Dinge begründen zu können. So schreibt er im Zusammenhang mit der Offenbarung:⁹⁸ „Holiness cannot become actual except through holy ‘objects.’ But holy objects are not holy in and of themselves. They are holy only by negating themselves in pointing to the divine of which they are the mediums. If they establish themselves as holy, they become demonic. They still are ‘holy,’ but their holiness is antidivine.“ (1951:216)

Entsprechend ist bereits in der „Religionsphilosophie“ von 1925 die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem das Kriterium, um „in der Sphäre des Heiligen“ zu unterscheiden zwischen reiner und unreiner, göttlicher und dämonischer Heiligkeit. So erklärt TILLICH: „Dämonisch ist das Heilige mit negativen Vorzeichen, das heilig Gegengöttliche.“ (1925a:148) In dem Aufsatz von 1926 über den „Begriff des Dämonischen“ erklärt er dementsprechend: „Der Widerspruch gegen den unbedingten Anspruch des Heiligen ist also selbst getragen vom Heiligen, ist ‘heiliges Widergöttliches’, d.h. Dämonisches.“ (1926a:286).

Wie bedeutsam die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem auch für die Magie ist, wird in TILLICHs Aufsatz „Natur und Sakrament“ (1928) deutlich. Dort ist diese Un-

⁹⁸ Vgl. die Antrittsvorlesung in Leipzig „Die Idee der Offenbarung“ (TILLICH 1927:33f).

terscheidungsmöglichkeit im Grunde das einzige, was die von ihm vorgeschlagene Naturauffassung, die er 'neuen Realismus' nennt, von einer magischen Naturauffassung trennt;⁹⁹ umso bedeutsamer wird diese Unterscheidungsmöglichkeit. Während in der „magischen Naturauffassung ... grundsätzlich jedes Wirkliche heilig“ und „eine Differenzierung von göttlicher und dämonischer, reiner und unreiner Heiligkeit noch nicht gegeben ist“ (1930b:119), sieht sich die prophetische Kritik zu ihrem Kampf gegen das Dämonische auf den Plan gerufen; sie tendiert jedoch dazu, die sakramentale Naturauffassung völlig zu zerbrechen, die Natur „ihres heiligen Charakters zu entkleiden“ und sie damit zu 'profanisieren'. Doch abgesehen davon, daß alle prophetische Kritik den sakramentalen Hintergrund nicht gänzlich auflösen kann, darf dies auch gar nicht geschehen, denn andererseits – und dies ist das zentrale Anliegen des Aufsatzes von 1928 – ist die Bewahrung der Sakramentalität und der „Gegenwart des Heiligen“ bzw. ihre Wiedergewinnung im Blick auf den Protestantismus eine Schicksalsfrage der Religion und der Kirche. So bleibt es ein zukunftssträchtiges Anliegen, eine ständige Aufgabe, der richtigen Unterscheidung zwischen dem Dämonischem und dem Göttlichem (jedoch als dem gegenwärtigen Göttlichen) zu ihrem Recht zu verhelfen.

Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem in der Konkretion der systematisch-theologischen Themen wird auf die Magie zugespitzt; denn in den religiösen Anschauungen und Handlungen wie Wunder, Gebet und Sakrament, die ohnehin von magischen Auffassungen begleitet sind oder bei denen die Gefahr magischen Mißverstehens besteht, droht die Gefahr der dämonischen Entstellung in besonderer Weise. Dies hat TILLICH im Zusammenhang mit der Offenbarung und dem Wunder so formuliert: „Miracles cannot be interpreted in terms of a supranatural interference in natural processes. If such an interpretation were true, the manifestation of the ground of being would destroy the structure of being; God would be split within himself, as religious dualism has asserted. It would be more adequate to call such a miracle 'demonic,' not because it is produced by 'demons,' but because it discloses a 'structure of destruction'. It corresponds with the state of 'being possessed' in the mind and could be called 'sorcery.' The supranaturalistic theory of miracles makes God a sorcerer and a cause of 'possession'; it confuses God with demonic structures in the mind and in reality.“ (1951:116f)

Entsprechendes gilt auch hinsichtlich der Gottesbeziehung z.B. im Gebet. Im Kontext des bereits erwähnten Abschnitts aus Band I der *Systematischen Theologie* warnt TILLICH vor dem Versuch der manipulativen Teilhabe an göttlicher Macht: „The history of religion is full of human attempts to participate in divine power and to use it for human purposes. This is the point at which the magic world view enters religious practice and offers technical tools for an effective use of divine power.“ (ebd.:213)

Magische Partizipation, wie oben bereits erwähnt, darf keineswegs so verstanden werden, als mache sie das Wesen der Gottesbeziehung aus, vielmehr führt sie häufig genug zu den menschlichen Versuchen, an der göttlichen Macht teilzunehmen und diese für die eigenen menschlichen Zwecke nutzbar zu machen. Die magische Beeinflussung Gottes gehört somit in eine Reihe mit dem personalistisch verstandenen, Einfluß auf das Personzentrum Gottes suchenden Bittgebet und den asketischen Beeinflussungsversuchen Gottes in der Mystik. Und

⁹⁹ Abgesehen von dieser – freilich bedeutsamen und entscheidenden – Abgrenzungsmöglichkeit gegenüber dem Dämonischen steht TILLICHs 'neuer Realismus' von 1928 der magischen Naturauffassung sehr nahe, wie ich weiter unten zeigen werde.

dieser Versuch der Partizipation an der göttlichen Macht ist in TILLICHs Auffassung einerseits unvermeidlich, andererseits entstehend, ja er kann dämonisch werden.

Ein besonderes Thema, bei dem TILLICH die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem ausformuliert, um einem magischen Mißverständnis entgegenzutreten, ist die Lehre von den Sakramenten. Das sakramentale System des mittelalterlichen Katholizismus ist in seinem magischen Mißverständnis des Sakramentalen zugleich eine dämonische Entstellung und „alle Seiten der protestantischen Kritik können verstanden werden als Angriff des prophetischen Geistes auf sakramentale Vergegenständlichung und Dämonisierung“ (1930b:105). So kann TILLICH in seinem Aufsatz, „Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie“ programmatisch formulieren: „Entscheidende Bedeutung hat der Begriff des Dämonischen für die Sakramentslehre im positiven wie im negativen Sinne. Es ist die Grenze aller mystisch-sakramentalen Auffassung, daß sie die Verbindung mit dem Heiligen abgesehen von dem Persönlichkeitszentrum sucht. Sie gerät dadurch ständig in die Gefahr, sich mit Hilfe eines heiligen Gegenwärtigen dem unbedingten Anspruch des Heiligen zu entziehen, d.h. sie gerät fortwährend in Gefahr der sakramentalen Dämonie. Der radikale Kampf der Propheten und Reformatoren gegen das Kultisch-Sakramentale hat hier seine Wurzel, zugleich aber auch der Verlust des gegenwärtigen Heiligen zugunsten des unbedingten Anspruchs. Damit ist das Verhältnis zu Gott ausschließlich in das persönliche Zentrum gestellt, eine heroische, aber gegenüber den Tatbeständen der personalen und sozialen Besessenheit untragbare Auffassung. Der Weg zu einer undämonischen sakramentalen Gegenwärtigkeit des Heiligen muß in der Sakramentslehre gesucht und um der Existenz des Protestantismus willen gefunden werden. Sonst überflutet uns der stark dämonisierte Sakramentalismus der Vergangenheit und neuesten Gegenwart (Rittelmeyers ‘Christen-gemeinschaft’).“¹⁰⁰ (1926a:290)

Und entsprechend lesen wir in der *Systematischen Theologie*: „The Reformation was a concentrated attack on Roman Catholic sacramentalism. The argument was that the doctrine of opus operatum in the Roman church distorted the sacraments into nonpersonal acts of magical technique. If the sacrament has effects by virtue of its mere performance, the centered act of faith is not essential to its saving power. (Only conscious resistance to the meaning of the sacrament would annihilate its effect.) According to the judgment of the Reformation, this perverts religion into magic in order to gain objective grace from the divine power ... If it (magic, H.S.) is exercised as a particular, intentional act – by-passing the personal center – it is demonic distortion. And every sacrament is in danger of becoming demonic.“ (1963a:121f)

Das Anliegen, einen „Weg zu einer undämonischen sakramentalen Gegenwärtigkeit des Heiligen“ zu finden, der um der Existenz des Protestantismus willen in der Sakramentslehre gesucht werden muß, hat TILLICH in dem bereits erwähnten Aufsatz „Natur und Sakrament“ 1928 weiter verfolgt. Ein „neues Verständnis für die Naturmächte, die in das Sakrament eingehen“, hat er dabei als wichtigsten Schritt bezeichnet und dafür den Vorschlag einer Naturauffassung vorgestellt, die er, wie gesagt, ‘neuen Realismus’ nennt. Auch wenn er nicht

¹⁰⁰ RITTELMEYER war 1922 Mitbegründer der Christengemeinschaft, einer anthroposophischen religiösen Gemeinschaft, in der das Sakramentale – in anthroposophischer Deutung – eine besondere Aufwertung erfahren hat. In den sieben Sakramenten werden die auf Christus als dem „Ursakrament“ zurückgehenden sakramentalen Kräfte empfangen, die das irdischmaterielle Dasein „durchgeistigen“ oder „durchchristen“. RITTELMEYERs theologische Entwicklung, die von der Begegnung mit STEINER maßgeblich beeinflusst wurde, führt von der liberalen Theologie zur Anthroposophie, exemplarisch vom liberal-theologischen Jesus (RITTELMEYER 1912) zum anthroposophischen Christus (RITTELMEYER 1938).

vorschlagen möchte, „zu einem magischen Sakramentalismus, wie ihn die katholische Lehre bis in die Gegenwart bewahrt hat,“ zurückzukehren, streicht sein Vorschlag die Naturmächtigkeit sehr deutlich heraus, wenn er sagt: „Sakramental sind alle Gegenstände und Vorgänge, in denen das Seinsjenseitige in einem Seienden gegenwärtig angeschaut wird. Sakramentale Gegenstände sind heilige Gegenstände, geladen mit göttlicher Mächtigkeit.“

TILLICH streicht die Naturmächtigkeit so stark heraus, daß er sich mit einem anderen Mißverständnis auseinandersetzen muß: „Aus diesen Voraussetzungen könnte nun gefolgert werden, daß die protestantische Naturauffassung grundsätzlich jeder Wirklichkeit sakramentale Qualitäten geben dürfte. Kein endlicher Gegenstand und kein endlicher Vorgang wäre ausgeschlossen, sofern er Träger würde transzendenter Mächtigkeit und einbezogen in die Heilsgeschichte. Grundsätzlich trifft das in der Tat zu, tatsächlich nicht ... Das Heilige erscheint nur an besonderem Ort, in besonderen Zusammenhängen.“ (1930b:121)

Damit stellt TILLICH ein theologisches Kriterium in den Mittelpunkt eines protestantischen Sakramentsverständnisses: „(E)s gibt keinen sakramentalen Gegenstand, abgesehen von dem Glauben, der ihn ergreift, weil er von ihm ergriffen ist.“ Der Versuch, die konkrete Gestalt der Sakramente im Protestantismus zu begründen, gründet auf einer weiteren Annahme, daß „durch die Beziehung zur Heilsgeschichte ... die Natur von ihrer Zweideutigkeit befreit“ wird – eine theologische These, die besagt, daß die ‘Dämonisierung des Heiligen’ letztlich nur an dem einen Ort, in dem sich „das Heilige manifestiert in seiner Macht, das Dämonische zu überwinden“, ihren Grund hat: in Jesus als dem Christus.

Der ontologische Horizont dieses Vorschlags eines ‘neuen Realismus’ wird uns weiter unten noch beschäftigen. Doch sollte hier bereits vermerkt werden, daß die Übernahme der protestantischen, anti-dämonischen Kritik am magischen Sakramentalismus nicht die Position ist, auf der TILLICH stehenbleibt, und er mit der Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem zur positiven Begründung der Sakramente im Protestantismus gelangt. Dennoch sollte hier unter dem Kriterium der Unterscheidung zwischen Göttlichem und Dämonischem zunächst die grundlegende kritische Seite gegenüber der Magie herausgearbeitet werden. Diese Kritik kann etwas verallgemeinert abschließend so zusammengefaßt werden: Religiös-sakramentale Handlungen (z.B. Sakramente, Verkündigung, ‘Wort Gottes’), verstanden und praktiziert als magisch-sakramentaler Akt, der *ex opere operato* wirksam sei, sind eine dämonische Verkehrung des Religiös-Sakramentalen.

Und noch etwas allgemeiner formuliert lassen sich aus TILLICHs Unterscheidung von Göttlichem und Dämonischem folgende Thesen aufstellen: Religiöse ‘Wesen’ (Gottesbilder) und Handlungen, verstanden nicht als Träger des Unbedingten, Transzendenten, sondern als magische Verdinglichung oder Ausdruck magischer Mächte, sind Zeichen des Unglaubens und eine dämonische Verkehrung der Offenbarung. Religiöse Handlungen, praktiziert als intentionale magisch-sakramentale Akte, sich des Unbedingten zu bemächtigen, werden dämonisch.

Schließlich werden bereits in diesem Zusammenhang Konsequenzen der Bewertung der Magie – nicht zuletzt im Blick auf den Jugenddokkultismus – deutlich, die aus TILLICHs Unterscheidung von Göttlichem und Dämonischem abzuleiten sind: Magische Symbole, Gestalten und Gegenstände, die sich als magische Verdinglichungen Offenbarungscharakter und als magische Mächte den Anspruch des Unbedingten anmaßen, werden dadurch dämonisch. Wenn Ri-

ten der Magie religiös verstanden werden, d.h. als magisch-sakramentale Beziehung zum Göttlichen, zu unendlicher Macht und unendlichem Wert, wird nicht nur der profane Charakter der Magie verkannt, sondern diese Handlungen werden dämonisch.

3.2.3.3 Das 'protestantische Prinzip' als theologische Kritik der Magie

„The Protestant principle is an expression of the conquest of religion by the Spiritual Presence and consequently an expression of the victory over the ambiguities of religion, its profanization, and its demonization. It is Protestant, because it protests against the tragic-demonic self-elevation of religion and liberates religion from itself for the other functions of the human spirit, at the same time liberating these functions from their self-seclusion against the manifestations of the ultimate. The Protestant principle (which is the manifestation of the prophetic Spirit) is not restricted to the churches of the Reformation or any other church; it transcends every particular church, being an expression of the Spiritual Community ... It alone is not enough; it needs the 'Catholic substance,' the concrete embodiment of the Spiritual Presence; but it is the criterion of the demonization (and profanization) of such embodiment. It is the expression of the victory of the Spirit over religion.“ (1963a:245)

Im 'protestantischen Prinzip' also sind die beiden theologischen Kriterien für die Beurteilung und die Kritik der Magie, die die Funktion der Self-Transcendence betreffen: Heiliges vs. Profanisierung und Göttliches vs. Dämonisierung, zusammengefaßt und auf den Punkt gebracht. Damit ist theologische Kritik radikal gefaßt. Bereits TILLICHs Wortwahl drückt die Radikalität des 'protestantischen Prinzips' aus: Religion wird von der Gegenwart des göttlichen Geistes „erobert“, wird „besiegt“ und „von sich selbst befreit“.¹⁰¹ Den Grund für diese Radikalität nennt TILLICH, wenn er in seinem Aufsatz über Heilung den entscheidenden Unterschied zwischen magischer Sakramentalität und protestantischerseits gewollter Sakramentalität klarlegt, folgendermaßen: „These differences are clearly visible only on the basis of a religious development in which the prophetic or mystical criticism has definitely established the unconditional character of the Unconditioned, or the ultimate character of the Ultimate.“ (1946:222)

Zugleich wird deutlich, daß diese Kritikmöglichkeit nicht ein verfügbares Instrument in unserer Hand sein kann. Denn es verdankt sich der Gegenwart des göttlichen Geistes. Mit dem Aufstellen des 'protestantischen Prinzips' als theologischem Kriterium wird die kirchliche Abgrenzung und Ausgrenzung dessen, was als 'Häresie' bezeichnet worden ist, problematisch. Wenngleich die Kirche Sorge für die Erhaltung ihrer Fundamente tragen und Grenzen ziehen muß, möchte TILLICH den Begriff 'Häresie' nicht aufrechterhalten. Denn „the Protestant principle of the infinite distance between the divine and the human undercuts the absolute claim of any doctrinal expression of the New Being“ (1963a:177). Vielmehr: „a church which is conscious of its own ambiguities must acknowledge that its judgement, whether in pronouncing a creedal statement or in applying it to concrete cases, is itself ambiguous“ (ebd.:176). Damit wird auch und gerade im Lichte des 'protestantischen Prinzips' noch einmal bestätigt, daß theologische Kritik von Religion und Magie für TILLICH allein in der radikalen Überbie-

¹⁰¹ Dies hat Parallelen zur Radikalität der Rechtfertigung, die TILLICH (1963a:223) denn auch als „the first and basic expression of the Protestant principle“ bezeichnet.

tung und Überholung durch die Gegenwart des göttlichen Geistes besteht, und nicht in der abwertenden Ausgrenzung als 'Häresie' oder 'Aberglaube'¹⁰².

3.2.4 TILLICHs Würdigung der Magie – auch angesichts der Zweideutigkeiten

Bei der Betrachtung der Magie unter der Perspektive der Zweideutigkeit, bei der ihr negatives Gesicht im Vordergrund steht, könnte die positive Seite verdeckt werden, die TILLICH *auch* formuliert hat. Dem zentrierten und kreativen Selbst drohen, wie wir gesehen haben, Gefahren der Entfremdung, der Desintegration und der Destruktion, dem religiösen Selbst solche der Profanisierung und Dämonisierung. Gibt es außer diesen Gefahren einer magischen Entstellung und eines magischen (Miß-) Verständnisses für die Religion, des manipulativen Mißbrauchs und des dinghaften Mißverständnisses der Magie, bei TILLICH eine integrierende, kreative oder gar transzendierende Funktion der Magie? Sein Schema der drei Funktionen des Lebens jedenfalls legt die Frage nahe, ob das Verhältnis von Self-Integration, Self-Creation und Self-Transcendence zur Magie immer ein gespaltenes sein muß, ob Self-Integration, Self-Creation und Self-Transcendence nicht auch als Funktion der Magie denkbar sind.

Zunächst ist in Erinnerung an bereits Besprochenes hervorzuheben, daß TILLICH die positive psychisch-partizipative zwischenmenschliche Beziehung oder sympathetische Interdependenz, wenn und solange sie nicht am Personzentrum vorbei eine manipulative Wirkung entfaltet, als „Ausdruck der vieldimensionalen Einheit des Lebens“ würdigt. Dann ist an die magische Dimension in der Beziehung des Menschen zu den göttlichen Wesen zu erinnern, die allerdings allein darin ihr Kriterium findet, daß das Personzentrum, das Zentrum der bewußten Wahrnehmung und damit die Freiheit der Entscheidung, sowohl die der Gottheit, als auch die des Menschen, nicht umgangen oder beschränkt wird, d.h. keinerlei Manipulation im Spiel ist. Damit setzt sich TILLICH, ohne dies immer eigens herauszustreichen, und fast, als verstehe sich dies von selbst, von einer Auffassung ab, die das Vorhandensein einer magischen Dimension in der alltäglichen zwischenmenschlichen Begegnung ignorieren zu können glaubt, so als hätte die Entwicklung der technisch-wissenschaftlichen Rationalität zugleich unsere zwischenmenschlichen Beziehungen magiefrei gemacht, und ebenso von einer Auffassung, die zumindest für den Bereich der religiösen Kommunikation eine magische Dimension ausschließen zu können glaubt, so als hätte die auch theologischerseits mancherorts behauptete Magiefeindschaft der Religion ihren Siegeszug bereits vollendet.

Freilich hat TILLICH bei seinen Hinweisen auf das magische Element in der zwischenmenschlichen Beziehung und in der Gottesbeziehung nicht primär auf eine etwaige integrative, kreative oder transzendierende Funktion der Magie abgehoben, sondern meist auf die Gefahren der magischen Entstellungen hingewiesen. Nur bei einem Thema hat TILLICH explizit die kreative und integrative Funktion der Magie behauptet: beim magischen Heilen. Seinem bereits wiederholt zitierten Hinweis: „Magic can be creative and destructive“ folgend, spricht sich TILLICH in „The Relation of Religion and Health“ für eine Anerkennung und Würdigung der magischen Heilung als *einer* möglichen Art des Heilens neben natürlicher Heilung und *healing through faith* aus. Trotz theoretisch präziser Unterscheidung zwischen Heilung

¹⁰² Auch wenn TILLICH den Begriff des 'Aberglaubens' nicht ebenso problematisiert wie den der 'Häresie', sondern hin und wieder – oft in Verbindung mit Attributen wie „populär“ oder „primitiv“ – gebraucht, ist für ihn 'Aberglaube' kein theologisches Kriterium.

durch Glauben und magischer Heilung und obwohl die Heilkraft des Glaubens die höchste Form der heilenden Kräfte darstellt, fließen Magie und Religion in dem Bereich zusammen, der als „religious suggestion“ bezeichnet werden kann. Anschaulich und mitten aus dem religiösen Leben gegriffen behauptet TILLICH: „(T)he suggestive power of a Catholic mass in a medieval cathedral, or of a revivalist in a denominational camp-meeting, or of a minister alongside a sickbed are realities which can not be denied or removed by religious purism.“ (1946:224)

Dementsprechend hat TILLICH in der *Systematischen Theologie* das magische Heilen erwähnt, es ausdrücklich anerkannt und gegen rationalistische Ignoranz in Schutz zu nehmen versucht und dabei auch an die kreative Funktion der Magie erinnert: „(‘Magic healing’) is justified as an element in many human encounters, though it has destructive as well as creative possibilities“ (1963a:279). Und auch in „Dynamics of Faith“ spricht er sich für eine Anerkennung der magischen Heilung aus: „Faith healing, as the term is actually used, is the attempt to heal others or oneself by mental concentration on the healing power in nature and man, and it can be strengthened by mental acts. In a non-depreciating sense one could speak of the use of magic power; and certainly there is healing magic in human relationships as well as in the relation to oneself.“ (1957:108)

Der magischen Heilung, auch wenn sie von der Theologie als *idolatrous faith* beurteilt werden muß, ist eine integrative Kraft zuzuschreiben, auch wenn sie vorläufig und gefährdet ist: „Idolatrous faith has a definite dynamic: it can be extremely passionate and exercise a preliminary integrating power. It can heal and unite the personality, including its soul and body. The gods of polytheism have shown healing power, not only in a magic way but also in terms of genuine reintegration. The objects of modern secular idolatry, such as nation and success, have shown healing power, not only by the magic fascination of a leader, a slogan or a promise but also by the fulfillment of otherwise unfulfilled strivings for a meaningful life. But the basis of the integration is too narrow. Idolatrous faith breaks down sooner or later and the disease is worse than before ... Idolatrous faith has more disintegrating power than indifference, just because it is faith and produces a transitory integration. This is the extreme danger of misguided, idolatrous faith, and the reason why the prophetic Spirit is above all the Spirit which fights against the idolatrous distortions of faith.“ (1957:109f) Es läßt sich also zeigen, daß TILLICH eine kreative und integrierende Funktion der Magie, jedenfalls beim Thema magische Heilung, explizit behauptet, wobei er gleichzeitig darauf hinweist, daß dies ‘idolatrous faith’ sei – ein Urteil, das auf die Radikalität des ‘protestantischen Prinzips’ zurückzuführen ist.

Bei der Frage nach der Rolle der Magie hinsichtlich der Funktion der self-transcendence scheinen bei klarer Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem und zwischen Göttlichem und Dämonischem die Dinge auf den ersten Blick eindeutiger zu sein: „We make a clear distinction between religion and magic.“ Aber nur auf den ersten Blick: Das Verhältnis von Religion und Magie ist nicht ein klares Geschiedensein oder eine Nicht-Beziehung. Magie und Religion vermischen sich offenkundig in der vorfindlichen Religiosität: je nach Denomination und historischem Ort, in dem wir religiöse Menschen beobachten, mischt sich Magisches in ihre religiöse Praxis. TILLICHs religionsphilosophische und theologische Unterscheidungen zwischen Heiligem und Profanem, besonders jedoch zwischen Göttlichem und Dämonischem haben ja gerade die Funktion, Licht in die heillose Undurchsichtigkeit magischer Ent-

stellung zu bringen. 'Unvermeidlich' und zugleich 'stets zu überwinden' gilt hier in besonderer Schärfe.

Hinsichtlich der Self-Transcendence ist TILLICHs grundlegende Intention deutlich: aufgrund der Spannung zwischen Unbedingtem und Konkretheit, vor allem, wenn sich die 'Konkretheit' mit dem Anspruch auf Heiligkeit verbindet, ist prophetische Kritik gegen jeden magisch-dämonischen Mißbrauch ins Feld zu führen. Abgesehen von solcher Notwendigkeit der Abgrenzung und Warnung vor Entstellung scheint es jedoch bei TILLICH eine Würdigung der Bedeutung des Magischen und seiner Thematisierung zu geben. Wie anders ist zu verstehen, daß er die Assoziation an ein magisch-sakramentales Wirklichkeitsverständnis ins Spiel bringt, wenn ihm in der protestantischen Auffassung unter dem Einfluß prophetischer oder protestantischer Kritik die Absolutheit zu sehr betont und das heißt, die Seite der Konkretheit zu schwinden oder zu verschwinden scheint. Dies zeigt der Aufsatz, „Natur und Sakrament“ in seiner Grundtendenz anschaulich. TILLICH sagt im Rückblick über diesen Aufsatz, er habe damals versucht, „gegen das unsakramental-intellektualistische Denken des Protestantismus und Humanismus den ursprünglichen, erst im Spätmittelalter verschütteten Sinn sakramentalen Denkens freizulegen“.¹⁰³

Dies legt die Vermutung nahe, daß TILLICH sich an einigen Punkten seiner Theologie nicht nur deswegen veranlaßt sieht, das Magische, seine 'Wirklichkeit' und 'Wirksamkeit', seine 'Naturmächtigkeit' zu thematisieren, um den Glauben gegen magisch-dämonische Entstellung abzugrenzen, sondern auch, um den Protestantismus an die Konkretheit und Gegenwart des Heiligen zu erinnern.

Dann jedoch ist die Frage unausweichlich, ob die Beziehung zwischen Religion und Magie auch eine inhaltliche ist. Zum eben erwähnten Problem der Neubegründung und Wiedergewinnung des Sakramentalen spitzt TILLICH die Frage nach dem Verhältnis von Magie und Religion auf die Frage nach dem Verhältnis von Sakramentalem und Magisch-Sakramentalem zu. Und hier, in seinem Plädoyer dafür, die Dimension des Sakramentalen, die er im Protestantismus weitgehend verschüttet sah, wieder zur Geltung zu bringen, hat TILLICH mit philosophischen Überlegungen die Wirklichkeitsauffassung eines 'neuen Realismus' ins Spiel gebracht, die zugleich das Magisch-Sakramentale miteinschließt und mitbegründet. Er sucht die Begründung einer Wirklichkeit, die 'zwischen' oder 'tiefer' liegt als der cartesianische Dualismus von *cogitatio* und *extensio* (vgl. 1930b:112; 1946:223). Auch gilt der Hinweis auf die Bedeutung der tiefenpsychologischen Sichtweise dem Symbol und dem Sakrament ebenso wie der Magie. Auf diesem Hintergrund scheint das Verhältnis zwischen dem Magischen, dem Sakramentalen und der Religion eher von 'Familienähnlichkeiten' und nicht von kategorialen Unterscheidungen geprägt.

¹⁰³ Im Rückblick schreibt er in seinen autobiographischen Notizen: „In einem Vortrag 'Natur und Sakrament' habe ich versucht, gegen das unsakramental-intellektualistische Denken des Protestantismus und Humanismus den ursprünglichen, erst im Spätmittelalter verschütteten Sinn sakramentalen Denkens freizulegen. Es ist dies eine auf protestantischem Boden besonders schwierige, aber zugleich nötige Aufgabe. Denn ohne sakramentale Vergewärtigung des Heiligen ist keine Kirche möglich. Das Wissen um diese Notwendigkeit – gerade vom Pathos der Profanität her – verbindet mich mit den Berneuchnern. Die praktisch vielleicht unvermeidliche Fortbewegung der Berneuchner von der Grenze zwischen dem Profanen und Sakralen, auf der wir uns begegneten, zu dem ausschließlichen Bemühen um sakrale Verwirklichung (oft in archaischen Formen) machte es mir unmöglich, ganz mit ihnen mitzugehen. Auch hier glaubte ich, es sei meine Pflicht, auf der Grenze zu bleiben.“ (TILLICH 1962:44f)

Die Frage nach dem Verständnis solch weitgehender Würdigung des Magischen stellt die Frage nach dem Begriff des 'neuen Realismus', der für TILLICH in seinen frühen Schriften von großer Bedeutung gewesen ist, sowie nach dem Symbolbegriff, der für sein Spätwerk zunehmend wichtiger geworden ist.

3.3 Der Beitrag TILLICHs zum Verstehen des Magischen

Die Frage nach der Wirklichkeit des Magischen gehört für TILLICH in einen Zusammenhang mit der Frage nach dem Sakramentalen. Und dabei steht zunächst ein von ihm ins Spiel gebrachter Begriff zur Beschreibung der 'Wirklichkeitsauffassung' des Sakramentalen im Vordergrund: der Begriff des 'neuen Realismus'. Im späteren Werk TILLICHs steht neben dem Begriff des Sakramentalen der des Symbols – auch als Wirklichkeitsbegriff – im Mittelpunkt seines Denkens. Darum muß untersucht werden, inwiefern das mit dem Begriff des 'neuen Realismus' bezeichnete Wirklichkeitsverständnis auch in seinem Symbolbegriff zum Tragen kommt und inwieweit sich dieses Wirklichkeitsverständnis im Symbolbegriff formuliert. In der TILLICH-Forschung wird dieses Problem zugespitzt diskutiert als Frage, wie in seiner Theologie Sakrament und Symbol gewichtet und wie sie verbunden werden.¹⁰⁴

3.3.1 Das Sakramentale, der 'neue Realismus' und das Magische

3.3.1.1 Das Sakramentale und die Frage nach der angemessenen Naturauffassung

Nach TILLICH muß die Theologie die sakramentale Frage aus ihrem ureigensten Interesse zu beantworten suchen, denn diese Frage ist die Existenz- und Überlebensfrage für Theologie und Kirche, indem mit dem Verschwinden des sakramentalen Elements der Kultus und die Existenz der sichtbaren Kirche auf dem Spiel steht (vgl. 1930b:105). Dies ist das besondere Anliegen, das er mit seinem Aufsatz von 1928, „Natur und Sakrament“, verfolgt. In folgenden Sätzen faßt TILLICH seine theologische Frage- und Argumentationsrichtung:

„Entscheidend aber ist, daß auf protestantischem Boden die Stellung zum Sakramentalen überhaupt verändert wird. Von oberster Bedeutung für eine solche Entwicklung ist ein neues Verständnis für die Naturmächtigkeiten, die in das Sakrament eingehen. Dazu gehört ferner die Einsicht, daß auch das Wort eine Naturgrundlage hat und damit der übliche Gegensatz von Wort und Sakrament hinfällig wird ... Darum ist die Lösung des Problems 'Natur und Sakrament' gegenwärtig eine Schicksalsfrage des Protestantismus. Lösbar ist diese Frage aber nur im Zusammenhang einer Naturauffassung, die den Mächtigkeiten der Natur gerecht wird. Wird die Natur entmächtigt, so wird das Sakrament willkürlich und bedeutungslos. Selbstverständlich kann nicht die Naturmächtigkeit allein ein christliches Sakrament schaffen. Sie muß

¹⁰⁴ Der Zusammenhang zwischen Symbol und Sakrament wird in der TILLICH-Forschung verschiedentlich diskutiert – vgl. REETZ (1974:82ff), RÖSSLER (1976), BRANDT (1978), JAHR (1989:400ff), W.MÜLLER (1990:151f) –, nämlich als die Frage, ob 'Sakrament' der Oberbegriff sei, dem die Symboltheorie ein- und untergeordnet sei, oder umgekehrt. Darauf werde ich weiter unten zurückkommen.

aus ihrer dämonischen Gebundenheit gelöst werden. Und das geschieht, wenn die Natur ein sakramentales Element wird.“ (ebd.:122f)

Der Begriff der ‘Sakramentalität’ in seinem Sprachgebrauch zeigt, welche Dimensionen hier ins Blickfeld kommen, wenn man seine Perspektive mit der soziologischen und anthropologischen oder der supranaturalistischen Perspektive vergleicht. In TILLICHs Perspektive heißt ‘sakramental werden’, daß ein ‘Naturgegenstand’ „zum Träger transzendenter Mächtigkeit wird“ (ebd.:109). Wie zeitgemäß – in Zeiten rationaler, mechanistischer naturwissenschaftlicher Welterklärung – er seine Frage angeht, zeigt die Formulierung der Fragestellung, die sein Anliegen, seine Sorge um und seine Warnung an den Protestantismus reflektiert. TILLICH thematisiert die Frage nach der Wirklichkeit und Wirksamkeit als Frage nach der Natur. Im zitierten Schlußabschnitt seines Aufsatzes hat er es auf den Punkt gebracht: es geht ihm um die „Naturmächtigkeit, die in das Sakrament eingeht“, und deshalb um eine „Naturauffassung, die den Mächtigkeiten der Natur gerecht wird“. TILLICH übernimmt und akzeptiert also keineswegs einen von den Natur- oder Humanwissenschaften geprägten Naturbegriff; seine Frage nach den „Naturmächtigkeiten“ erfordert, den Blick zu weiten. Darum ist es für ihn ein zentrales Thema, daß sich bestimmte ‘Wirklichkeitsverständnisse’ unterscheiden lassen, die zu der aufgeworfenen Frage nach Realität und Wirksamkeit der Sakramentalität jeweils verschiedene Antworten bereithalten. Für eine Differenzierung der verschiedenen Wirklichkeitsverständnisse ist seine Skizze der ‘Naturauffassungen’ in den Sakramentsverständnissen aufschlußreich (ebd.:106-110). TILLICH führt „drei mögliche Antworten auf die Frage nach der Bedeutung des Naturelements im Sakrament“ an (und erläutert sie im Hinblick auf die Taufe): entgegen der symbolistischen Deutung (Wasser als Symbol für Reinigung oder für Ertrinken) und der ritualistischen Deutung (göttlicher Befehl konstituiert die ansonsten bedeutungslose Verbindung von Wasser und Taufe) weist allein die realistische Deutung („Dem Wasser an sich und für sich wird eine Güte, eine Qualität, eine Mächtigkeit zugesprochen“, ebd.:107) in Richtung eines angemessenen Verständnisses.

Doch hier stellt sich das Problem der Denkbarkeit und Begründbarkeit dieser realistischen Auffassung für eine Theologie des 20. Jahrhunderts. Diesem Realismus müßte ein Naturbegriff zugrundegelegt werden, der die Natur als den „Träger des sakramentalen Sinnes und der sakramentalen Mächtigkeit“ verstehen läßt. Für die Erörterung der verschiedenen Naturauffassungen differenziert TILLICH das bereits skizzierte Spektrum und erweitert es durch die ‘magische’ und die ‘vitalistische’ Perspektive, so daß er fünf Naturauffassungen in Erwägung zieht:

(1) Magisch-sakramentale Naturauffassung oder Pan-Sakramentalismus.

„So weit wir davon Kenntnis haben, ist der Naturbegriff, der am frühesten in der Geschichte auftaucht, die magisch-sakramentale Naturauffassung. Nach ihr ist jede Wirklichkeit erfüllt von einem Kraftstoff, der den Dingen und den Teilen der Dinge, auch dem Leib und den Gliedern des Leibes eine sakrale Mächtigkeit gibt. Sakral bedeutet hier aber nicht einen Gegensatz zu profan. Vielmehr ist auf dieser Stufe der Kulturentwicklung beides grundsätzlich ungeschieden. Die natürliche Macht der Dinge ist zugleich ihre sakrale Macht, und der Umgang mit ihnen ist immer zugleich technisch und rituell. Man könnte bei dieser primitiven Auffassung von einem Pan-Sakramentalismus sprechen, muß dann aber bedenken, daß das Sakramentale in unserem Sinne als getrennte religiöse Wirklichkeit für den Primitiven nicht existiert.“ (ebd.:110)

(2) Rational-gegenständliche Naturauffassung.

„Wo die rationale Tendenz sich durchsetzt, schwindet die magisch-sakramentale Naturauffassung und an ihre Stelle tritt die rational-gegenständliche ... Die Natur ist unterworfen, verdinglicht, ihrer Qualitäten entblößt. Sakramentales Denken hat hier keine Wurzel.“ (ebd.:111)

(3) Vitalistische Naturauffassung.

„Im Gegensatz zu der technischen Haltung gegenüber der Natur und ihrer rein quantitativen Analyse steht seit der griechischen Philosophie die vitalistische Auffassung der Natur. Wieder wird den Dingen unmittelbare Mächtigkeit zugesprochen ... Die moderne Gestalttheorie gab diesen Gedanken unerwartete wissenschaftliche Begründungen ... In dieser Philosophie des Vitalen wird der Natur ihre Mächtigkeit wiedergegeben, aber es ist eine Mächtigkeit ohne Form, eine Mächtigkeit ohne Sinn; eine Mächtigkeit aber, die nicht zur Form kommt, erweist sich als Ohnmacht. Sakramentale Bestrebungen auf dem Grunde dieser ‘vitalistischen’ Naturphilosophie können in den Versuchen einiger halbheidnischer Bewegungen gesehen werden, die die Symbolwelt der Naturreligionen dadurch wieder einführen wollen, daß sie Elemente der natürlichen Welt (Feuer, Wasser, Licht) als selbstmächtig, ohne Bezug auf Geist und Transzendenz verwenden.“ (ebd.:111f)

(4) Symbolisch-romantische Naturauffassung.

„Die symbolisch-romantische Naturauffassung will der Natur die Qualitäten, die Tiefe, die Sinnhaftigkeit zurückgeben durch symbolische Deutung der Natur als Gleichnis des Geistes. Die Mächtigkeit der Dinge ist die Mächtigkeit der ihnen innewohnenden Seele oder ihres Geistes. Die Mächtigkeit, die sie den Naturdingen geben will, ist die Mächtigkeit des subjektiven Geistes.“ (ebd.:112)

(5) ‘Neuer Realismus’.

Mit diesem Begriff will TILLICH „Elemente des mittelalterlichen und modernen Gebrauchs des Wortes Realismus“ vereinen und insbesondere an SCHELLING, GOETHE und RILKE anknüpfen. Es geht im ‘neuen Realismus’ um den „Weg in die Tiefe der Natur“: „Die Mächtigkeit und der Sinn der Natur müssen in ihr und durch ihre gegenständlichen physikalischen Strukturen gesucht werden. Mächtigkeit und Sachlichkeit, Sinn und gegenständliche Struktur fallen nicht auseinander. Wir können nicht das Wort der mathematischen Naturwissenschaft als das letzte Wort über die Natur anerkennen, wenn wir auch nicht ableugnen, daß sie das erste Wort haben. Erreichbar ist die Sachmächtigkeit nur in jener Schicht des Seins, die vor der Spaltung in Gegenständlichkeit und Geistigkeit liegt. Leben entspringt einer Schicht, die ‘tiefer’ liegt als der cartesianische Dualismus von cogitatio und extensio (Denken und Ausdehnung).“ (ebd.:112f)

3.3.1.2 Der ‘neue Realismus’ und die ‘magisch-sakramentale Auffassung’

TILLICH bringt die ersten vier Auffassungen ins Spiel, um sogleich ihre Unzulänglichkeit hervorzuheben. Mit unterschiedlicher Gewichtung allerdings, die einen deutlichen Hinweis darauf gibt, was er favorisiert. Es ist erhellend für seine Auffassung vom Magischen und vom ‘neuen Realismus’, wie er mit der ‘magisch-sakramentalen Auffassung’ umgeht. Es ist die Mächtigkeit und die Tiefe der Natur in der ‘magischen’ Auffassung, die TILLICH in späteren

Entwicklungen der Naturauffassung sucht, bzw. vermißt. Er sieht die gesuchte Naturauffassung einerseits in der 'vitalistischen' wiederkehren, allerdings mit dem Hang zu einem Naturalismus ohne Form und ohne Sinn. Und er grenzt die 'vitalistische' Auffassung weniger aus als vergleichsweise die rational-gegenständliche, denn „wieder wird den Dingen unmittelbare Mächtigkeit zugesprochen“. Damit steht sie dem 'neuen Realismus' näher: „Die vitalistische Auffassung wollte diese Schicht (sc. die 'tiefer' liegt als der cartesianische Dualismus, H.S.) erreichen. Aber eine Lebensphilosophie, die die Vernunft und den Geist leugnet, hat das Leben seiner stärksten Mächtigkeit und des letzten Sinnes beraubt“ (ebd.:112)

Andererseits will auch die 'symbolisch-romantische' Naturauffassung „der Natur die Qualitäten, die Tiefe, die Sinnhaftigkeit zurückgeben“; allerdings ist dabei problematisch, daß die Tiefe und die Mächtigkeit in der 'ihnen innewohnenden Seele' oder in ihrem 'Geist' gesehen wird, was jedoch, so TILLICH, eher eine Projektion des subjektiven Geistes darstellt. Die Unzulänglichkeiten dieser beiden Naturauffassungen möchte er vermeiden, jedoch die Ungespalttheit, Tiefe und Mächtigkeit der Natur festgehalten wissen. Eine solche Auffassung entwirft er unter der Bezeichnung 'neuer Realismus'. Somit hat die Auswahl des Spektrums, die TILLICH ins Spiel bringt, nicht nur den Sinn und Zweck, seine eigene Sicht der Dinge davon abzugrenzen, sondern ebenso den, darauf aufzubauen. In begründeter Abgrenzung, jedoch gewisser Nähe zu 'Vitalismus' und 'romantischem Symbolismus', vor allem jedoch zur 'magisch-sakramentalen' Auffassung, skizziert er sein Verständnis von 'Realismus'.

Der Einwand gegen die magische Naturauffassung ist besonders aufschlußreich, denn es ist nichts weiter als das – theologisch freilich höchstbedeutsame – Kriterium der fehlenden Differenzierung von göttlicher und dämonischer Heiligkeit, die fehlende Abgrenzungsmöglichkeit gegenüber dem Dämonischen; ansonsten geht TILLICH, zugespitzt formuliert, von einer Überschneidung des Bereichs des Magischen mit dem des Sakramentalen, d.h. mit göttlicher Mächtigkeit Geladenen, aus: „Sakramental sind alle Gegenstände und Vorgänge, in denen das Seinsjenseitige in einem Seienden gegenwärtig angeschaut wird. Sakramentale Gegenstände sind heilige Gegenstände, geladen mit göttlicher Mächtigkeit. Auf dem Boden der magischen Naturauffassung ist grundsätzlich jedes Wirkliche heilig, wobei eine Differenzierung von göttlicher und dämonischer, reiner und unreiner Heiligkeit noch nicht gegeben ist. Das Unreine und das Heilige können auf dieser Stufe noch identisch sein.“ (ebd.:119)

Doch mit welchen Kategorien läßt sich denken und begründen, was dieser Realismus mit Wirklichkeit meint? Die Kategorien und Begriffe der (Natur-) Wissenschaft jedenfalls reichen dazu nicht hin. Andererseits sind sie unverzichtbar, wir sind auf sie angewiesen: Während die magisch-sakramentale Naturauffassung „die technische Beherrschung der Wirklichkeit ... ohne jede Beziehung auf das, was wir Naturgesetz nennen,“ (ebd.:110) gedacht hat, sucht der „neue Realismus“ die Mächtigkeit und den Sinn der Natur „durch ihre gegenständlichen physikalischen Strukturen“, wobei die mathematischen Naturwissenschaften „das erste Wort haben“, jedoch nicht das letzte Wort behalten dürfen (ebd.:112). Die Erkenntnis-Suche des „neuen Realismus“ vollzieht daher eine Bewegung, die „tiefer“ als der cartesianische Dualismus gehen will. Das damit gestellte Problem, das unser Bild notwendigerweise verfälscht, formuliert TILLICH explizit: „Das schwierigste Problem für alle Versuche, die ungespaltene Schicht der Wirklichkeit zu erreichen, ist die Notwendigkeit, in etwas Nichtsubjektives mit Kategorien des subjektiven Geistes und in etwas Nichtgegenständliches mit Kategorien der Gegenständigkeit einzudringen.“ (ebd.:112f)

Damit hat der 'neue Realismus' mit demselben Problem zu tun, mit dem auch jedes Verstehen des Magischen zurechtkommen muß: daß die Kategorien 'Kausalität', 'Substanz', 'Ich' und 'Identität' oder 'Exklusivität' unzulänglich sind und radikal infrage gestellt werden müssen.

3.3.1.3 Warum spricht TILLICH bei der Darstellung seines Natur- und Sakramentsverständnisses nicht vom religiösen Symbol?

Im Hinblick auf den „Vollzug der Sakramente“ und auf das „Sagen der Absolutionsworte“ fragt TILLICH: „Sind die hier gesprochenen Worte nur Zeichen, die auf einen Sinngehalt hinweisen und diesen Sinngehalt mitteilen? Oder sind es Worte, in denen Wort und Sinn so geeint sind, daß das Sprechen dieser Worte, also der Naturvorgang als solcher, eine Mächtigkeit hat, durch den sie zu Trägern transzendentaler Mächtigkeit werden können? Wäre es so, so wäre damit ein sakramentaler Realismus des Wortes gegeben. Abgewiesen wäre sowohl der Ritualismus, der die Worte auf Befehle zurückführt, und der Symbolismus, der die Worte zu leeren Zeichen macht.“ (ebd.:109)

Hier wird unübersehbar, daß TILLICH nach dem Sakrament im Rahmen des ‘neuen Realismus’ mit Worten fragt, die er auch in der Symboltheorie verwendet. Doch die Auffassung von ‘Symbolismus’, die auch in der Charakterisierung der ‘symbolischen Deutung’ der Sakramente und in der Bezeichnung, ‘symbolisch-romantische’ Naturauffassung, zum Ausdruck kommt, meint nicht die ‘Naturmächtigkeit’ des religiösen Symbols, auf die TILLICH in seiner Symboltheorie Wert legt. Wenn TILLICH im selben Zeitraum von der „sakralen Mächtigkeit“ der religiösen Symbole spricht, ohne die das Symbol zum bloßen Zeichen herabsinkt und der religiöse Akt nicht mehr darauf hört (1928a), kann nicht davon ausgegangen werden, daß es für TILLICH ausgeschlossen wäre, daß im religiösen Symbol die transzendente Mächtigkeit in Erscheinung treten könne.

Weiter ist nicht zu bestreiten, daß nahezu alle Beispiele der realistischen Naturauffassung, die TILLICH anführt: Zahlen, Wasser, Licht, Farben etc., Symbole sind und TILLICH auch nicht umhin kann, hier auch vereinzelt von „Symbolen“ zu reden. Er scheint vom religiösen Symbol zu sprechen, ohne die explizite Bezeichnung ‘Symbol’ zu gebrauchen. Warum aber hat er dann bei der Frage von Natur und Sakrament nicht vom religiösen Symbol gesprochen? Warum hat er die Naturauffassung, die mit dem religiösen Symbol im Symbolaufsatz verbunden ist, in „Natur und Sakrament“ zum „symbolisch-romantischen“ Naturverständnis heruntergespielt? Eine mögliche Erklärung dafür könnte davon ausgehen, daß TILLICH die Sakraments- und Naturauffassung (noch) nicht mit seiner Symboltheorie verknüpft hat.

3.3.1.4 Das Magische im Lichte des Begriffs des ‘neuen Realismus’: Partizipation

Bei der Frage nach der ‘Sakramentalität’ und der ‘Naturmächtigkeit’ nimmt TILLICH zum Problem der Magie mit dem besonderen Blick auf deren Wirklichkeit und Wirksamkeit Stellung. Obwohl ‘Magie’ nicht seine primäre Fragestellung gewesen ist, sieht TILLICH doch die Notwendigkeit, im Interesse der Denkbarkeit und Begründung der ‘Naturmächtigkeit’ und ‘Sakramentalität’ darüber zu sprechen, denn Magie und sakramentale Naturmächtigkeit haben Gemeinsamkeiten. War die theologische Beschäftigung mit ‘Magie’ in der Vergangenheit dem apologetischen Interesse verpflichtet, ‘fremde’ Religion zu kritisieren oder zu entlarven und den eigenen Glauben abzugrenzen, so scheint sie in unserem Jahrhundert, jedenfalls für TILLICH, auch von der Sorge um Vertiefung und Festigung des christlichen Glaubens getragen zu sein. Die Argumentationsrichtung scheint angesichts des positivistisch-mechanistischen Paradigmas eine Umkehrung erfahren zu haben; dadurch ist das Thema ‘Magie’ und die Ver-

hältnisbestimmung zwischen 'Magie und Religion' komplexer geworden, wenn Magie nicht nur als das 'Fremde', 'Negative' und 'Auszugrenzende' behandelt wird.

Der Frage nach der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Sakramentalen wie des Magischen nähert sich TILLICH, ohne das Paradigma moderner (auch naturwissenschaftlicher) Rationalität aus dem Blick zu verlieren, weil er darüber hinausdenken will. Er zögert nicht, im Zusammenhang mit zentralen theologischen Themen von Magie zu reden und grenzt dabei den Glauben nicht etwa positiv gegen einen dunklen Hintergrund ab. Wenn es um ein neues Verständnis der Naturmächte geht, ist er nicht primär bemüht, eine Unterscheidung zwischen Magie und Religion (etwa nach unterschiedlichen Funktionen, Gegenstandsbereichen oder Rationalitätsstandards) herauszuarbeiten, vielmehr will er zunächst das Verbindende hervorheben. Das Magische wie das Religiös-Sakramentale sind in einem Naturbegriff vereint; „die Natur (ist) Träger und Gegenstand des Heils“. So ist zu erklären, daß TILLICH einer positiven, würdigenden Einstellung gegenüber der Magie zuneigt. Dies kommt in Bemerkungen zum Ausdruck wie der, „daß trotz aller Rationalisierung sich in uns, bewußt, aber auch unterbewußt, auch jetzt noch Elemente realistischer, ja sogar magischer Naturauffassung finden“ (1930b:114).

Zwei Beispiele aus TILLICHs breiter Entfaltung von „realistischen, ja magischen Naturauffassungen“: An der Astrologie findet er zwar auch Fragwürdiges (die Methoden der „Entzifferung und Berechnung“), aber die astrologische Weltauffassung findet er theologisch und philosophisch durchaus plausibel: „Die allgemeine Voraussetzung der gegenseitigen Abhängigkeit aller Teile des Universums und der kosmischen Determiniertheit des Einzelwesens ... liegt mit eingeschlossen in der Konzeption des Kosmos oder Universums selbst und sowohl in der philosophischen als auch der theologischen Voraussetzung, daß alles am Grund und an der Struktur des Seins teilhat und folglich in Einheit mit dem Ganzen verstanden werden kann und muß“. (ebd.:117)

Zur Frage der Bedeutung des 'Wortes' in der Religion bringt TILLICH das Magische noch deutlicher in den Vordergrund: „Wie jeder andere Naturgegenstand und Naturkomplex hat das Wort ursprünglich magische Bedeutung. Es hat eine Mächtigkeit an sich wie z.B. das heilige Wort Om in Indien, die Anrufungen und Zauberformeln in der ganzen Welt und die Reste dieses Grundgefühls in den liturgischen Formeln der christlichen Kirche. Tatsächlich ist das Gefühl für diese Mächtigkeit immer so groß gewesen, daß jeder Vorschlag einer Änderung einiger dieser Worte dem fanatischsten religiösen Widerstand begegnen würde. Diese Tatsache beweist, daß es nicht der Sinn als solcher ist, der auf verschiedene Weise ausgedrückt werden könnte, sondern daß eine innewohnende magische oder pseudomagische Mächtigkeit entscheidend ist.“ (ebd.:117f)

3.3.1.5 Der Begriff der 'Partizipation', seine Entwicklung im Werk TILLICHs und die Konsequenzen für den Magiebegriff

Für die Auffassung des Sakramentalen und des Magischen aus den früheren Schriften TILLICHs ist festzuhalten: Es ist vor allem die Vorstellung von 'Naturmächtigkeit', in der TILLICH von der Wirklichkeit des Magischen und des Sakramentalen spricht. 'Partizipation', soweit dieser Begriff gebraucht oder assoziiert wird, wird von den Aussagen zur 'Naturmäch-

tigkeit' überlagert: die Natur ist 'Träger' und 'Wohnung', ja sie ist 'geladen' mit 'Mächtigkeit', mit göttlicher, mit magischer oder mit pseudomagischer Mächtigkeit. Daß dies bloß eine metaphorische Ausdrucksweise ist, darf bezweifelt werden.¹⁰⁵ Daß diese Auffassung primär in TILLICHs Frühzeit gehört, wird besonders deutlich, wenn man den Aufsatz, „Natur und Sakrament“, auf dem Hintergrund von TILLICHs Lizentiaten-Dissertation liest¹⁰⁶ und mit den späteren Texten vergleicht.

In späteren Werken TILLICHs ist von 'Naturmächtigkeit' kaum noch die Rede, dafür spielt die Repräsentanz (und damit der Symbolbegriff) eine größere Rolle. Der Begriff 'Partizipation' wird nicht mehr mit 'Naturmächtigkeit' zusammengebracht, sondern vielmehr mit dem Adjektiv 'psychisch' verbunden; dies öffnet einer tiefenpsychologischen Interpretation die Tür. Auch die Erwähnung des 'Okkultismus' ist äußerst selten geworden. Und TILLICHs Einstellung zur Glaubensheilung ist seit seiner Emigration bedeutend vorsichtiger und kritischer geworden. Gerade darum aber überrascht seine unreservierte Thematisierung der Magie im Aufsatz zur Heilung von 1946 oder in der *Systematischen Theologie*. Magie wird, wie oben gezeigt, als 'psychische Partizipation' aufgefaßt.

Was unter partizipativer Wirklichkeit zu verstehen ist, wird in der Ontologie deutlich, die TILLICH in der *Systematischen Theologie* entfaltet, die also im theologischen Zusammenhang, „Being and God“ zu denken steht und in theologischen Kategorien ihren Grund hat. *Individualization* und *Participation* sind ontologische Elemente und beschreiben diese eine 'Wirklichkeit'.

„Actually man's participation always is limited. Potentially there are no limits he could not transcend. The universals make man universal; language proves that he is microcosmos. Through the universals man participates in the remotest stars and the remotest past. This is the ontological basis for the assertion that knowledge is union and that it is rooted in the eros which reunites elements which essentially belong to each other.“ (1951:176)

Von 'Beziehung' der Teile der Wirklichkeit zueinander kann nicht die Rede sein, wenn wir nicht zugleich von 'Partizipation' sprechen. Partizipation liegt dem „ontologischen Element“ der 'Beziehung' zugrunde. „The concept of participation has many functions. A symbol participates in the reality it symbolizes; the knower participates in the known; the lover participates in the beloved; the existent participates in the essences which make it what it is, under the condition of existence; the individual participates in the destiny of separation and guilt; the Christian participates in the New Being as it is manifest in Jesus the Christ. In polarity with individualization, participation underlies the category of relation as a basic ontological element. Without individualization nothing would exist to be related. Without participation the category of relation would have no basis in reality. Every relation includes a kind of participation.“ (ebd.:177)

Mit der Polarität der ontologischen Elemente Individualisierung und Partizipation sieht TILLICH den alten Streit zwischen Nominalismus und Realismus überwunden. Aber es ist ein-

¹⁰⁵ Auch ZILLESSEN (1994:206) äußert die Vermutung, daß diese Körpermetaphern ('Träger' 'Wohnung') „so uneigentlich nicht gemeint sein können“. ZILLESSEN findet diese objektivistische Konzipierung der gegenständlichen Welt, wie sie TILLICH formuliert hat, „unhaltbar“.

¹⁰⁶ Siehe dazu Abschnitt 3.3.2.

deutig, zu welcher Seite er neigt: Grundsätzlich stimmt er der 'realistischen' oder 'mystisch-realistischen' Wirklichkeitsauffassung zu, bewertet den 'mystischen Realismus' positiv. Allein das mystische Konstruieren einer 'zweiten Wirklichkeit' oder Hinterwelt findet TILLICH problematisch, weil dadurch Individualität und Persönlichkeit verschwinde.

„'Mystical realism' emphasizes participation over against individualization, the participation of the individual in the universal and the participation of the knower in the known. In this respect realism is correct and able to make knowledge understandable. But it is wrong if it establishes a second reality behind empirical reality and makes of the structure of participation a level of being in which individuality and personality disappear.“ (ebd.:178)

Entsprechend sagt TILLICH (1955d:388) in einem Aufsatz zu „Participation and Knowledge“ über die kognitive Begegnung (cognitive encounter), die er „cognitive commitment“ nennt und unter der auch alle religiöse Erkenntnis fällt, sie sei „according to the word gnosis – analogous to erotic and mystical surrender“ und „characterized by a definite predominance of participation“.

Sind diese späteren Äußerungen TILLICHs zur 'Partizipation' Dokumente dafür, daß er die Gewichte verlagert und den Begriff 'Partizipation' weniger in der Perspektive objektivistischer Auffassung und als 'Naturmächtigkeit' beschreibt und nun stärker symbolisch versteht? Dagegen, daß dies eine gravierende Modifikation bedeutet, spricht die Hochschätzung des 'mystischen Realismus'. Im Blickpunkt muß daher der Symbolbegriff TILLICHs stehen und daraufhin untersucht werden, welche Bedeutung dabei die Interpretamente 'Naturmächtigkeit', 'Verkörperung' und 'Einwohnung', 'Geladen-Sein' haben, d.h. welche Bedeutung eine objektivistische Auffassung nach wie vor hat. Für TILLICHs Auffassung von Magie ist der Zusammenhang mit dem Symbolbegriff entscheidend. Dies muß näher betrachtet werden.

3.3.2 Der Symbolbegriff und das Magische

Die TILLICH-Forschung ist sich einig, daß der Symbolbegriff für die Theologie TILLICHs ein immenses Gewicht hat. TILLICH hat einige Abhandlungen eigens der Symboltheorie gewidmet. Bereits in dem Aufsatz „Das religiöse Symbol“ (TILLICH 1928a) als erste dieser Arbeiten hat er umfassend dargestellt, was er später wieder aufgriff.¹⁰⁷ Begriffliche und klassifikatorische Modifikationen, die zuweilen den Eindruck unzureichend systematischer Ausfor-

¹⁰⁷ Als Textgrundlage zu TILLICHs Symbolbegriff beziehe ich mich auf folgende Texte: Der Aufsatz „Das religiöse Symbol“ (1928a) bildet als erste umfassende Fassung des Symbolbegriffs den Ausgangspunkt; seine Übersetzung ins Englische 1940 und die Wiederveröffentlichungen 1958 und 1961 lassen behutsame Modifikationen verfolgen. „Mythos und Mythologie“ (1930a) ist ein weiterer Aufsatz aus der frühen Zeit. „Religious Symbols and Our Knowledge of God“ (1955b), mit unerheblichen Änderungen 1959 wiederabgedruckt unter dem Titel „The Nature of Religious Language“ (dt. Übersetzung: 1959 1964) steht am Anfang der Reihe der Texte zum Symbol nach der Emigration und dem Zweiten Weltkrieg, die im folgenden Jahr mit „Existential Analysis and Religious Symbols“ (1956; dt. Übers.: 1956 1964) weitergeführt wurde. Auch in *Dynamics of Faith* (1957; dt.: 1957 1970) findet sich ein Abschnitt über das religiöse Symbol. „The Meaning and Justification of Religious Symbols“ (1961b; dt. Übers. 1961b 1964) mit etwas komplizierter Textgeschichte (vgl. GW XIV 1990:49f;194) nimmt eher wieder Elemente aus dem Aufsatz von 1928 auf. Zur Geschichte der wichtigsten Texte TILLICHs zum Symbolbegriff vgl. auch meine „Textgeschichtliche Übersicht über eine Auswahl von TILLICHs Texten zum Symbolbegriff“ in Anhang A. Für eine umfassendere Zusammenstellung der TILLICH-Texte zum Symbolbegriff vgl. von KRIEGSTEIN (1975:194-197).

mulierung erwecken können,¹⁰⁸ machen darauf aufmerksam, daß sich TILLICHs Symbolbegriff behutsam, wenn auch nicht wesentlich verändert hat.¹⁰⁹ Es ist im Rahmen meiner Interpretation sinnvoll, von der späteren Fassung der Symboltheorie auszugehen, jedoch auch den Symbolaufsatz von 1928 nicht aus den Augen zu verlieren, um den Vergleich mit dem zeitgleichen Aufsatz „Natur und Sakrament“ zu ermöglichen.

Für die Ausgestaltung der *Systematischen Theologie* wie überhaupt des theologischen Denkens von TILLICH hat der Symbolbegriff eine nicht zu überschätzende Bedeutung. Der Zusammenhang des Symbolbegriffs mit verschiedenen theologischen Themen, z.B. mit dem Sakramentalen,¹¹⁰ wird darum in der Forschung thematisiert. Weniger beachtet und untersucht ist die Bedeutung von TILLICHs Symbolbegriff über die Theorie des religiösen Symbols hinaus. Dies ist jedoch für eine Klärung der Frage bedeutsam, welche theologische und religionstheoretische Interpretation die Magie bei TILLICH erfährt.

Für TILLICH scheint das Symbol in drei Hinsichten mit dem Magischen zu tun zu haben, die ich hier vorwegnehmend aufliste, weil sie meine Darstellung strukturieren: (a) klassifikatorisch – in allen Symbolschichten spielt das Magische eine Rolle; wenn es auch an der Spitze dieser Hierarchie vom Transzendenzbezug überboten wird; (b) entwicklungsgeschichtlich – alle, selbst ins Zeichenhafte herabgesunkene Symbole hatten „ursprünglich“ magische Bedeutung und (c) definitorisch – eine Reihe der ‚Merkmale‘ des Symbols entsprechen den Charakteristika, die TILLICH für das Magische anführt. Diese drei Linien verfolge ich zunächst in den folgenden drei Abschnitten. In einem nächsten Schritt möchte ich zeigen, daß TILLICH

¹⁰⁸ REETZ (1974:7) spricht gar vom Fehlen einer „systematischen Gesamtkonzeption“; nach von KRIEGSTEIN (1975:81) hat TILLICH „mehrere Begründungs- und Erklärungsversuche“ nicht miteinander zur Deckung zu bringen vermocht.

¹⁰⁹ Wenn JAHR (1989:388) von einer „Konstanz“ seit den 20er Jahren und allein von „Präzisierung“ spricht („Abgesehen von terminologischen Präzisierungen ist seine Symboltheorie seit den 20er Jahren konstant geblieben.“), scheint mir der Akzent zu einseitig auf Kontinuität gesetzt. Ebenso wenn WENZ (1979:163) davon ausgeht, daß „von einigen terminologischen Modifikationen abgesehen ... TILLICHs Symbollehre durchweg einheitlich“ sei.

¹¹⁰ Auf die Literatur, in der dieser Zusammenhang diskutiert wird, habe ich bereits oben (S.162, Fußn. 104) hingewiesen. Die Frage nach dem Oberbegriff soll hier skizziert werden. JAHR (1989:400) bezeichnet TILLICHs Symboltheorie als „Bestandteil einer umfassenden Theorie des Sakramentalen“. Dementsprechend setzt sie sich kritisch von der Interpretation BRANDTs (1978:370) ab, daß beim späten TILLICH ‚Symbol‘ zum „Oberbegriff“ geworden sei. BRANDT macht aufgrund seiner Interpretation von TILLICHs Thesen zu seiner Lizentiaten-Dissertation von 1911 auf diese Wandlung TILLICHs vom Begriff des Sakramentalen zu dem des Symbols aufmerksam: „In der ausgebildeten Symboltheorie werden ‚Symbol‘ und ‚Sakrament‘ nicht als Gegenbegriffe verstanden, sondern Symbol ist Oberbegriff. Was ein Sakrament ist, wird von der Theorie des Symbols her expliziert. Dementsprechend redet Tillich von ‚sakramentalen Symbolen‘ ... Die Frage nach dem Wesen des Sakraments ist kein eigenständiges Thema, sondern der Symboltheorie ein- und untergeordnet.“ (BRANDT 1978:370) BRANDT stellt TILLICHs frühe Abwehr des Symbolismus seiner „späteren Symboltheorie“ gegenüber, in der „die Begriffe Symbol und Sakrament im Lauf der Zeit die Plätze getauscht haben“ (ebd.:373). Die These, daß die Sakramentsauffassung TILLICHs in den größeren Horizont der Symboltheorie eingebettet ist, vertreten auch RÖSSLER (1976:72) und MÜLLER (1990:151), der sich gar von einer „Vernachlässigung der sakramentalen Problemstellung“ im späteren Werk TILLICHs spricht. Ich möchte diese Streitfrage nach dem ‚Oberbegriff‘ hier nicht endgültig entscheiden, aber auf folgendes aufmerksam machen: Sicher ist der Symbolbegriff in der Entwicklung der Theologie TILLICHs immer deutlicher hervorgetreten, um schließlich ein Zentralbegriff zu werden. Aber damit ist nicht verbunden, daß der Symbolbegriff den Sakramentsbegriff verdrängt oder abgelöst hat. Vielmehr gehe ich von einer Korrelation aus und behaupte mit REETZ (1974:83): „Beide Begriffe können synonym gebraucht werden. Denn jedes Symbol trägt sakramentalen Charakter, da in ihm das Unbedingte transparent wird, und umgekehrt ist alle sakramentale Wirklichkeit auch symbolisch, da sie auf das Unbedingte hinweist.“

seinen Symbol- und Mythosbegriffs in der Kontrastierung zu CASSIRER präzisiert, d.h. deutlicher in der Perspektive des 'neuen Realismus' ausformuliert. Schließlich interpretiere ich TILLICHs Texte dahingehend, daß auch für die Magieauffassung außer dem Begriff der Partizipation der der Repräsentanz eine zentrale Rolle spielt.

3.3.2.1 Das Symbol und seine Merkmale

Die Vielzahl der Merkmale. Der Umriss des Symbolbegriffs TILLICHs wird anhand der Merkmale deutlich, die er zur Beschreibung des Symbols anführt. Die Liste der Merkmale aus drei Abhandlungen, aus „Das religiöse Symbol“ (1928a), aus „Dynamics of Faith“ (1957) und aus „The Meaning and Justification of Religious Symbols“ (1961b), stelle ich in Abb. 11 zusammen.

Wenn man die Auflistung der Merkmale des Symbols, die TILLICH in seinen verschiedenen Abhandlungen präsentiert hat, nebeneinander stellt, werden Kontinuität und Modifikationen leichter erkennbar. In seinem Kern hat TILLICHs Symbolbegriff auch angesichts aller terminologischen und zahlenmäßigen Variation der Merkmale Kontinuität.¹¹¹ Doch hat er einen Grund dafür gesehen, die Zahl der Merkmale zu erweitern, sie teilweise jedoch auch zusammenzufassen. In meiner Darstellung gehe ich von der m.W. spätesten Auflistung der Merkmale aus dem Jahr 1961 aus.

(1) TILLICH nennt stets als erstes Merkmal: Symbole „point beyond themselves“. Damit stellt er das grundlegende Merkmal des Symbols, dessen Verweischarakter an den Anfang. Dieses Symbolmerkmal hatte 1928 die Bezeichnung „Uneigentlichkeit“ getragen: in einer fortgesetzten Verweiskette „kann das Symbolisierte selbst wieder Symbol sein für ein Symbolisiertes höheren Ranges“.

(2) Wenn TILLICH 1961 und 1957 als zweites Merkmal anführt: Symbole „participate in the reality of that which they represent“, nimmt er das Charakteristikum der „Selbstmächtigkeit“ von 1928 auf, das dem Symbol „eine ihm selbst innewohnende Macht“ zuschreibt: Selbstmächtigkeit unterscheidet das Symbol vom Zeichen; Zeichen haben keine Notwendigkeit, sie sind austauschbar, sie haben keine „innere Macht“. Daß dieses Merkmal, das TILLICH stets

¹¹¹ Darum gebe ich einer systematisierenden Darstellung den Vorrang vor einer werksgeschichtlichen.

Als Merkmale des Symbols nennt TILLICH (1928a:213f)

1. „Uneigentlichkeit“; d.h. „daß der innere Akt, der sich auf das Symbol richtet, nicht das Symbol meint, sondern das in ihm Symbolisierte“;
2. „Anschaulichkeit“; d.h. „daß ein wesensmäßig unanschauliches, Ideelles oder Transzendentes im Symbol zur Anschauung und damit zur Gegenständlichkeit gebracht wird“;
3. „Selbstmächtigkeit“; d.h. „daß das Symbol eine ihm selbst innewohnende Macht hat, die es vom bloßen in sich ohnmächtigen Zeichen unterscheidet“;
4. „Anerkanntheit“; d.h. „daß das Symbol sozial eingebettet und getragen ist“.

Als Merkmale des Symbols nennt TILLICH (1957:41-43)

1. Symbols „point beyond themselves“;
2. Das Sybol „participates in that to which it points“;
3. Das Symbol „opens up levels of reality which otherwise are closed for us“;
4. Das Symbol „unlocks dimensions and elements of our soul which correspond to the dimensions of reality“;
5. Symbole „grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being“;
6. Symbole „grow and die“.

Als Merkmale des Symbols nennt TILLICH (1961b:4f), daß das Symbol/die Symbole ...

1. „point beyond themselves“;
2. „participate in the reality of that which they represent“; „(I)t radiates the power of being and meaning of that for which it stands“;
3. „is born and may die“, „it cannot be created at will“;
4. haben „power of opening up dimensions of reality, in correlation to dimensions of the human spirit, which otherwise are covered by the predominance of other dimensions of spirit and reality“;
5. haben „integrating and disintegrating power“.

Abb.11. TILLICHs Auflistungen der Merkmale des Symbols 1928,1957 und 1961

sehr wichtig gewesen ist,¹¹² unverändert auch im Jahre 1961 die ‚Mächtigkeit‘ des Symbols ausdrücken soll, kommt in der Bemerkung zum Ausdruck: „It radiates the power of being and meaning of that for which it stands“.¹¹³

(3) Das dritte Merkmal von 1961, das Symbol „is born and may die“, meint: „it cannot be created at will“. Es nimmt das in „Dynamics of Faith“ 1957 als letztes aufgeführte Merkmal auf, zu dem TILLICH bemerkt, daß dies eine Konsequenz aus dem fünften Merkmal ist: Symbole können nicht erfunden werden, denn sie „grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being“. Und es steht in einer Linie mit der bildkräftigen Formulierung 1955, der „schöpferische Grund“ (im englischen Text steht hier „womb“)¹¹⁴ für das Symbol ist eine Gruppe, ein Kollektiv. Somit kann dieses Merkmal in eine Linie mit dem Merkmal gestellt werden, das 1928

¹¹² Vielleicht auch „das wichtigste“, wie TILLICH 1930 dazu feststellt (in einer hinzugefügten Fußnote zur Veröffentlichung dieses Aufsatzes in *Religiöse Verwirklichung*, vgl. MW 4, 1987:226).

¹¹³ Auf die Frage einer möglicherweise unterschiedlichen Akzentuierung – daß spätere Texte die Selbstmächtigkeit und „innere“ Macht nicht mehr so in den Vordergrund stellen, komme ich weiter unten.

¹¹⁴ „Out of which womb are symbols born?“ I would say out of the womb which is usually called today the ‘group unconscious,’ or ‘collective unconscious,’ or whatever you want to call it out of a group which acknowledges, in this thing, this word, this flag, or whatever it may be, its own being.“ (TILLICH 1955b:398).

‘Anerkanntheit’ geheißen hat und bedeutet, „daß das Symbol sozial eingebettet und getragen ist“. Für religiöse Symbole bemerkt TILLICH in diesem Sinne, daß sie davon bestimmt sind, daß sich der religiöse Akt auf sie richtet.

(4) Das vierte Merkmal von 1961, Symbole haben „power of opening up dimensions of reality, in correlation to dimensions of the human spirit, which otherwise are covered by the predominance of other dimensions of spirit and reality“, vereint zwei Seiten, die noch 1957 getrennt aufgelistet waren: (a) die Erschließungsfunktion für eine anders nicht zugängliche Wirklichkeit; darin ist das (zweite) Merkmal der ‘Anschaulichkeit’ des Symbols von 1928 aufgenommen, das besagt, „daß ein wesensmäßig Unanschauliches, Ideelles oder Transzendentes im Symbol zur Anschauung und damit zur Gegenständlichkeit gebracht wird“. (b) Die dieser eröffneten Wirklichkeit entsprechende Tiefendimension in der menschlichen Seele, die 1957 so formuliert worden war: Symbole „grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being“. Die Betonung der Bedeutung der seelischen Tiefendimension ist TILLICHs Beschäftigung mit der Psychoanalyse zu verdanken, die für ihn zunehmend bedeutsamer geworden ist.

(5) Das 1961 als fünftes angefügte Merkmal, daß Symbole „integrating and disintegrating power“ haben, ist in den früheren Texten nicht als Merkmal aufgeführt. Es hat jedoch eine Parallele zu TILLICHs Überlegungen zur ‘Zweideutigkeit des Lebens’ in der *Systematischen Theologie* und formuliert diese Zweideutigkeit zwischen Kreativität und Destruktivität, zwischen heilender und zerstörerischer Funktion für den Einzelnen und für die Gesellschaft, wie mit dem Verweis auf destruktive politische Symbole unterstrichen wird.

Die wichtigsten Merkmale. Wenn auch die Gefahr einer Reduktion der von TILLICH im Lauf der Jahre eher erweiterten Zahl der Merkmale gesehen und vermieden werden muß,¹¹⁵ möchte ich im Kontext meiner Argumentation Akzente setzen. Dabei greife ich auf die Begriffe ‘Repräsentanz’ und ‘Partizipation’ zurück, die eher dem späteren Werk TILLICHs entsprechen.

Repräsentanz. Die 1928 als die beiden ersten angeführten Merkmale, ‘Uneigentlichkeit’ und ‘Anschaulichkeit’, konstituieren die repräsentative Funktion, die Repräsentanz des Symbols. Die negative und die positive Bestimmung gehören zusammen: Indem das Symbol über sich hinaus weist, nie selbst gemeint sein kann, bringt es zugleich zur Anschauung, was unanschaulich bleiben müßte. Im Verweis macht es gegenwärtig, was als Transzendentes und Unbedingtes schlechterdings fern bleiben müßte. In „Religious Symbols and Our Knowledge of God“ (TILLICH 1955b / 1959 1964)¹¹⁶ drückt TILLICH dies so aus: Die repräsentative Funktion des Symbols darf jedoch nicht so eng gefaßt werden, als repräsentiere es nur etwas bereits Bekanntes, vielmehr eröffnet das Symbol „Wirklichkeitsschichten, die der nichtsymbolischen Redeweise unzugänglich sind“. Dies gilt allgemein von jedem Symbol und nicht nur vom reli-

¹¹⁵ JAHR (1989:394) erwähnt kritisch den Versuch einer Reduktion auf die Merkmale ‘Selbstmächtigkeit’ und ‘Uneigentlichkeit’, wie ihn LOOFF (1955:58) vorschlägt, NÖRENBERG (1966:87) systematisiert und er in der späteren Forschung z.B. bei REETZ (1974:9-11), WENZ (1979:163f) und SCHÜSSLER (1986:105) übernommen wurde. Dieser Reduktionsversuch wäre, soweit stimme ich JAHR zu, in der Tat verzerrend, wenn dabei die anderen Merkmale schlicht subsumiert oder gar vernachlässigt würden, doch die Symboldialektik zwischen ‘Selbstmächtigkeit’ und ‘Uneigentlichkeit’ ist dennoch bedenkenswert.

¹¹⁶ Der Text dieses 1959 unter dem Titel, „The Nature of Religious Language“ wiederveröffentlichten Aufsatzes erscheint leicht gekürzt in deutscher Übersetzung („Das Wesen der religiösen Sprache“, TILLICH 1959 1964).

giösen, doch kommt diese Funktion im religiösen Symbol in besonderer Weise zur Geltung; denn diese repräsentieren die „Tiefendimension der Wirklichkeit selbst“, d.h. „die fundamentale, die allen anderen zugrunde liegende Schicht, die des Seins-Selbst oder die der letzten Seinsmächtigkeit“ (1959 1964:217).

TILLICH nennt zunächst jedoch Dichtung, Malerei und Musik als Beispiele, um diese Eröffnung anders unzugänglicher Wirklichkeit zu veranschaulichen. Hier weist er auch darauf hin, daß dieser Prozeß nicht nur mit der äußeren Wirklichkeit befaßt ist. Vielmehr entspricht der Funktion des Symbols, neue, sonst verborgene Wirklichkeitsschichten zu eröffnen, die andere: „Schichten unsere Seele, unserer inneren Wirklichkeit“ zu erschließen.¹¹⁷

Wenn TILLICH diese seine Auffassung von der Wirklichkeit des Symbols „transzendenten Realismus“ nennt, so bekommt gegenüber der Naturauffassung in „Natur und Sakrament“ der Verweischarakter des Symbols auf das Transzendente stärkere Betonung. Darin liegt denn auch die wichtige Ergänzungs- und Klärfunktion, die der Symbolbegriff für die Sakramentalität hat: daß einem zwanghaften oder manipulativen Mißverständnis und Mißbrauch durch den Hinweis auf den repräsentativen Charakter des Sakramentalen entgegengetreten wird. Andererseits: gerade dadurch, daß TILLICH einer abwertenden Auffassung des Symbols („nur ein Symbol“) vehement entgegentritt und stets auch die Selbstmächtigkeit und partizipative Funktion betont hat, erhält die repräsentative, verweisende Funktion ihre realistische Bedeutung und Funktion für eine Wirklichkeitsauffassung, die die transzendente Realität miteinschließen soll. Dies bringt TILLICH 1955 und 1959 in der Weise zum Ausdruck, daß in der Partizipation und der Mächtigkeit des Symbols zugleich seine repräsentative Funktion beschlossen ist. „Das Symbol repräsentiert etwas, was es nicht selbst ist, das es aber vertritt und an dessen Mächtigkeit und Bedeutung es teilhat. Man könnte sogar ‘symbolisch’ mit ‘repräsentativ’ übersetzen, wenn das Wort nicht sehr oft in ganz anderer Beziehung gebraucht würde.“ (1959 1964:215)

Die große Gefahr, die für das Symbolverständnis besteht, greift in einem wörtlichen Verständnis um sich und zerstört die Tiefendimension der Religion. So analysiert TILLICH in einem Artikel für die *Saturday Evening Post* 1958 die Tatsache, daß auch und gerade Theologie und Kirche häufig in ihrem streitbaren Eintreten für die Religion den transzendenten und repräsentativen Charakter der religiösen Symbole verkennen und zerstören: „The first step toward the non-religion of the Western world was made by religion itself. When it defended its great symbols, not as symbols, but as literal stories, it had already lost the battle. In doing so the theologians (and today many laymen) helped to transfer the powerful expressions of the dimension of depth into objects or happenings on the horizontal plane. There the symbols lose their power and meaning and become an easy prey to physical, biological and historical attack.“ (1958:76)

Das Zurücktreten oder Verkennen der repräsentativen Seite des Symbols führt TILLICH auch als Grund dafür an, daß Magie im manipulativen Sinne auch in den christlichen Kirchen Platz

¹¹⁷ Dadurch, daß TILLICH im englischen Text hier den Begriff *soul* und nicht den der *psyche* verwendet (vgl. 1955b:397), möchte er über ein psychoanalytisches Verständnis hinausweisen. Auch wenn TILLICH wenig später vom „kollektiven Unbewußten“ spricht, ist damit kein näherer Bezug zur Psychoanalyse JUNGs hergestellt, vielmehr gemeint, daß Symbole einer Gruppe zu verdanken sind. Die Nähe und Differenz zur Psychoanalyse JUNGs hat TILLICH an anderer Stelle thematisiert (siehe S. 176, 199, 206).

gegriffen habe: „One of the reasons why independent morals are turned against their religious roots is the distorted meaning which symbol and myth have received in the history of religion, including the history of the Christian churches. The ritual symbols of faith have been distorted into magic rituals which are effective like physical forces, even if they are not accepted in an act of faith as expressions of one's ultimate concern. They are loaded with a sacred power which works if man does not resist its working. This superstitious interpretation of the sacramental act arouses the protest of the humanists and drives them toward the ideal of morals without religion. The rejection of sacramental superstition was one of the main points in the Protestant protest. But historical Protestantism removed through its protest not only cultic superstition but also the genuine meaning of ritual, and of the sacramental symbols.“ (1957:120f)

Gerade auch im Ritual ist der repräsentativ-symbolische Charakter festzuhalten, damit die sakramentale Frömmigkeitspraxis nicht zur magischen Manipulation verkommt.¹¹⁸

Es gehört zur repräsentativen Funktion des Symbols, daß korrespondierend mit der Erschließungsfunktion einer anders verschlossenen Wirklichkeit auch Dimensionen der Seele erschlossen werden, die anders verborgen bleiben müßten. Daß TILLICH damit jedoch nicht schlicht die psychoanalytische Symbolauffassung rezipiert, macht folgendes Zitat aus dem Aufsatz „The Impact of Psychotherapie on Theological Thought“ deutlich: „It may be helpful to ask here the question of how artistic and religious symbols are related to the symbol-producing activity of the unconscious as it appears in dreams and free-associations. The answer seems to be that ‘symbols of the unconscious’ reveal something about the state of a personality in dimensions of which he is ordinarily not aware; but they do not reveal anything about reality as such; while historical, artistic and religious symbols express, in a strict correlation, dimensions of the encountered world and of the encountering mind. Seen in this way the ‘symbols of the unconscious’ are more symptoms than genuine symbols. But it may well be that many of these symptoms are derived from what Jung has called ‘archetypes’ and that they are symbols pointing to the situation of man in his world.“ (1960:313)

Die Betonung dieses Korrespondierens bringt die Notwendigkeit des repräsentativen, des Verweischarakters des Symbols zum Ausdruck, auf den TILLICH gegen eine voreilige und vollständige Identifizierung mit der psychoanalytischen Symboltheorie großes Gewicht legt.

Partizipation. Mit dem Merkmal der dem Symbol ‘innewohnenden Macht’, seiner ‘Selbstmächtigkeit’, das den Unterschied zum ‘in sich ohnmächtigen Zeichen’ ausmacht, drückt TILLICH bereits 1928 eine Seite des Symbols aus, die es mit dem Sakramentalen gemeinsam hat.¹¹⁹ Dieses Merkmal ist TILLICH nicht nur von Anfang an wichtig gewesen; im Abdruck dieses Symbolaufsatzes in *Religiöse Verwirklichung*, und in der englischen Übersetzung (1940) fügt TILLICH hier in einer Fußnote sogar die Bemerkung an, dieses Merkmal sei „das wichtigste“; denn „es gibt dem Symbol die Realität, die es im Sprachgebrauch fast verloren hat“.¹²⁰

¹¹⁸ Vgl. dazu auch „Existential Analysis and Religious Symbols“ (1956); TILLICH führt auch hier die „dämonischen Verzerrungen“, die bedeuten, daß „das Göttliche zu einem Objekt neben anderen gemacht wird“, auf die „Vermengung von Symbolsprache und gegenständlicher Sprache“ zurück.

¹¹⁹ Zum eingehenderen Vergleich der beiden Aufsätze von 1928 zum Symbol- und zum Sakramentsbegriff komme ich weiter unten.

¹²⁰ Vgl. Main Works/Hauptwerke, Bd.4, S. 226.

Auch in seinem späteren Werk sind für TILLICH „Mächtigkeit“ und „Partizipation“ Charakteristika des Symbols. Allerdings weist der Sprachgebrauch auf eine Entwicklung: Der Begriff der ‘Selbstmächtigkeit’ – wie entsprechend der der ‘Naturmächtigkeit’ – scheint im späteren Werk TILLICHs aus dem Gebrauch gekommen zu sein. An die Stelle von ‘Selbstmächtigkeit’ ist nun der Begriff der ‘Partizipation’ getreten (vgl. von KRIEGSTEIN 1975:85). In dieser werksgeschichtlichen Entwicklung zeichnet sich eine unterschiedliche Akzentuierung des Symbolbegriffs ab: In den späteren Texten ist nicht mehr von Selbstmächtigkeit und „innerer“ Macht, einer dem Symbol selbst innewohnenden Mächtigkeit die Rede, sondern von einem Machtbereich, an dem das Symbol partizipiert. In „Religious Symbols and Our Knowledge of God“ weist TILLICH in ganz entsprechenden Formulierungen auf den Unterschied zwischen Zeichen und Symbolen hin und nennt nun ‘Partizipation’ als den „fundamentalen“ Unterschied, den das Symbol vom Zeichen unterscheidet: „The difference which I see as a fundamental difference between them is that signs do not participate in any way in the reality and power of that to which they point. Symbols, although they are not the same as that which they symbolize, participate in its meaning and power. The difference between symbol and sign is the participation in the symbolized reality which characterizes the symbol, and the non-participation in the ‘pointed-to’ reality which characterizes a sign.“ (1955b:396)

Dementsprechend weist TILLICH auf den Unterschied zwischen beschreibender Sprache, die mit Hilfe von Zeichen einen Gegenstand beschreibt, und liturgischer oder poetischer Sprache hin. Liturgischer und poetischer Sprache ist eine „Mächtigkeit“ eigen, die Jahrhunderte überdauert. Ihre Worte sind „Symbole für eine Wirklichkeit, an deren Mächtigkeit sie teilhaben“ (1959 1964:215).

Eine starke Betonung der ‘Selbstmächtigkeit’ des Symbols ergibt sich für den frühen TILLICH auch aus dem Entwicklungsschicksal, das die Worte und Schriftzeichen genommen haben. Denn heute schreiben wir Zeichen – im Unterschied zum Symbol – keine Notwendigkeit und keine ‘innere Macht’ zu. Doch das war nicht immer so, wie TILLICH 1928 ausführt: „Worte und Schriftzeichen hatten ursprünglich Symbolcharakter. Sie trugen den Sinn, den sie meinten, in unvertauschter Selbstmächtigkeit. Im Laufe der Entwicklung, durch den Übergang der mythischen zur gegenständlich-technischen Weltauffassung, verloren sie den Symbolcharakter, wenn auch nicht völlig. Mit dem Verlust der Selbstmächtigkeit wurden sie zu Zeichen. Die Bildsymbole der religiösen Kunst hatten ursprünglich eine magische Kraftgeladenheit, mit deren Verlust sie zu einer konventionellen Zeichensprache wurden und den echten Symbolcharakter fast einbüßten.“ (1928a:197)

Wenn man die Frage dahingestellt sein läßt, ob diese Darstellung der Geschichte des Zeichens richtig ist, ist es doch die Funktion eines solchen ‘Ursprungsmythos’ (der im weiteren Text wiederkehrt), eine grundlegende Wesensbestimmung des Symbols gegen ihr Verschwinden oder ihre Verschleierung zu behaupten. Heißt dies, daß TILLICH zur mythischen Weltauffassung zurück möchte, in der Worten und Bildern noch die Selbstmächtigkeit von Symbolen innewohnt? Möchte er zumindest Elemente dieser Weltauffassung wiederbeleben, gegen ihr Verschwinden protestieren? TILLICHs (ebd.:206) Plädoyer für einen „transzendentalen Realismus“ scheint in diese Richtung zu gehen. Die Entfaltung seines Mythosbegriffs in Abgrenzung gegen CASSIRER und der Begriff des „mythischen Symbols“ bestätigen dies. Was TILLICH hier „transzendentalen Realismus“ nennt, in dessen Licht er von der „Selbstmächtig-

keit“ des Symbols spricht, formuliert die partizipative Funktion des Symbols in seinem früheren Werk.

Im religiösen Symbol ist die partizipative Funktion des Symbols noch einmal radikalisiert, denn es symbolisiert und eröffnet die letzte Wirklichkeitsschicht, den Grund des Seins, das Heilige. Und in dieser Radikalisierung legt TILLICH, vor allem in seinem späteren Werk, die Spur zu einer theonomen Aufhebung und zu einem deutlicheren ‘protestantischen’ Protest gegen die verobjektivierende Tendenz, die die Rede von der Selbstmächtigkeit und Naturmächtigkeit suggeriert. „The dimension of ultimate reality is the dimension of the Holy. And so we can also say, religious symbols are symbols of the Holy. As such they participate in the holiness of the holy according to our basic definition of a symbol. But participation is not identity; they are not themselves the Holy. The wholly transcendent transcends every symbol of the Holy.“ (1955b:398) Darin besteht auch die immense Gefahr aller Religion, nach der Symbole an die Stelle des Heiligen selbst treten und dadurch zu Götzen werden. So können heilige Menschen zu ‘Göttern’ werden und Rituale oder heilige Gegenstände Unbedingtheit beanspruchen. Dämonisierung hat Platz gegriffen. In der Zweideutigkeit (ambiguity), daß wie alles im Leben, so auch die Religion schöpferisch, aber auch destruktiv sein kann, hat sich die zerstörerische Seite manifestiert.

Wenn man im Verlauf dieses Kapitels von den Überlegungen zur ‘Naturmächtigkeit’ herkommt, wie sie TILLICH in „Natur und Sakrament“ dargelegt hat, fällt etwas Erstaunliches auf: Während die größere Bedeutung des Repräsentativen im Fortschreiten von der Theorie des Sakraments zu der des Symbols zu erwarten war, ist es überraschend, in dem frühen Aufsatz „Das religiöse Symbol“ aus dem Jahr 1928 Begriffe wie ‘Selbstmächtigkeit’ und ‘innewohnende Macht’ oder den Begriff ‘transzendentaler Realismus’ auf das Symbol bezogen zu finden, der als ‘neuer Realismus’ 1930 auf das Sakrament bezogen war. Dies erweckt den Eindruck der Uneinheitlichkeit. Auch die äußerst sparsame Thematisierung des Symbols sowie die gegen ein ‘symbolistisches’ Mißverständnis gewendete Bedeutung des Begriffs ‘Symbol’ in „Natur und Sakrament“ gibt Fragen auf. Die wahrscheinlichste Erklärung ist die, daß „Natur und Sakrament“ eher der früheren Abwehr eines Symbolismus verpflichtet blieb, wie sie z.B. in These acht der Thesen zur Lizentiaten-Dissertation TILLICHs (1911) zum Ausdruck kommt: „Taufe und Abendmahl haben nirgends im Neuen Testament lediglich symbolische, sondern überall sakramentale Bedeutung.“ (zit.n. BRANDT 1978:363)¹²¹ Demgegenüber kann angenommen werden, daß bereits 1928, in „Das religiöse Symbol“, ein neues Symbolverständnis durchscheint und durchbricht, das sich in TILLICHs späterem Werk zunehmend im Sinne einer repräsentativen und partizipativen Symbolauffassung entwickelt.

¹²¹ Nach BRANDT (1978:371) kommt in dieser achten These folgendes zum Ausdruck: „Im Gegensatz ... zu der in seiner ausgebildeten Symboltheorie getroffenen Verhältnisbestimmung setzt die 8. These von 1911 offenbar ein qualitatives Plus des sakramentalen gegenüber einem ‘bloß’ symbolischen Verständnis von Taufe und Abendmahl voraus.“ Als Grund dafür vermutet BRANDT: „Die Abwertung einer ‘symbolischen’ Bedeutung könnte auch Ausdruck einer kritischen Stellungnahme TILLICHs gegenüber dem Symbolismus sein, der vor dem ersten Weltkrieg Literatur, Kunst und Philosophie beeinflusste und in diffuser Form die Mentalität der deutschen Jugend weithin beherrschte.“ BRANDT hat jedoch offenbar übersehen, daß der Symbolaufsatz von 1928 mit der überaus starken Betonung der Selbstmächtigkeit des Symbols aus derselben Zeit stammt wie „Natur und Sakrament“; sonst könnte er nicht TILLICHs frühe Abwehr des Symbolismus seiner „späteren Symboltheorie“ gegenüberstellen. Der Kontrast, den BRANDT mit Recht deutlich herausstellt, gewinnt angesichts der Zeitgleichheit noch an Schärfe.

3.3.2.2 Der Ort des Magischen in den Symbolschichten

TILLICHs Klassifikation des Symbolbegriffs ist nicht einheitlich; sie wurde immer wieder modifiziert. Die Mühe, sich einen Überblick über dieses ein wenig komplizierte Feld zu verschaffen, kann sich nicht ersparen, wer eine Einordnung der Symbole der Magie und des Okkultismus in TILLICHs Symbolbegriff versuchen möchte. Denn davon hängt nicht zuletzt ab, wie aus dem Denken TILLICHs heraus die Symbolsysteme der Magie und des Okkultismus zu verstehen und zu deuten sind. Er selbst kommt im Zusammenhang mit der Klassifikation der Symbole wiederholt auf die Magie zu sprechen. Darüber hinaus sind die Schichten und Ebenen, die TILLICH skizziert, Anregung zum Weiterdenken.

In der Klassifikation der Symbole, die sich von 1928 bis 1961 immer wieder geändert hat, zeichnen sich einige Grundmuster und Entwicklungen ab. Textgeschichtlich¹²² sehe ich drei Entwürfe, die sich in zwei Traditionsstränge einfügen lassen:

(A) Der Text des Aufsatzes, „Das religiöse Symbol“/„The Religious Symbol“ nimmt eine Entwicklung von dem deutschen Aufsatz (1928)¹²³ über eine erste englische Übersetzung (1940) bis zu deren Wiederabdruck 1958 und 1961.¹²⁴ An der Geschichte dieses Textes ist die Entwicklung der Symbolklassifikation zu verfolgen.

(B) In „Religious Symbols and Our Knowledge of God“/„The Nature of Religious Language“/„Das Wesen der religiösen Sprache“ beginnt 1955 ein Neuentwurf, der in der Klassifikation eine Art Sonderstellung¹²⁵ einnimmt.¹²⁶

(C) „The Meaning and Justification of Religious Symbols“/„Recht und Bedeutung religiöser Symbole“ 1961 bringt zwar neue Begriffe ins Spiel, läßt sich jedoch in die Einteilung von (A) einfügen.¹²⁷

Durchweg sieht TILLICH zwei Schichten der Symbole, doch die Bezeichnungen für diese beiden Schichten schwanken. Die Schicht der „Gegenstandssymbole“/„objective religious symbols“ steht der Schicht der „Hinweissymbole“/„self-transcending religious symbols“/„pointing symbols“ gegenüber (Traditionsstrang A); diese Unterscheidung erscheint – leicht abgeschwächt – in Traditionsstrang (C), indem nun „primary religious symbols“ von „secondary religious symbols“ („supporting symbols“) unterschieden werden. In Traditionsstrang (B) wird eine „transzendente Schicht“ von einer „immanenten Schicht“ unterschieden. Einen gewissen Übergang bildet die Fassung dieser Schichten-Unterscheidung 1940 in „objective religious symbols“ und „self-transcending religious symbols“.

¹²² Zur Geschichte der wichtigsten Texte TILLICHs zur Symbolklassifikation vgl. die „Textgeschichtliche Übersicht“ (Anhang A).

¹²³ Siehe dazu die Übersicht „TILLICHs Klassifikation des Symbolbegriffs 1928“ im Anhang B.

¹²⁴ Siehe dazu die Übersicht zu TILLICHs Klassifikation des Symbolbegriffs 1940/1958 in Anhang C. Dort habe ich auch ausführlicher dargestellt, worauf ich hier nur verkürzt hinweisen kann: daß ich die Fassung von 1958 und 1961 als die ausgereifte und bedeutendere ansehe.

¹²⁵ Darauf weist auch SEIDEL (1991:202) hin.

¹²⁶ Vgl. dazu „TILLICHs Klassifikation des Symbolbegriffs 1955“ im Anhang D.

¹²⁷ Vgl. dazu „TILLICHs Klassifikation des Symbolbegriffs 1961b“ im Anhang E.

Die beiden Schichten hat man sich wohl übereinander vorzustellen, denn, wie TILLICH (1961b 1964:242) sagt, können Symbole von einer Schicht in die andere „aufsteigen“ oder „absinken“. Die Einteilung will TILLICH, jedenfalls in seinem Rückblick von 1961, nicht statisch oder exklusiv verstanden wissen.

(a) Zur ersten, ‘oberen’ Schicht der „eigentlichen“ religiösen Symbole gehören durchweg das Symbol ‘Gott’, die Symbole für das ‘Wesen’ sowie für die ‘Handlungen’ Gottes. Und zwar unabhängig davon, wie diese Schicht bezeichnet wird: als die der “Gegenstandssymbole“, der „primären“ oder der „transzendenten Symbole“. Diese Symbole, die mit dem Göttlichen selbst zu tun haben, werden dabei mal in zwei, mal in drei „Gruppen“, „Ebenen“ oder „Elemente“ unterteilt.

(b) Zu dieser ersten Schicht der „objective“ oder „primary religious symbols“ zählt TILLICH – im Traditionsstrang (A) und (B) – eine weitere Gruppe von Symbolen: die „natürlichen und historischen Objekte, die als heilige in die Sphäre der religiösen Gegenstände einbezogen und dadurch zu religiösen Symbolen werden“ (1928a:208) oder „divine manifestations in finite reality, divine incarnations in holy things or objects“ (1961b:9). Hierzu gehören vor allem „die historischen Persönlichkeiten, die Gegenstand eines religiösen Aktes geworden sind“, z.B. Jesus. TILLICH (1928a:242; 1961b:9) bezeichnet diese Gruppe von Symbolen als die älteste Schicht der Religion, denn „die Erfahrung des Heiligen in konkreten Dingen, Personen, Handlungen hier und jetzt ist das fundamentale religiöse Erlebnis“. Wenn TILLICH (1955b: 400f) – im Traditionsstrang (B) – die „Inkarnationen des Göttlichen“ sowie „das Sakramentale“ einer zweiten Schicht zuordnet, nämlich der Schicht der „immanenten“ Symbole, so ist dies auf die hier neu ins Spiel gebrachte Schichteneinteilung, Transzendenz und Immanenz, zurückzuführen. Denn wenn man dieser Einteilung folgt, hat dies seine eigene Logik: unter den Begriff der “Inkarnation“ fallen alle – nicht nur die spezifisch christlichen – Transmutationen göttlicher Wesen in Menschen, Tiere oder andere Wesen. Und unter den Begriff des „Sakramentalen“ fallen alle ‘Dinge’, die zu Trägern des Heiligen werden, z.B. die Elemente des Abendmahls. Diese immanente Schicht umgreift nun auch alle folgenden, niedrigeren Symbolsysteme, d.h. alle „appearances of the divine in time and space“.

(c) Eine weitere Gruppe von Symbolen steht in TILLICHs Aufzählungen immer am Ende, die große Zahl von Dingen und Gegenständen, die durch den religiösen Gebrauch zu Symbolen werden, wie das Kreuz, das TILLICH stets an dieser Stelle anführt, Kerzen, Weihwasser, Öl etc. TILLICHs Bezeichnungen dieser Schicht sind: „Hinweissymbole“, „sekundäre“ religiöse Symbole – d.h. der zweiten Schicht (in A und B). Ihre Funktion ist von den höheren Symbolgruppen abhängig: diese Symbole „contain a reference to religious objects of the first level“ (1940:266). Sie sind „supporting symbols“ (1961b:9) oder „sign-symbols (Zeichen-Symbole)“ (1955b:401; 1959 1964:221). Sie sind somit eine „Übergangerscheinung“ (1928a:224).

In „Das religiöse Symbol“ thematisiert TILLICH diese „Übergangerscheinungen“ und beschreibt, wie ein Symbol von einer Schicht in die andere geraten kann. TILLICH sagt über diese Gruppe oder Schicht von Hinweis-Symbolen, sie seien „depotenzierte Gegenstandssymbole“. In dieser Bezeichnung kommt zweierlei zum Ausdruck: Erstens, daß diese Symbole „ursprünglich“ eine Potenz hatten, die sie niemals völlig verloren haben. Zweitens ist die Beschreibung der Potenz der Gegenstandssymbole sozusagen im Rückblick eine aufschlußreiche Aussage über die erste Symbolschicht. In einer Deutlichkeit, wie sie sonst selten zu finden ist,

wird die Selbstmächtigkeit der Symbole betont und damit näher beschrieben, was die 'Objektivität' dieser *objective religious symbols* und ihr 'Lebendigkeit' ausmacht. „Sie (die Hinweissymbole, H.S.) alle hatten ursprünglich mehr als hinweisende Bedeutung. Sie waren heilige, mit magisch-sakramentaler Kraft geladene Gegenstände oder Handlungen. In dem Maße, in dem sie zugunsten der unbedingten Transzendenz einerseits, der Verdinglichung der Wirklichkeit andererseits ihre magisch-sakramentale Kraft verloren, sanken sie in die Schicht der hinweisenden Symbole herab. Ganz ist dieser Prozeß niemals zu Ende gekommen. Der Konservatismus des religiösen Bewußtseins hat selbst in radikal-kritischen Religionen wie Judentum und Protestantismus magisch-sakramentale Wirklichkeitsanschauungen bewahrt. Von den übrigen großen Religionsformen zu schweigen. Und auch in den bloßen Hinweissymbolen klingt, solange sie lebendig sind, etwas nach von ihrer ursprünglichen sakralen Mächtigkeit. Geht diese ganz verloren, so ist es nicht mehr berechtigt, von Symbolen zu reden; es tritt dann an die Stelle des Symbols die konventionelle Zeichensprache, die von der religiösen Kunst in die rein ästhetische Sphäre gehoben werden kann.“ (1928a:209f)

TILLICH unterstreicht hier die Qualität der Symbole: ihnen ist eine Heiligkeit eigen, die er definiert als „Geladen“-Sein mit „magisch-sakramentaler Kraft“. Dies ist die „ursprüngliche“ und wesentliche Eigenschaft der Symbole, vor allem der Gegenstandssymbole, und dies macht ihr Lebendig-Sein aus. Ganz geht diese „magisch-sakramentale Kraft“ auch beim „Absinken“ nicht verloren, auch die „depotenzierten“ Hinweissymbole sind mit Mächtigkeit geladen. Sonst könnte von „Symbol“ nicht mehr gesprochen werden, sondern nur noch von Zeichen. Darauf hat TILLICH ja bereits in der Einleitung im dritten Merkmal hingewiesen: das Merkmal der „innewohnenden Macht“ ist „maßgeblich für die Trennung von Zeichen und Symbol“. Dies heißt, für TILLICH gehört die Geladenheit mit „magisch-sakramentaler Kraft“, auch wenn sie nur noch als Restbestand eines „depotenzierten“ Hinweissymbols erscheint, wesentlich zum Symbol.¹²⁸

An TILLICHs Vorstellung vom „Aufsteigen“ und „Hinabsinken“, die mit der Klassifikation der Schichten und Gruppen zusammenhängt und in dieser anschaulicher wird, kommt recht deutlich zum Ausdruck, was für ihn 'höher' und was 'niedriger' ('primär' bzw. 'sekundär') bedeutet, wo oben und unten ist.¹²⁹ Für TILLICH ist es die 'Potenz' eines Symbols, seine 'Geladenheit' mit magisch-sakramentaler 'Mächtigkeit', die seine höhere Qualität ausmacht.

„Depotenzierung“ heißt dementsprechend sein Herabsinken in Richtung eines bloßen Zeichens. Außerdem spielt für TILLICH ein Begriff von 'Objektivität' eine Rolle, die Repräsentanz der göttlichen Wirklichkeit, die Realität im Sinne des 'neuen Realismus', zum Merkmal der 'höheren' Symbole macht. Herabsinken heißt dann, in größere Entfernung von der 'Realität' in

¹²⁸ Fast beiläufig bringt TILLICH im Zusammenhang mit der Frage, inwiefern und in welchen Fall die Hinweissymbole als Übergangserscheinungen denn noch als Symbole, d.h. mit sakraler Mächtigkeit geladene Symbole, anzusprechen sind, ein weiteres konstitutives Merkmal des Symbols ins Spiel: das unterscheidende Kriterium ist, ob sich der religiöse Akt auf die Symbole richtet. „Solange sie (die Hinweissymbole, H.S.) erfüllt sind von sakraler Mächtigkeit, richtet sich der religiöse Akt auf sie. Hört der religiöse Akt auf, sich auf sie zu richten, d.h. verlieren sie ihre sakrale Mächtigkeit, so sinken sie zu Zeichen herab.“ (TILLICH 1928a:210)

¹²⁹ Dies zeigt einen markanten Gegensatz zu CASSIRER, der ja ebenfalls von einem 'höheren' und 'niedrigeren' Entwicklungsstadium eines Symbols spricht. Zur Auseinandersetzung zwischen TILLICH und CASSIRER ist weiter unten mehr zu sagen.

eine mehr hinweisende, gewissermaßen zweite („sekundäre“) Vermittlungs-Schicht mit indirekterer Repräsentanz zu geraten.¹³⁰

Dieses Herabsinken oder Vergehen der Symbole heißt bei TILLICH auch Dämonisierung. Daß Symbole in die Schicht der Hinweissymbole herabsinken, kann einerseits mit ihrer Verdinglichung zusammenhängen: Das Kriterium dafür, besonders im Hinblick auf die Symbole, die das Wesen und die Handlungen Gottes beschreiben, nennt TILLICH: „daß das Unbedingte in seiner Unbedingtheit rein erfaßt wird“. Die im Zusammenhang mit diesem Kriterium drohende Gefahr der Dämonisierung beschreibt TILLICH so: „Ein Symbol, das dieser Anforderung nicht genügt, das ein Bedingtes zur Würde des Unbedingten erhebt, ist zwar nicht unrichtig, aber dämonisch. (ebd.:208)

Der Verlust der „magisch-sakramentalen Kraft“ vollzieht sich nicht nur als „Verdinglichung“ im Sinne der Wirklichkeitsauffassung einer rationalen Dingwelt. Vielmehr kann ebenso die Auffassung einer „unbedingten Transzendenz“ für diesen Verlust „magisch-sakramentaler Kraft“ verantwortlich sein. Damit meint TILLICH u.a. die „radikal-kritischen Religionen wie Judentum und Protestantismus“. Der religionsgeschichtliche Prozeß mit seiner „Doppeltendenz zur religiösen Transzendenz und zur kulturellen Vergegenständlichung“ kann also auch darin bestehen, daß „religiöse Symbole ins Dämonische gedrängt“ werden, und zwar dadurch, daß die Auffassung von einer unbedingten Transzendenz zu der Anschauung führt, daß „die eigentliche Symbolkraft ... in der Sphäre des Göttlichen (lebt)“. Die Folge ist, daß die „Realität“ dieser Symbole „abgeschwächt“, wenn auch nicht aufgehoben wird. Dies bedeutet für diese Symbole ihr wahrscheinliches Ende: „Die so abgeschwächten dämonischen Symbole können noch eine lange Dauer haben, irgendwann pflegen sie zurückzutreten, zu bloßen Zeichen zu werden oder gänzlich zu verschwinden.“ (ebd.:210)

Beide Versionen des „Absinkens“ in die offensichtlich von TILLICH als niedriger eingestufte Schicht der Hinweissymbole heißt Dämonisierung. Dabei bedeutet Dämonisierung – in gewissem Unterschied zum umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes – den (weitgehenden) Verlust der inneren, sakralen Mächtigkeit, die zum Wesen des Symbols gehört. Diese kritische Perspektive auf die anti-sakramentale oder anti-magische Tendenz des Protestantismus entfaltet TILLICH in seinem Aufsatz, „Natur und Sakrament“. Hier ist eine deutliche Parallele zwischen den beiden Aufsätzen zu sehen, denn es werden dem Symbol Qualitäten zugeschrieben, die dort vom „realistisch“ verstandenen Sakrament ausgesagt sind, was umso unverständlicher erscheinen läßt, warum TILLICH in „Natur und Sakrament“ so zurückhaltend mit dem Symbolbegriff umgeht.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich bereits hier im Vorausblick ein Ansatz für die Deutung der Symbole des Okkultismus. Es könnten sich zwei Tendenzen in der okkulten Adoption magisch-religiöser Symbolik zeigen: Ein okkultistisch gefärbter magisch-religiöser Akt besetzt (oder verstärkt) bestimmte in die Schicht der Hinweissymbole herabgesunkene Symbole erneut mit magisch-sakramentaler Mächtigkeit. Dies könnte sich z.B. am Symbol der ‘Geister’ oder ‘Dämonen’ erweisen. In ihrem neuen rituellen Kontext könnte sich jene ursprünglich magisch-sakramentale Kraft zeigen. Andererseits besteht Okkultismus, so TILLICH ausdrück-

¹³⁰ Für CASSIRER ist umgekehrt mit der Höherentwicklung eines Symbols über die Religion zur Ästhetik und Wissenschaft die zunehmende Entfernung von Objektivität und Repräsentanz verbunden, ein Schleier legt sich über das ‘Leben selbst’ und das ‘Ding an sich’.

lich, darin, die als heilig angeschauten Symbole, das Gegenwärtig-Heilige, in die rationale Dingwelt einzuordnen und einen Ort in der Dingwelt zuzuweisen, und damit ursprünglich religiöse Symbole zu dämonisieren.

TILLICHs Theorie der Symbole, besonders die Klassifikation der Symbole, bringt seine Perspektive auf Magie und Religion, die ich ja bereits im ersten Teil des Kapitels dargestellt habe, pointiert zum Ausdruck. Die dort in religionsphilosophischer und theologischer Begrifflichkeit entfalteten Überlegungen zur Magie, so zeigt sich nun, sind auch in einer symboltheoretischen Begrifflichkeit zu formulieren. Die Klassifikation der Symbole präzisiert darüber hinaus das Verhältnis von Magie und Religion. Somit führt die Interpretation des Magiebegriffs bei TILLICH ins Zentrum seiner Theologie: in den Symbolbegriff. Die 1955 in „Religious Symbols and Our Knowledge of God“ entworfene neue Klassifikation der Symbole (1955b:399-401), die zunächst eher aus dem Rahmen zu fallen schien, bringt in dieser Hinsicht größere Klarheit, denn mit der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz kommt ein Kriterium zum Tragen, das sich als religionsphilosophisch und theologisch leistungsfähiger erweist als die Unterscheidung zwischen Gegenstandssymbolen und Hinweissymbolen. Die Übersicht in Abb. 12 kann dies verdeutlichen.

Wo hat Magie ihren Platz in dieser Klassifikation der Symbole? Daß Magie in TILLICHs Symbolklassifikation nicht zur ersten Schicht gehören kann, ist aus religionsphilosophischen und theologischen Erwägungen heraus einleuchtend. Denn wenn das Symbol ‘Gott’ und die Symbole für das ‘Wesen’ und die ‘Handlungen’ Gottes auf das Unbedingte, auf den Grund des Seins hinweisen und ihn repräsentieren, werden Repräsentanz und Partizipation für die absolute Transzendenz durchsichtig, so daß die Erscheinung und Vermittlung im konkreten ‘Ding’ dahinschwindet. Zwar kann auch hier nur in symbolischer Rede zum Ausdruck kommen, was Realität ist. Aber die teilgebende Präsenz dieser Realität in Gestalt und mittels konkreter ‘Dinge’ wie Menschen, Tiere, Pflanzen, anorganische Stoffe ist die Angelegenheit der zweiten Symbolschicht und transzendiert jede Konkretheit. Für diese zweite Schicht wird ‘Inkarnation’ parallel zur Aussage TILLICHs in der *Systematischen Theologie* gefaßt, daß magische Beziehungen zu Gott und den Göttern insofern möglich und gegeben sind, als sie ‘Wesen’ sind. In der Spannung zwischen Konkretheit und Unbedingtheit bedeutet die Betonung und das Insistieren auf dem symbolischen Charakter, daß die ‘transzendente Symbolschicht’ betont wird – die Aufgabe theologischer, ‘protestantischer’ Verantwortung. Somit bildet TILLICH in dieser Symbolklassifikation den Primat der Religion ab, ihr ‘Jenseits’ gegenüber der magischen Welt.

Die erste, transzendente Schicht. Dazu gehören:

- das **Symbol 'Gott'**
(besonders das Symbol der Person Gottes, das TILLICH präzise gegen nicht-symbolisches Reden abgrenzt: „ultimate reality, being itself, ground of being, power of being“),
- **„die Attribute Gottes“**
(„that he is love, that he is mercy, that he is power, that he is omniscient, that he is omnipresent, that he is almighty“) und
- **„die Handlungen Gottes“**
(„He has created the world“, „He has sent his son“, „He will fulfill the world“).

Die zweite, immanente Schicht („the level of the appearances of the divine in time and space“).
Dazu gehören:

- **„die Inkarnation des Göttlichen“**
(„different beings in time and space, divine beings transmuted into animals or men or any kind of other beings as they appear in time and space“)
- **„das Sakramentale“**
(„some reality becoming the bearer of the Holy in a special way and under special circumstances“, z.B. das Abendmahl) und
- **„Dinge, gewisse Gegenstände“, die durch den Gebrauch zu Symbolen werden**
(Zeichen-Symbole wie Kerzen, Weihwasser, das Kreuz etc.)

Abb. 12. TILLICHs Klassifikation des Symbols 1955

Die Symbol-Klassifikation von 1955 macht dies besonders deutlich in ihrer Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Andererseits wird auch eine anschauliche 'Ortsangabe' für die vielfältigen magischen Beziehungen möglich. In der 'realistischen' Auffassung von Repräsentanz und Partizipation kann die Konkretheit des Magisch-Sakramentalen verortet werden.

3.3.2.3 Die Merkmale von Magie und Symbol bei TILLICH – Gemeinsamkeiten und Unterschiede

In der Klassifikation von Merkmalen, mit denen TILLICH den Symbolbegriff charakterisiert, thematisiert er, wie gezeigt, auch 'Magie'. So könnte das Magische am Symbol und das Symbolische an der Magie deutlich werden. Für TILLICH erfüllt 'Magie' teilweise die Funktion, die Charakteristika des Symbols zu beschreiben oder dessen Herkunft aufzuzeigen, teilweise gehen dabei die Eigenschaften beider sogar ineinander über. TILLICHs Magiebegriff und sein Symbolbegriff weisen Gemeinsamkeiten auf, aber wie weit gehen diese? Wenn die Eigenschaften, die TILLICH dem Symbol zuschreibt, den Eigenschaften der Magie entsprechen, könnte dies heißen, daß dem Symbol selbst Magisches anhaftet. In der Gewichtung der

Merkmale freilich zeigen sich Unterschiede, und dem Symbol schreibt TILLICH Eigenschaften zu, die im Magiebegriff nicht enthalten sind. Dies heißt für den Magiebegriff: Magie, in der symbolischen Deutung gesehen, wird durch diese Erweiterung und diese andere Gewichtung der Symbolmerkmale einer kritischen Interpretation zugeführt.

Es ist vor allem der Begriff der 'Partizipation', der den Magiebegriff mit dem Symbolbegriff verbindet. 'Partizipation' ist eine Eigenschaft des Symbols, die auch Eigenschaft der Magie sein kann. Von den Symbolen heißt es (1961b:4), „they participate in the reality of that which they represent“, Magie definiert TILLICH als '(psychische) Partizipation'. Partizipation als 'psychic participation' ist die wohl deutlichste definitorische Aussage, die er zur Magie gibt. Magie beschreibt die Beziehung zwischen Dingen und Wesen der Welt, die Beziehung endlicher Wesen untereinander und auch die Beziehung zu göttlichen Wesen, sofern es um ihre konkrete Seite geht. Wenn nun TILLICH auch dem Symbol partizipative Qualität zuschreibt, ist sogleich auf einen Unterschied hinzuweisen: Die Teilhabe des Symbols am Symbolisierten transzendiert den Bereich des Endlichen. Wenn TILLICH sagt, Symbole „participate in the reality of that which they represent“, ist ihm vor allem an der Beziehung zum Unbedingten gelegen. Doch bringt er immer wieder zum Ausdruck, daß dies nicht eine Eigenschaft allein des religiösen Symbols ist, sondern die vielmehr auf das Symbol überhaupt zutrifft. Das Wirklichkeitsverständnis des 'neuen Realismus' („Natur und Sakrament“) wie auch das des 'transzendentalen Realismus' („Das religiöse Symbol“) bildet den Hintergrund des Partizipationsbegriffs des späteren TILLICH, der (1946:222) Magie als „psychic participation in the other being“ versteht und dem Symbol 'participation in the reality in which it represents' zuspricht.

Außerdem kann TILLICHs frühes Symbol-Merkmal der 'Selbstmächtigkeit' entsprechend für die Magie behauptet werden. Wenn TILLICH in seinen frühen Texten zum Symbol von der 'innewohnenden Macht' und von 'Naturmächtigkeit' spricht, ist auch darin eine Parallelität zu Aussagen über das Magische zu erkennen. Die Vehemenz und 'Naturmächtigkeit' des Symbols meint, „daß das Symbol eine ihm selbst innewohnende Macht hat, die es vom bloßen in sich ohnmächtigen Zeichen unterscheidet“ (1928a:213). TILLICH sagt noch 1961 vom Symbol: „It radiates the power of being and meaning of that for which it stands“ (1961b:4). Entsprechend geht TILLICHs (1930b:110) Auffassung von Magie davon aus, daß „jede Wirklichkeit erfüllt (ist) mit einem Kraftstoff“ und daß den Dingen und dem Leib dabei „sakrale Mächtigkeit“ gegeben wird. Auch im Begriff der 'psychischen Partizipation' ist die magische Interdependenz als Mächtigkeit konzipiert, die „as impact of one being upon another“ die Kategorien physikalisch-biologischer oder mentaler Verursachung überschreitet.

Dies gilt auch vom – werksgeschichtlich jüngeren – Symbolmerkmal der 'Beziehung zum Unbewußten'. Die Erschließung von Tiefenschichten unserer Seele ist eine Funktion, die TILLICH dem Symbol zuschreibt und die besagt: Symbole „grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being“ (TILLICH 1957:43). Darin ist eine Parallelität zwischen Symbol und Magie zu sehen. Denn auch der Magie schreibt TILLICH – mit dem Begriff der 'psychischen Partizipation' – das Charakteristikum zu, Ausdruck und Wirkung des Unbewußten zu sein. Magie als 'psychische Partizipation' umfaßt „the vital, the subconscious, and the emotional“ (1951:213).

Deutliche Unterschiede zum Magischen sind bei einer Reihe von Merkmalen des Symbols zu konstatieren. Im Symbolbegriff sind darum, dies ist von großer Bedeutung, die religionsphilo-

sophischen und theologischen Kriterien zur Beurteilung und Kritik der Magie konsequenter zu fassen. Das Symbol hat Charakteristika, die gegen die Magie zur Geltung zu bringen sind:

Markant ist dieser Unterschied beim 'Verweischarakter', der Repräsentanz des Symbols. Der Verweischarakter des religiösen Symbols geht auf das Unbedingte und ist dem religiösen Symbol wesentlich. Dies kann von der Magie und vom magischen Handeln nicht gesagt werden. Während von den Symbolen gilt, „they point beyond themselves“, repräsentiert das Magische die gegenläufige Tendenz, nämlich die Arretierung im Konkreten. Auch die Erschließungsfunktion gilt darum nur für das Symbol, während Magie nicht eine 'Wirklichkeit' 'erschließt'. Allein das Symbol „opens up levels of reality which otherwise are closed for us“ (1957:42); allein das Symbol hat „power of opening up dimensions of reality, in correlation to dimensions of the human spirit, which otherwise are covered by the predominance of other dimensions of spirit and reality“ (1961b:5); allein das Symbol hat „Anschaulichkeit“ in dem Sinne, „daß ein wesensmäßig Unanschauliches, Ideelles oder Transzendentes im Symbol zur Anschauung und damit zur Gegenständlichkeit gebracht wird“ (1928a:213). Dies ist ein signifikanter Unterschied zur eher unbestimmten, das Personenzentrum umgehenden Wirkung auf die Seele oder auf den Körper, die TILLICH der Magie zuschreibt. In den Kriterien Verweischarakter, Repräsentanz und Erschließungsfunktion ist Kritik und Krise der magischen Beziehung beschlossen.

Dies kann an einem konkreten Fall gezeigt werden, in dem Symbolisches und Magisches zusammenkommt: am 'Wort'. Einerseits ist von der magischen 'Geladenheit' von Worten zu sprechen, und TILLICH weist, wie dargestellt, auf den kulturgeschichtlichen Ursprung des Wortes in der Magie hin. Aber diese 'Geladenheit' meint nicht den sinnhaften Ausdruck, die Bedeutung, die Symbolisierung, meint eher Bedeutungs-lose 'Naturmächtigkeit'. Magie hat für TILLICH den Charakter von direkter Einwirkung, die dahin tendiert, die sinnhafte, bewußte Ebene nicht nur zu mißachten, sondern zu umgehen, wie er als Gefahrenhorizont der 'psychischen Partizipation' aufzeigt. Andererseits wird in Worten immer auch 'etwas' ausgedrückt, immer 'etwas' repräsentiert, symbolisiert und erschlossen. Das Wort ist aus seiner Funktion, etwas zu bedeuten und zu symbolisieren, nicht zu entlassen. Magisches und Symbolisches, partizipative Mächtigkeit und symbolische Repräsentanz sind im Wort verbunden und zugleich in Gefahr, einseitiger Verabsolutierung des Magischen. Darum bedeutet Betonung des symbolischen Charakters Kritik des Magischen.

Schließlich hat allein das Symbol die Eigenschaft der Unverfügbarkeit und Manipulationsresistenz. Das Symbol „is born and may die“, „it cannot be created at will“ (1961b:4; vgl. 1957:43). 'It cannot be created at will', ist vom Symbol zu behaupten, nicht jedoch von der Magie. In der Magie steht nicht Unverfügbarkeit, sondern Bemächtigung und Manipulation im Vordergrund. Das Symbol kann zwar auch dämonisch entstellt werden, doch es widersteht und widerspricht in seinem Wesen der magisch-manipulativen Entstellung und kann an ihr zugrunde gehen. Demgegenüber hat für TILLICH das Magische die Tendenz zu einer magisch-manipulativen Entstellung, zum Dämonischen. Magie läuft der Unverfügbarkeit des Symbols zuwider; der Symbolcharakter der Unverfügbarkeit widerstreitet der magischen Manipulation.

Diese Gemeinsamkeiten und fließenden Grenzen zwischen Symbol und Magie gehören zu TILLICHs Auffassung ebenso wie die Unterschiede und die magiekritische Funktion des Symbols. Beide Linien sind weiter zu verfolgen. Und dabei zeigt sich die kritische Relevanz

des Symbolbegriffs in beiden Linien, d.h. nicht allein für die Magiekritik, die 'Entzauberung', (wo es offensichtlicher ist), sondern auch für die Präzisierung des Magiebegriffs selbst hat der Symbolbegriff große Bedeutung. Dies formuliert die nun folgende Zusammenfassung der TILLICHschen Magieauffassung, ehe in einem letzten Teil des Kapitels unter Einbeziehung weiterer Beiträge eine weitere Rekonstruktion des Magie- und Symbolbegriffs und zugleich die Konkretisierung auf das magische Denken und Handeln erfolgen soll.

3.3.3 Zusammenfassung: Magie im Lichte des 'transzendentalen Realismus' des TILLICHschen Symbolbegriffs

Mit der Bezeichnung seiner Auffassung von der Wirklichkeit des Symbols als „transzendentalen Realismus“ bringt TILLICH (1928a) zum Ausdruck, daß 'symbolische Wirklichkeit' als 'Naturmächtigkeit' zu verstehen ist. Auch wenn 'Naturmächtigkeit' später von 'Partizipation' abgelöst wird, heißt es immer noch, das Symbol partizipiere an der Realität, die es symbolisiert, läßt an dieser Realität partizipieren: „it radiates the power of being and meaning“ (1961b). Neben der partizipatorischen Dimension des Symbols jedoch rückt für TILLICH vor allem in den späteren Texten die repräsentative Dimension in den Mittelpunkt. Dabei muß jedoch klargestellt werden, daß er auch mit 'Repräsentanz' keineswegs eine bloß abbildende Funktion meint. 'Repräsentanz' geht nicht im Verweischarakter, in der 'Uneigentlichkeit' des Symbols auf. Wie TILLICH anhand der Beispiele von Repräsentanten (z.B. eines Staates) verdeutlicht, partizipieren diese an der Macht dessen, was sie repräsentieren. So gehören auch zur Repräsentanz partizipative Charakteristika. Das Symbol nimmt auch in seiner repräsentativen Funktion Züge des 'transzendentalen Realismus' an.

Dennoch liegt, besonders im späteren Symbolbegriff die Betonung vor allem auf dem Transzendieren. Aber auch dabei ist nicht nur gemeint, daß das Symbol Verweischarakter hat, über sich selbst hinausweist, sondern vor allem, daß das letzte und höchste Ziel dieses Verweisens das Symbolisieren und Repräsentieren dessen ist, worüber nur symbolisch und nicht anders gesprochen werden kann: das Absolute, das Unbedingte. Die Symbolauffassung TILLICHs ist geprägt von der Funktion und Bedeutung des Symbols in der Religion.

In dieser symbolischen Wirklichkeit, die bedeutet, daß uns das Symbolisierte 'transzendental-real' begegnet, hat auch das Magische seinen Ort – aber auch sein Kriterium. Das Symbol hat, wie ich in den entsprechenden Abschnitten dargestellt habe, in dreierlei Hinsicht mit dem Magischen zu tun. Aus dem Vergleich der Parallelität der 'Merkmale' wird deutlich, daß TILLICH den Symbolen eine magische Dimension zuschreibt. In entwicklungsgeschichtlicher Perspektive sind auch Symbole, die ins Zeichenhafte herabgesunken sind, als „ursprünglich“ magisch zu bezeichnen. Auch die klassifikatorische Einteilung in Symbolschichten kann das Magische einordnen, bringt dabei jedoch eine Hierarchie ins Spiel und führt ein religionstheoretisches Kriterium ein.

Auch wenn TILLICH selbst nicht explizit von Magie als symbolisches Ereignis und symbolische Handlung gesprochen hat, ergibt sich dies aus der soweit durchgeführten Interpretation. Was für Konsequenzen hat nun die Analyse von TILLICHs Symbolbegriff für das Verstehen

der Magie? Ein Verstehenszugang zur magischen Wirklichkeit und zum magischen Handeln, aber auch Beurteilungskriterien sind darin eröffnet.

Die unter dem Begriff der '(psychischen) Partizipation' als 'magisch' zu bezeichnenden Beziehungen werden in den größeren Zusammenhang der Partizipationsbeziehungen gestellt, zu dem auch die religiösen Symbole gehören. Dies bedeutet für den Verstehenszugang zu magischem Denken und Handeln, diese Einbettung in eine Welt von Partizipationsbeziehungen zu bedenken. Damit erinnert der Symbolbegriff daran, daß Magie ein symbolischer Ausdruck der 'vieldimensionalen Einheit des Lebens' ist. Damit wird der Zusammenhang zwischen ontologischem Begriff der Partizipation und dem Begriff der 'psychischen Partizipation' deutlich. Magie ist in den ontologischen Zusammenhang der 'Partizipation' eingebettet und von der Auffassung der 'partizipativen Wirklichkeit' getragen. Daß Magie als 'psychische Partizipation' genau hier ihren Ort hat, wird deutlich in TILLICHs (1951:169) Definition des 'self' („self-ego“), die das Unbewußte einschließt. Aufgrund der Deutung der Magie als psychischer Partizipation ist magisches Handeln zu verstehen als Beziehung oder Begegnung auf jener psychischen Ebene, die nicht in der biologischen und nicht in der mentalen Ebene aufgeht, aber beide umgreift und das Unbewußte einschließt. Die Erklärung magischen Wirkens nach dem Muster technischer Zweckrationalität ist damit überholt; Kategorien wie Kausalität und Substanz sind für das Verstehen der magischen Beziehungen untauglich und müssen ausscheiden. Die Kategorie der 'Partizipation' bringt einen neuen, auch tiefenpsychologisch orientierten Verstehenszugang ins Spiel. Zugleich wird deutlich, wo TILLICH die Grenze und die Gefahr der Magie sieht, nämlich darin, daß sich die psychische Ebene gewissermaßen abkoppelt und selbständig macht, wenn 'psychische Partizipation' am bewußten Ich ('self-consciousness') vorbei geschieht oder betrieben wird.

Doch ist in der Entfaltung von TILLICHs Symbolbegriff deutlich geworden, daß über die partizipatorischen Merkmale hinaus, die das Symbol mit dem Magischen gemeinsam haben kann, dem Symbol eine wesentliche Repräsentanz zukommt, und zwar in der Art eines Hinausweisens über sich selbst und wesentlich als religiöses Symbol. Daraus ergibt sich, daß der Symbolbegriff für die Magie auch eine kritische Bedeutung hat. Und daher macht es Sinn, ihn ins Spiel und zur Geltung zu bringen, wenn die magisch-partizipatorische Auffassung zu Entstellung und Mißbrauch führt. Zwanghaftes Mißverständnis und manipulative Entstellung der Magie lassen sich symboltheoretisch formulieren: Das 'dinghafte' Mißverstehen macht Magie (und Okkultismus) zu Medien des Teilhabens an einer 'anderen', 'zweiten' Wirklichkeit – die dann in Kategorien von 'Ding' und 'Kausalität' und dennoch 'supra', 'para' oder wie immer 'jenseits' liegend vorgestellt wird. Der symbolische, repräsentative Charakter des Magischen ist damit eliminiert. Was als Teil einer symbolischen Wirklichkeit zu behandeln wäre, ist der Gefahr dinghafter und dämonischer Entstellung zum Opfer gefallen. Somit verdeutlicht der Symbolbegriff ein Kriterium, unter dem positivistische, dinghaft-gegenständliche, 'okkultistische' und supra-naturalistische Entstellungen gleichermaßen beurteilt und kritisiert werden können. Prägnant wird diese Abgrenzung von TILLICH in einer Aussage über diejenigen religiösen gegenständlichen Symbole formuliert, die als „natürliche und historische Objekte“ „in die Sphäre der religiösen Gegenstände einbezogen und dadurch zu religiösen Symbolen werden“, z.B. die „historischen Persönlichkeiten, die Gegenstand eines religiösen Aktes geworden sind“: „Symbolismus gegenüber dieser Welt des Gegenwärtig-Heiligen wäre Bestreitung seiner Gegenwart und damit Aufhebung seiner Existenz. Und doch ist diese Bestreitung unvermeidlich, sobald jene heiligen Wirklichkeiten im Sinne rationaler Gegenständlichkeit aufge-

faßt werden. Denn im Zusammenhang der rationalen Dingwelt haben sie keinen Platz. Und wenn es möglich wäre, ihnen etwa mit Hilfe des Okkultismus einen solchen zu geben, so würde damit doch nicht erreicht sein, was der religiöse Akt meint: Anschauung des Unbedingt-Transzendenten. Es ist also nicht nur so, daß sie in der Gegenstandswelt keinen Platz haben, sondern so, daß sie ihn um ihrer selbst willen nichteinmal haben dürfen. Das bedeutet aber: jene heiligen Wirklichkeiten sind nicht empirisch, wenn sie auch nur am Empirischen zu schauen sind. Das heißt, sie sind Symbol, sie vertreten die Gegenwärtigkeit des Unbedingt-Transzendenten in der Erscheinung.“ (1928a:208f)

Hier werden von TILLICH zwei Wirklichkeitsauffassungen einander entgegengesetzt: (a) die Wirklichkeit der Gegenstandswelt im Sinne rational-kausaler Gegenständlichkeit, zu der letztlich auch der ‘Okkultismus’ gehöre, denn der ‘Okkultismus’ betreibe die Einordnung „heiliger Wirklichkeiten“ in die „rationale Dingwelt“; (b) Wirklichkeit des Unbedingt-Transzendenten, die im religiösen Akt angeschaut wird. Damit diese „Anschauung“ möglich wird, ist die Gegenwart dieser Wirklichkeit als Gegenwärtig-Heiliges vorzusetzen, eine Gegenwart der „heiligen Wirklichkeiten“. Und diese Gegenwärtigkeit des Unbedingt-Transzendenten in der Erscheinung ist eben als Symbol gegenwärtig, und darum ist diese Wirklichkeit als symbolische Wirklichkeit zu bezeichnen. Aufgabe der symbolkritischen Reflexion – und nicht zuletzt der historischen Kritik – ist es, einer „falschen Vergegenständlichung“ entgegenzutreten. Auffassungen, z.B. über Gott und die Sakramente, unterliegen der Problematik einer unvermeidlichen Verfälschung, die nach TILLICH daher kommt, daß „in etwas Nichtsubjektives mit Kategorien des subjektiven Geistes und in etwas Nichtgegenständliches mit Kategorien der Gegenständlichkeit“ eingedrungen werden muß (1930b:112f). Eine Lösung findet TILLICH im Symbol: Das verfälschte Bild kann „nur korrigiert werden ... durch ein genaues Verständnis der indirekten symbolischen Qualität der Begriffe, die zur Beschreibung der Mächtigkeit und des Sinnes der Natur verwendet werden“ (ebd.:113).

Die kritische Funktion des Symbolbegriffs für das Magische und für den ‘Okkultismus’ ist nach TILLICH als Protest gegen ‘falsche Vergegenständlichung’ zu fassen. Weil diese Vergegenständlichung und Verortung in der DingWelt die Ursache dafür hergibt, daß mit den Partizipationsbeziehungen magisch-manipulativ umgegangen wird, hat die kritische Funktion des Symbolbegriffs dieselbe Intention wie das ‘protestantische Prinzip’. Damit wird auch deutlich, daß TILLICH das ‘Symbol’ – und damit auch ‘Magie’ – in einen ontologischen Zusammenhang eingebunden weiß. Ohne diesen ontologischen Gedanken und ohne die dem religiösen Symbol zugeschriebene theonome Aufhebung ist die kritische Bedeutung von TILLICHs Symbolbegriff nicht zu verstehen. Magie wird von ihm im Lichte seiner in der Religionsphilosophie und der *Systematischen Theologie* begründeten Ontologie verstanden und beurteilt. Mit TILLICH wird die – würdigende wie die ‘entzaubernde’ – Perspektive auf die Magie zur Angelegenheit der Analyse des religiösen Symbols und zur religionsphilosophisch begründeten ‘Entdämonisierung’.

Meine These lautet zusammenfassend, daß sich TILLICHs Magieauffassung im Rahmen seines Symbolbegriffs besser explizieren läßt, als er dies tat, denn er selbst brachte ‘Magie’ nicht mit dem Symbolbegriff zusammen. Zu zeigen, daß dies nicht nur möglich und angemessen ist, sondern daß solche Interpretation ertragreich und weiterführend ist, war Aufgabe dieses Teils des Kapitels über Magie, Symbol und Religion. Der Ertrag dieser symboltheoretischen Interpretation von TILLICHs Magiebegriff kann so zusammengefaßt werden:

1. Die Präsenz, das Vorkommen von Magie im modernen Alltag ist als 'psychische Partizipation' zu beschreiben und damit als Teil der vielfältigen Partizipationsbeziehungen. An dieser prinzipiellen Zuordnung ändert die symbolische Interpretation im Grunde nichts. Doch ist Magie nun präziser als symbolischer Ausdruck der vieldimensionalen Einheit des Lebens zu fassen.

2. Die interpretatorische Inanspruchnahme des Symbolbegriffs unterstreicht das TILLICHsche Verständnis der magischen Beziehungen als nicht-physikalische, nicht-dinghafte und als Beziehung, die das geistige Zentrum des Menschen in Anspruch nimmt und nicht umgehen darf, die jedoch als Ursprungsort und als Wirkungsebene tiefere Schichten – auch das Unbewußte – einschließt.

3. Aus dem Symbolbegriff ergeben sich Anhaltspunkte, die Mehrdeutigkeit der Magie symboltheoretisch zu formulieren; die Ambivalenz der Magie zwischen Kreativität und Destruktivität läßt sich symboltheoretisch präziser fassen. Denn das Symbol steht für die wirklichkeitserschließende Funktion und den Charakter der Unverfügbarkeit; so können Entstellung, falsche Verdinglichung und manipulativer Mißbrauch des Magischen, die in die Destruktivität führen, als Mißachtung oder Verlust ihres symbolischen Charakters gefaßt werden.

4. So eröffnet die symboltheoretische Interpretation der Magie die Möglichkeit, die religionsphilosophischen und theologischen Kriterien TILLICHs zur Beurteilung der Magie zu präzisieren.

4.1. Die Verletzung des Kriteriums, daß das bewußte, entscheidungstreffende Personenzentrum nicht manipulativ umgangen werden darf, bedeutet zugleich die Mißachtung oder Eliminierung des symbolischen Charakters magischen Denkens und Handelns.

4.2. Profanisierung, Vergegenständlichung und Dämonisierung heißt, dem Heiligen den Symbolcharakter zu nehmen, den symbolischen Verweischarakter zu verkennen, die Unverfügbarkeit zu mißachten, das Unbedingte mit dem Konkreten zu vertauschen.

Die weitere Untersuchung hat zwei Aufgaben: aus den 'Magie-nahen' Merkmalen des Symbols ergeben sich Rückfragen, die zu einer Rekonstruktion des TILLICHschen Symbolbegriffs führen. Die 'repräsentativen' Symbol-Merkmale sind als religionsphilosophische und theologische Kriterien zum Umgang mit Magie zu konkretisieren, d.h. als Beitrag zur 'Entzauberung' magischen Denkens und Handelns. Das Magische an TILLICHs Symbolbegriff gibt Anlaß zu seiner Rekonstruktion, das Symbolische an der Magie ist der Ansatz zu Ausformulierung der Magiekritik, der 'Entzauberung', die im Anschluß an TILLICH zu entwerfen ist.

3.4 Der Beitrag von Symboltheorie und Religionsphilosophie zur 'Entzauberung' magischen Denkens und Handelns

3.4.1 Symboltheoretische 'Entzauberung': Magie als „Schwellenphänomen“

Eine explizite und detaillierte Verhältnisbestimmung von Magie und Symbol findet sich bei TILLICH nicht, jedoch bei CASSIRER: in seiner Philosophie der symbolischen Formen sind Magie, Mythos, Religion und wissenschaftlich-ästhetische Symbolisierung als Symbolformen in ein Verhältnis zueinander gesetzt. Daß CASSIRER an dieser Stelle thematisiert werden muß, hängt nicht allein mit dem Gewicht seines Beitrags zum Symbolbegriff zusammen; dies schließt sich darum an, weil TILLICH sich in seiner frühen Formulierung des Symbolbegriffs mit CASSIRER auseinandergesetzt hat (vgl. TILLICH 1928a; 1930a). CASSIRERs Symbolbegriff zeigt einen Weg, TILLICHs Symbolauffassung zu rekonstruieren.

TILLICH zählt CASSIRERs Symboltheorie zu den „positiven Theorien des Mythos“ (1930a:188), die den „mythischen Schöpfungen eine selbständige sachliche Bedeutung“ zusprechen. Darum ist zunächst auf Gemeinsamkeiten hinzuweisen: CASSIRER und TILLICH beschreiben beide die Wirklichkeit als symbolische Wirklichkeit. Hinter das, was uns in Form der Symbole gegeben ist und erscheint, führt kein Weg zurück. Über das, was die Symbole darstellen oder repräsentieren, führt kein Weg hinaus. Wenn TILLICHs Religionsphilosophie und Theologie es ausschließen, daß uns das Unbedingte anders als in Symbolen begegnet, entspricht dies der Aussage in der *Philosophie der symbolischen Formen*, daß uns jeder Zugang zum ‘Ding an sich’ abgeschnitten ist. Kein Weg führt ins Paradies der reinen Unmittelbarkeit. Es gibt keinen Zugang zum hüllenlosen Sein. Darin sind sich CASSIRER und TILLICH nahe. Beide widersprechen – bei aller Differenz in der Argumentation – der Illusion von der empirischen Objektivität im Sinne eines Abbildens der ‘Realität’, der objektiven äußeren ‘Wirklichkeit’.

Aus diesem Blickwinkel gesehen, mag es naheliegen, sowohl TILLICH wie auch CASSIRER vorzuhalten, sie interpretierten alles und jedes symbolisch. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, wie TILLICH mit dem Vorwurf des *pansymbolism* umgeht, der ihm von einem der Kritiker¹³¹ seines ins Englische übersetzten Aufsatzes gemacht wurde. Er weist ihn zurück, um ihn sogleich an CASSIRER weiterzugeben: CASSIRER „seems to me the outstanding representative of pansymbolism“ (TILLICH 1941:273). Hier wird der Widerspruch zwischen CASSIRER und TILLICH deutlich.

Wenn TILLICH CASSIRERs Position als „kritisch-idealistische Theorie des Symbols“ bezeichnet, formuliert er darin Kritik. Diese betrifft vor allem folgende Punkte: (1) CASSIRER reihe den Mythos in die übrigen Bereiche geistiger Sinnschöpfung (Sprache, Philosophie, Kunst etc.) ein; (2) CASSIRER spreche dem Mythos einen besonderen und übergreifenden symbolischen Charakter ab; (3) CASSIRER vertrete eine entwicklungsgeschichtliche Deutung, nach der Religion, zwar ursprünglich mit dem Mythos „verschmolzen“, sich dann aber über den Mythos „erhoben“ und den Mythos „überwunden“ habe. TILLICH formuliert im Widerspruch zu CASSIRER seine Auffassung: Der Mythos hat „überhaupt nicht aufgehört“, vielmehr hat er „nur seine Form geändert“. „Der Kampf der Religion gegen den Mythos“ ist „nicht ein Kampf gegen den Mythos überhaupt, sondern der Kampf eines bestimmten Mythos gegen einen anderen“ (TILLICH 1928a:218).¹³² Auch TILLICH skizziert eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive des Mythos, führt dabei jedoch eine Unterscheidung ein: Das my-

¹³¹ Es handelt sich hier um die kritische Stellungnahme von URBAN (1941) auf TILLICHs (1940) Veröffentlichung von „The Religious Symbol“, in dem URBAN den Vorwurf des Pansymbolismus gegen TILLICH vorträgt.

¹³² Dieser Satz ist im Abdruck in *Religiöse Verwirklichung* (1930) hervorgehoben.

thische Bewußtsein kann „ungebrochen sein oder gebrochen“; aber es ist TILLICH wichtig, zu betonen: „es schwindet jedenfalls nicht“. „Gebrochen“ wurde der Mythos, indem das ursprüngliche Ineinanderliegen von religiösem, wissenschaftlichem und „eigentlich“ Mythischem im ungebrochenen Mythos infolge der Entwicklung von „autonomer Religion“ und von „autonomer Wissenschaft“ unhaltbar geworden ist. Eine gewisse Annäherung an CASSIRERs Sprachgebrauch, zugleich jedoch eine klare Abgrenzung, ist in folgender Feststellung erkennbar: „Entschließt man sich, nur das ungebrochene mythische Bewußtsein mythisch zu nennen, so findet in der Religion eine Überwindung des Mythos statt, und der Mythos ist als nicht wesentlich erwiesen. Nennt man dagegen jede Anschauung des Transzendenten mythisch, so gibt es keine unmythische Geisteslage, und der Mythos ist wesentlich.“ (TILLICH 1928a:219)

In diesem Zitat kommt TILLICHs eigene Definition von ‘Mythos’ zum Ausdruck und zur Geltung: Der Mythos ist Anschauung der Transzendenz. Diese kann angeschaut werden nur in mythischen Vorstellungen. Der Mythos ist wesentlich: es gibt keine unmythische Geisteslage. Darin zeigt sich ein markanter Gegensatz zwischen CASSIRERs und TILLICHs Symbolbegriff. Die Gegensätzlichkeit ihrer Perspektiven formuliert TILLICH, indem er im Namen des „transzendentalen Realismus“ Widerspruch gegen den „kritischen Idealismus“ CASSIRERs vorbringt oder, wie er zwei Jahre später leicht modifiziert, Kritik an der „erkenntnistheoretischen Theorie des Mythos“, die er in CASSIRER repräsentiert findet, zugunsten seiner „symbolisch-realistischen Theorie des Mythos“ (TILLICH 1930a:188) übt. Jedoch über zwei Jahrzehnte später kann TILLICH als das Verdienst CASSIRERs herausstellen, im „großen Ringen um den Symbol- und Mythos-Begriff“ dazu beigetragen zu haben, „daß die Alleinherrschaft des Wissenschaftsmythos in der amerikanischen Philosophie gebrochen ist“ (TILLICH 1955f:393). In der frühen Kritik TILLICHs an CASSIRERs Mythosbegriff kommt TILLICHs Widerspruch dagegen zum Ausdruck, daß CASSIRER das Symbol von allen partizipativen Zügen geschieden wissen will und darum die von der Idee der Partizipation getragene Anschauung im frühesten Stadium der Entwicklung, im Mythos und der Magie verortet, die vom ästhetischen und wissenschaftlichen Symbol überboten werden. CASSIRER behauptet vom mythischen Denken, daß hier das Bild nicht als das erkannt wird, was es eigentlich ist, nämlich eine freie geistige Schöpfung. Vielmehr komme dem Bild „eine selbständige Wirksamkeit“ zu, und ein „dämonischer Zwang“ gehe von ihm aus, „der das Bewußtsein beherrscht und bannt“ (vgl. CASSIRER 1921:188). Weiter postuliert er eine Entwicklungsrichtung, die in der Freiheit der ästhetischen Symbolisierung gipfelt, in der sich das Bild „von der Welt des Wirkens und Leidens“ und der „Verkettung von Ursache und Wirkung“ herausgelöst hat und es selbst die Funktion der Repräsentation hinter sich läßt (ebd.:190f). Damit ist der Unterschied zu TILLICHs Kriterium der Selbstmächtigkeit des Symbols, sowie zu seiner Auffassung vom Mythos als dem „Inbegriff derjenigen Symbole, in denen mittelbar oder unmittelbar das Unbedingt-Transzendente angeschaut wird“, deutlich zum Ausdruck gebracht.

TILLICH bringt in seiner Kritik an CASSIRER somit seine eigene Auffassung zur Geltung, die für den Symbolbegriff eine partizipative Qualität annehmen möchte. Deshalb spricht er auch im Rahmen dieser Auseinandersetzung mit CASSIRER vom ‘Mythos’ und weniger vom ‘Symbol’; denn der Begriff des ‘Mythos’ birgt stärker Assoziationen an seine Mächtigkeit und partizipative Qualität. TILLICHs Argument geht darauf aus, die Bedeutung des Mythos auf allen Stufen und Gebieten (Religion, Wissenschaft etc.) zu behaupten. Er läßt die Absicht erkennen, den Mythos in seiner ursprünglichen Selbstmächtigkeit in allen folgenden Formen aufzuweisen, während CASSIRER umgekehrt von den Symbolbegriffen der Ästhetik und der

formalen Logik 'nach rückwärts' denkt und die ursprünglichen Formen dieser Symbolisierungen beschreibt. Dabei macht sich TILLICHs Erwartung und Hoffnung an einer frühen Zeit, einer vormodernen Einheit fest, deren Bedeutung er gegenüber der dinghaft-rationalen wissenschaftlichen Gegenwart kritisch zur Geltung bringen möchte, während CASSIRERs entwicklungsgeschichtliche Perspektive das seinerzeit nicht ungewöhnliche 'Hinab-Blicken' auf die 'primitiven' Formen und Vorstufen unserer wissenschaftlichen Rationalität spiegelt.

Letztlich ist TILLICHs Mythosbegriff von religionsphilosophischen und theologischen Überlegungen getragen: Seine Definition von 'Mythos' läßt sich in folgenden drei Punkten zusammenfassen: (1) Mythos ist Anschauung der unbedingten Transzendenz. „Mythos ist Inbegriff derjenigen Symbole, in denen mittelbar oder unmittelbar das Unbedingt-Transzendente angeschaut wird.“ (2) Die unbedingte Transzendenz kann nur in mythischen Vorstellungen angeschaut werden. (3) Der Mythos ist wesenhaft: es gibt keine unmythische Geisteslage. Der Mythos ist ein konstitutives Element des Geistigen überhaupt.

Eine Vermittlung erscheint kaum möglich, wenn sich CASSIRER auf die funktionale Erklärung der Symbolbildung als subjektive Leistung des Bewußtseins beschränkt, während TILLICH im Namen eines 'transzendentalen Realismus' von der Anschauung des Unbedingten und Transzendenten spricht und diese Anschauung darüber hinaus als wesenhaft, d.h. in allen Formen des Geistigen, ja als konstitutives Element des Geistigen überhaupt behauptet. Eine 1930 von TILLICH in seinen Artikel „Das religiöse Symbol“ eingefügte Fußnote zu seiner Behauptung, daß religiöse Symbole einen Gegenstand ausdrücken, „der wesensmäßig jede Gegenständlichkeit transzendiert, der aber ebensowenig durch einen geistigen Akt Gegenständlichkeit erhalten kann“ (1928a: 214), macht diesen Graben zwischen TILLICH und CASSIRER deutlich: „Der religiöse Akt kann niemals als Schöpfer einer spezifischen Gegenstandswelt gedeutet werden. Daß er das nicht kann, daß er der Einordnung in die Einheit der sinngebenden Akte unbedingt widerstrebt, macht geradezu sein Wesen aus. Darum gibt es auf dem Boden des kritischen Idealismus keinen Zugang zum religiösen Symbol.“ (1987:226)

Im Klartext heißt dies, daß TILLICH CASSIRER abspricht, einen Zugang zum religiösen Symbol aufzuzeigen. In der Auseinandersetzung mit CASSIRER wird eine Grundtendenz in TILLICHs Denken deutlich, die nicht zuletzt für seinen Magiebegriff aufschlußreich ist. Denn beide, CASSIRER und TILLICH, entwerfen im Rahmen ihres Symbol- und Mythosbegriffs eine Anschauung von Magie, die gerade in ihrer markanten Differenz besondere Beachtung verdient. Zwar gehen beide davon aus, daß in Vorzeiten, als der Mythos das Denken prägte und beherrschte, auch die Magie ihre tiefste und umfassendste Bedeutung entfaltet hat. Der Unterschied zwischen CASSIRER und TILLICH besteht jedoch darin, daß CASSIRER dieses Urstadium des mythisch-magischen Bewußtseins als 'primitivste', wenn nicht als bloße Vorstufe der symbolischen Formen betrachtet, während TILLICH die Fortdauer gerade des Mythischen auch in Religion und Wissenschaft zu behaupten wichtig ist.

CASSIRER entwirft mit seiner Entwicklungsgeschichte des Symbols zugleich eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive der Magie: Diese Entwicklung nimmt in einem mythisch-magischen Urstadium ihren Ausgang, um über ein Stadium der Anschaulichkeit schließlich in der freien symbolisierenden Tätigkeit des Geistes ihr Ziel zu erreichen. Dies kann für das magische Denken nur bedeuten, daß es in diesem Urstadium seine Rolle gespielt hat, jedoch im Laufe dieser Entwicklung an Bedeutung verliert und dahinschwindet und jeweils nur als Rest-

bestand und als Ursprung unserer ästhetischen und wissenschaftlichen Symbolwelten zu berücksichtigen ist.

In CASSIRERS Perspektive ist die Symbolform des Mythos eine primitivere (Vor-) Stufe. Dieses mythische Schaffen trägt „noch nicht den Charakter der freien geistigen Tat“, vielmehr hat der Mythos noch etwas von einem „Mechanismus“ an sich; und hier hat Magie ihren Ort: „Aller Anfang des Mythos, insbesondere alle magische Weltauffassung, ist von diesem Glauben an die objektive Wesenheit und an die objektive Kraft des Zeichens durchdrungen. Wortzauber, Bildzauber und Schriftzauber bilden den Grundbestand der magischen Betätigung und der magischen Weltansicht.“ (1924:31)

CASSIRER jedoch hat gerade da eine gewisse Unschärfe, wo er die Magie im mythischen Denken charakterisiert. Denn die magische Beziehung will er ja als Ausgeliefertsein an die gegenständliche Welt und an die Überwältigung durch den sinnhaften Eindruck der ‘Dinge’ fassen. Und dies bedeutet eben ein Defizit an Distanz der Sinnlichkeit gegenüber der Gegenstandswelt, der Distanz, die das Wesen der Symbolisierung ausmacht. Dem magisch-mythischen Bewußtsein geht strenggenommen der Charakter der symbolischen Form ab, weil hier die symbolisierende, Symbol-schaffende Tätigkeit des Geistes noch nicht zur freien Tätigkeit gereift und entwickelt ist, sondern unter dem übermächtigen Eindruck der ‘Dinge’ und der Überwältigung durch die sinnliche Wahrnehmung die symbolisierende ‘Eigenleistung’ des Bewußtseins nur wenig zur Geltung kommt. Magie steht „an der Schwelle des geistigen Prozesses“, ist „Schwellenphänomen“:¹³³ „Eben weil auf dieser Stufe noch kein selbständiges und selbstbewußtes, frei in seinen Produktionen lebendes Ich vorhanden ist, sondern weil wir hier erst an der Schwelle des geistigen Prozesses stehen, das dazu bestimmt ist, ‘Ich’ und ‘Welt’ gegeneinander abzugrenzen, muß die neue Welt des Zeichens dem Bewußtsein selbst als eine durchaus ‘objektive’ Wirklichkeit erscheinen.“ (ebd.:31)

TILLICH hingegen steht das Ziel vor Augen, die Exklusivität der rational-dinghaften Wirklichkeitsauffassung, die das Denken in der Moderne beherrscht, in Frage zu stellen, um der partizipativen Wirklichkeit und Wirksamkeit des Symbols Geltung zu verschaffen. Der ‘neue Realismus’, der ‘transzendente Realismus’, der ‘symbolisch-realistische’ Mythosbegriff, wie immer TILLICHs Bezeichnungen lauten, hat dementsprechend restaurative Züge. Ehe die ‘Aufspaltung’ der Wirklichkeit, die ‘Brechung’ des Mythos und die Dominanz der konkret-dinghaften Rationalität ihren Lauf nahm, ist eine Vorstellungswelt ausgebildet gewesen, die wir – selbstverständlich nicht anders als im Medium der durch naturwissenschaftliche Rationalität geprägten Begriffe – für unsere Zeit neu zu formulieren versuchen müssen.

Wenn TILLICH von der „Selbstmächtigkeit“ oder der „Naturmächtigkeit“ des Symbols spricht, so ist damit eine Qualität gemeint, die als magisch zu bezeichnen ist. Eine magische Dimension gehört für TILLICH zum Symbol hinzu, während für CASSIRER gerade der magische Anteil (zunehmend) ausgegrenzt wird. Indem TILLICH gerade das Fortbestehen des so, nämlich wirkmächtig verstandenen Symbols oder des Mythos in Religion und Wissenschaft behauptet, hebt er auch auf das Fortbestehen und Weiterwirken eines magischen Elements in Religion und Wissenschaft ab.

¹³³ MOXTER (1994) hat in seiner Studie zu CASSIRERS Magiebegriff vorgeschlagen, diese Formulierung CASSIRER aufnehmend, Magie als ‘Schwellenphänomen’ zu bezeichnen. Weiter unten komme ich darauf zurück.

Dabei ist Magie als 'psychische Partizipation' an das Schicksal der Partizipation im Ganzen gebunden. So ist es TILLICH nicht unwichtig, die Partizipation zunächst in ganz allgemeinen zwischenmenschlichen Bezügen und im Bezug zur 'gegenständlichen' Welt – in Pädagogik, Rhetorik, Medizin – aufzuweisen. Dies geschieht nicht ohne Gedanken an die Religion. Denn die Spitze seines Plädoyers für einen 'neuen' Realismus liegt in der Bedeutung des 'transzendenten' Realismus. Und dazu bringt TILLICH religionsphilosophische und theologische Kategorien ins Spiel, die den Mythosbegriff, den Symbolbegriff und nicht zuletzt den Magiebegriff in eine Tiefe führen, die sich von den Beziehungen zur gegenständlichen Welt oder zu anderen Menschen abhebt: die Anschauung des Unbedingten, der unbedingten Transzendenz. Und so werden Mythos und Symbol, wie auch mit ihnen zusammen Teile der Magie in einen Zusammenhang gestellt, der ihre Vorläufigkeit, „Uneigentlichkeit“ und Kritikwürdigkeit aus einer ganz anderen Blickrichtung, nämlich von einem Letzt-Gültigen her und darum in radikalster Form zum Ausdruck bringt.

An TILLICHs Auseinandersetzung mit CASSIRER sind kritische Anmerkungen anzubringen. Denn in ihr kommen wesentliche Züge der Philosophie der symbolischen Formen nicht zur Geltung: TILLICH gebraucht den Begriff 'Mythos' unbeirrt in der von ihm definierten Bedeutung und scheint nicht zur Kenntnis zu nehmen oder macht zumindest nicht deutlich, daß CASSIRER unter 'Mythos' niemals die Anschauung des Transzendenten verstanden wissen wollte, sondern das Gegenteil, die ursprünglichste Form der Tätigkeit geistiger Gestaltung, in der sich allerdings bereits eine erste Form der Trennung vom unmittelbar Wirklichen zeigt.

„Schon in den ersten, in den im gewissen Sinne 'primitivsten' Äußerungen des Mythos wird deutlich, daß wir es in ihnen nicht mit einer bloßen Spiegelung des Seins, sondern mit einer eigentümlichen bildenden Bearbeitung und Darstellung zu tun haben. Auch hier läßt sich verfolgen, wie eine anfangs bestehende Spannung zwischen 'Subjekt' und 'Objekt', zwischen dem 'Innen' und 'Außen' sich allmählich löst, indem zwischen beide Welten, immer vielgestaltiger und reicher, ein neues mittleres Reich tritt.“ (CASSIRER 1924:31)

TILLICH läßt sich auf das Denken CASSIRERs nur begrenzt ein. Dies wird vor allem deutlich in der Auseinandersetzung um das Mythische in der Wissenschaft. TILLICH behauptet, daß das Mythische keineswegs aus der Wissenschaft verbannt und verschwunden ist und man (auch CASSIRER) nicht die „Mythologie als eine der Wissenschaft und Religion gegenüber selbständige Symbolschöpfung“ betrachten dürfe (TILLICH 1928a:220). Dazu zeichnet er folgendes Bild: Mit dem Auftreten der Wissenschaft setzt „eine Transponierung der mythischen Inhalte in dinglich-rationale Gegenstände“ ein, „der innere lebendige Zusammenhang des Bewußtseins mit allem Seienden, mit der Innerlichkeit jedes Wirklichen,“ sei „entschwunden“, kurz: „soweit die Wissenschaft die Dingwelt aufbaut, vertreibt sie den Mythos“. Dies ist zwar eine deutliche Äußerung von TILLICHs Auffassung, doch CASSIRER kann solche Auffassung nicht unterstellt werden, denn für ihn ist ja gerade auch die Wissenschaft nichts weiter als eine (allerdings hochentwickelte) symbolische Form; und gerade für die Wissenschaft, wie für die Ästhetik, formuliert CASSIRER die deutlichsten Vorbehalte dagegen, daß es sich hier um einen vermeintlichen Zugang zu dem 'Ding an sich', zu einer 'Realität' handeln kann: „Denn auch die Wissenschaft scheidet sich von den anderen Stufen geistigen Lebens nicht dadurch, daß sie, statt irgendwelcher Vermittlungen durch Zeichen und Symbole zu bedürfen, nun der hüllenlosen Wahrheit, der Wahrheit der 'Dinge an sich' gegenübersteht – sondern da-

durch, daß sie die Symbole, die sie gebraucht, anders und tiefer als jene es vermögen, als solche weiß und begreift.“ (1924:34)

Und so weist TILLICH nicht darauf hin, daß eben auch CASSIRER davon weiß, daß letztlich auch im wissenschaftlich und ästhetisch gebildeten Menschen ein Anteil mythischen Bewußtseins oder ein unvermeidliches mythisches Durchgangsstadium unseres Bewußtseins bleibt: „Auch die Welt unserer unmittelbaren Erfahrung – jene Welt, in der wir alle, sofern wir außerhalb der Sphäre bewußter, kritisch-wissenschaftlicher Reflexion stehen, beständig leben und sind – enthält eine Fülle von Zügen, die sich, vom Standpunkt eben dieser Reflexion, nur als mythisch bezeichnen lassen. Insbesondere ist es der Begriff der Ursächlichkeit, der allgemeine Begriff von ‘Kraft’, der durch die Sphäre der mythischen Anschauung des Wirkens hindurchgehen muß, ehe er sich in den mathematisch-logischen Begriff der Funktion auflöst. Und so zeigt sich überall bis in die Gestaltung unserer Wahrnehmungswelt hinein, also bis in jenes Gebiet, das wir vom naiven Standpunkt aus als die eigentliche ‘Wirklichkeit’ zu bezeichnen pflegen, dieses eigentümliche Fortleben mythischer Grund- und Urmotive.“ (ebd.:19f)

CASSIRER spricht von der gegenwärtigen, im Umfeld von Wissenschaft lebendigen, Bedeutung des Mythos; daran hätte TILLICH seinerseits anknüpfen können. Beruht der Dissens TILLICHs mit CASSIRER also auf einem Mißverständnis? Dies kann nicht behauptet werden, auch wenn festzuhalten ist, daß der Widerspruch TILLICHs bei genauer CASSIRER-Lektüre an Schärfe verliert.

Ohne den Unterschied zu verwischen, ist auf eine grundsätzlichere gemeinsame Perspektive aufmerksam zu machen, die für den Umgang mit der Präsenz des Mythischen und Magischen in der gegenwärtigen Religion von Bedeutung ist. CASSIRERs Auffassung über die Bedeutung der Symboldifferenzierung für die Religion hat deutlichere Parallelen zu TILLICHs Auffassung, als in TILLICHs Kritik zum Ausdruck kommt. In der Auffassung der Ambivalenz der Religion zwischen Konkretheit und Unbedingtheit ist eine Parallele zwischen TILLICHs und CASSIRERs Ansichten zu verzeichnen, auch wenn gerade in dieser Nähe sich umso deutlicher zeigt, worin TILLICH eine grundverschiedene Begründung anführt.

Nach CASSIRERs Auffassung löst sich die Welt der Religion aus der mythisch-magischen Welt heraus, indem sie „mit einer ganz neuen Kraft geistiger Kritik“ den mythischen Bildern entgegentritt, ja einen Kampf gegen den Bilderdienst führt und dessen Verbot durchsetzt: „Das unterscheidet das neue monotheistische Bewußtsein, daß für dasselbe die beseelende, die geistige Kraft des Bildes wie verloschen ist; daß alle Bedeutung und Bedeutsamkeit sich in eine andere, rein geistige Sphäre zurückzieht und damit vom Sein des Bildes nichts anderes als das leere materielle Substrat zurückläßt. Vor der heroischen Abstraktionskraft, die dem prophetischen Denken eignet, und die auch das prophetische religiöse Gefühl bestimmt, werden die Bilder des Mythos zu ‘lautern Nichts’.“ (1921:189)

Dennoch nennt CASSIRER auch eine andere Seite der Religion: Die Bilder können nicht auf Dauer „in dieser Sphäre des ‘Nichts’ beschlossen“ bleiben, „sondern immer aufs neue brechen sie aus ihr hervor und machen sich als eine selbständige Macht geltend. Immer wieder werden, im Fortgang und in der Entfaltung des religiösen Bewußtseins, die religiösen Symbole zugleich als Träger religiöser Kräfte und und Wirkungen gedacht“ (ebd.:189). So zeichnet CAS-

SIRER die Situation der Religion als eine ambivalente. Der „Widerstreit“, der „Kampf der Motive“ kann in der Religion nicht zu einem Abschluß kommen. Vielmehr macht dieser Widerstreit ein Grundelement des religiösen Prozesses aus: „dieser ständige Versuch, sich vom bloß Bildhaften zu lösen und die ständige Notwendigkeit, zu ihm zurückzukehren“. Der Mythos ist unvermeidbar, aber stets sogleich zu überwinden.

Dieser ‘Widerstreit’, diese Ambivalenz ist in TILLICHs theologischen Gedanken in entsprechender Weise entfaltet: auch TILLICH weiß die Religion in ständigem Widerstreit zwischen Konkretheit und Unbedingtheit, zwischen sakramentaler Wirklichkeit, die auch Züge des Magisch-Sakramentalen behält, und dem „protestantischen Prinzip“, in dem prophetische und reformatorische Kritik sich äußert, jedoch in ihrer Radikalität auch zu Einseitigkeiten geführt hat. Aufschlußreiche Stellen, an denen TILLICH von dieser Ambivalenz spricht habe ich oben bereits angeführt. Der markante Unterschied von TILLICHs Perspektive gegenüber der von CASSIRER betrifft die strittige Zielrichtung dieser Entwicklung in der gegenwärtigen Religion. Für CASSIRER ist diese Ambivalenz in der Religion mit der ästhetischen und wissenschaftlichen Symbolform überwunden oder zu überwinden, und an die Stelle des Widerstreits von Motiven, wie sie uns in der Welt der Religion begegnet, tritt in der Ästhetik „ein reines Gleichgewicht“, das er als neue Freiheit postuliert. TILLICH dagegen sieht diese Ambivalenz nicht nur als unauflösbar an, sondern findet es angesichts der protestantischen Magiefeindschaft und des Schwindens der Sakramentalität notwendig, hier zugunsten der Zukunft der Religion gegenzusteuern und die Bedeutung des Mythischen und Sakramentalen neu zur Geltung zu bringen – freilich in theonomer Aufhebung: durch die Manifestation und Anschauung der unbedingten Transzendenz.

Doch in der Spannung zwischen Konkretheit und Unbedingtheit oder zwischen Struktur und Ekstase liegen bei TILLICH Ansatzpunkte, die zu CASSIRER in Beziehung gesetzt und dadurch präzisiert werden können. Es ist dieselbe Bewegung der Bewußtwerdung des Symbolcharakters der Anschauungen und Worte, die für CASSIRER Magie zum instabilen Schwellenphänomen werden läßt und auf die TILLICH im ‘protestantischen’ Widerspruch gegen konkretmagische Verdinglichung zielt. Im Sinne CASSIRERs kann gesagt werden: Religion entwickelt sich „in Selbstdifferenzierung gegenüber der Magie“: „So um die Differenz und Andersheit wissend tritt Religion als Negationspotential auf, gewissermaßen (mit Tillich gesprochen) als prophetische Kritik des unentfalteten Zeichengebrauchs. Steht das magische Bewußtsein aufgrund der Indifferenz von Zeichen und Sache ganz im Zeichen der Präsenz, so verwirklicht sich die Sprachlichkeit des Menschen in Distanz zu ihr. Das sprachliche Symbol übersetzt in Re-präsentation – ein Begriff, der bei Cassirer sowohl Charakteristikum sprachlicher Darstellung wie des Bewußtseins überhaupt ist. Indem Religion die Differenz zur Geltung bringt, vollzieht sie die semiotische Struktur: sie verweist auf anderes. Die Religion ist Transzendenzbewußtsein, indem sie die Konkreszenz von Zeichen und Sache, den Bann durch Präsenz überwindet. Transzendieren heißt nicht, das Gegebene zugunsten einer Über- oder Hinterwelt zu überschreiten, sondern ist bestimmte Negation eines Gesetzten.“ (MOXTER 1994:240f)

Diese Auffassung von Symbol, die semiotische Differenz als Aufhebung der magisch-konkreten Indifferenz, formuliert präzise eine Eigenschaft, die wir auch bei TILLICH finden. TILLICHs Bezeichnungen der ‘Uneigentlichkeit’ oder des ‘Über-sich-selbst-Hinausweisens’ können so im Lichte von CASSIRERs Perspektive präzisiert werden. Diese Bedeutung des

Symbols für die Magie ist von zentraler Relevanz im Blick auf das, was ich 'symboltheoretische Entzauberung' magischen Denkens und Handelns nenne. Grundsätzlich ist CASSIRERs Symbolentwicklung zuzustimmen, die von einem Stadium semiotischer Indifferenz einen Fortschritt zur symbolischen Wirklichkeitsauffassung postuliert. Ästhetische und wissenschaftliche Symbolsysteme sind Höchstleistungen des menschlichen Geistes; und dabei ist die Illusion infrage zu stellen, ästhetische oder wissenschaftliche Wahrnehmung könne zum 'Ding an sich' vordringen. Doch der dadurch (auch bei TILLICH) erweckte Eindruck, daß in CASSIRERs entwicklungslogischer Skizze auf dem höchsten Stufen der Wissenschaft und Ästhetik mit dem Mythischen und mit dem Magischen nicht länger zu rechnen sei, trifft nicht und ist auch von CASSIRER selbst anders beschrieben: Bemerkenswerterweise mit dem Verweis auf den Alltag hat CASSIRER das Fortbestehen magisch-mythischer Vorstellungen behauptet.¹³⁴ Hier schließen sich Fragen an, die über CASSIRER hinausweisen. Gibt es über die Symbolformen hinaus, die CASSIRER beschrieben hat, weitere Stile, die unterschieden werden müßten, wenn davon auszugehen ist, daß die Erfahrungen der mehr oder weniger flüchtigen Erscheinungen von Magie im modernen Alltag Erfahrungen von Menschen sind, die in anderem Zusammenhang sehr gewandt mit semiotischen Unterschieden umgehen können? Weiter: Könnte man nicht auch TILLICHs Partizipationsbegriff im Lichte CASSIRERs interpretieren und davon ausgehen, daß auch für ihn das 'Ding an sich' unerreichbar hinter dem Schleier von Symbolsystemen verschwindet, so daß die 'Wirklichkeit' allenfalls annäherungsweise konstruiert werden kann? Und weiter, daß auch TILLICH die Notwendigkeit der Annahme von vieldimensionalen Zusammenhängen und von (mehrperspektivischen oder komplementären) Symbolsystemen gesehen hat? Weitere Rückfragen schließen sich an: TILLICHs Verhältnisbestimmung von Magie und Symbol kann als Notwendigkeit einer semiotischen Differenz – auch: eines Differenzierungsgeschehens und einer Differenzierungsaufgabe! –, gelesen werden, die durch CASSIRERs Philosophie der symbolischen Formen präzisiert werden kann. Wird dabei aber nicht der Symbolbegriff, und darum auch der Magiebegriff, auf die kognitive Ebene eingeschränkt? Und werden dabei nicht Ebenen und Funktionen wie die emotionalen, die pragmatischen und die sozialen weitgehend ausgeblendet? Die Berechtigung, die Angemessenheit und die Plausibilität dieser Symbolanalyse soll dabei keineswegs bestritten werden, die Frage ist, ob sie nicht Wichtiges ausblendet. Die Frage zielt auch auf den Sinn und die Berechtigung des weiteren Spektrums an Symbolmerkmalen, die aufzulisten TILLICH Veranlassung gesehen hat. Zwei wichtige Punkte möchte ich kurz vertiefen:

(1) Die 'Erschließungsfunktion' des Symbols sowohl für Dimensionen der 'Wirklichkeit', als auch für Dimensionen unserer 'Seele', die TILLICH (1957) als Merkmal aufführt, nimmt explizit Bezug auf das Unbewußte. Das individuelle oder kollektive Unbewußte¹³⁵ ist der Grund, dem das Symbol entspringt, unser Unbewußtes die Dimension, von deren Empfänglichkeit die Funktion des Symbols abhängt. Damit thematisiert TILLICH eine Dimension des Symbols, die auch das von der Psychoanalyse angesprochene Unbewußte einschließt. Dementsprechend wird auch Magie als 'psychische Partizipation' verstanden. Doch ist es eine offene Frage, ob die 'Erschließungsfunktion' nicht untrennbar mit TILLICHs Vorstellung von 'Partizipation' verbunden ist und diese letztendlich nicht doch eine „objektivistische Konzipierung der gegenständlichen Welt“ (ZILESSSEN) darstellt, indem von 'Naturmächtigkeit' und 'innewohnenden Qualitäten' gesprochen wird. Die große Bedeutung der psychoanalytischen Perspekti-

¹³⁴ Vgl. CASSIRER 1924:19f., Zitat oben auf S. 195.

¹³⁵ Wie bereits erwähnt, ist für TILLICH das 'kollektiv Unbewußte' nicht nur, aber auch das psychoanalytisch gemeinte Unbewußte.

ve hat TILLICH zwar immer wieder betont, die explizite Durchführung und Umsetzung in der Religionsphilosophie und Theologie läßt wichtige Fragen offen. So bleibt bei TILLICH das Verhältnis zwischen psychoanalytischem und religionsphilosophisch-theologischem Symbolbegriff weitgehend ungeklärt.

ZILLESSEN (1994) denkt an dieser Stelle weiter, indem er für eine Klärung des Problems der 'sakramentalen Verkörperung' an TILLICH anknüpft, jedoch dessen „objektivistische Konzipierung“ von Körpervorstellungen wie 'Wohnung' und 'Träger' als „unhaltbar“ ablehnt, und darum mit SATRE und hier besonders bemerkenswert – mit der psychoanalytischen Perspektive LACANs eine andere Auffassung entfaltet. Dafür kann er nichtsdestoweniger an TILLICHs Verweis auf die unbewußten Prozesse anschließen. 'Magie' beschreibt ZILLESSEN darum – in einer ersten und grundlegenden Formulierung – als magische Kraft, als „Wirkungsfaktor des Sprachgeschehens selbst“: „Der Sprachprozeß als solcher beinhaltet eine Kraft, die sich *nicht* in den Symbolen, in den Handlungsabläufen, in den Wörtern, dem Körper, den Sprach- und Handlungskörpern zeigt“ (1994:220). Die magische Kraft ist vielmehr die „Kraft des unbewußten Wunsches, des stummen Begehrens, des Fehlers, der Armut, des Fremden, des Anderen“, die nicht verfügbar gemacht werden, nicht definiert, d.h. zur „heteronomen Allmachtsinstanz (mit der bzw. in deren Namen Herrschaft ausgeübt werden kann)“ gemacht werden darf. Mit dieser Auffassung von 'Magie' wird eine Rekonstruktion von TILLICHs Magieauffassung vorgeschlagen, die gleichwohl Kernaussagen TILLICHs zur Magie ('psychische Partizipation', Ambivalenz zwischen Struktur und Ekstase, etc.) aufnehmen kann. Von ZILLESSEN wird auch der von CASSIRER als 'semiotische Indifferenz' definierte Magiebegriff anders, nämlich mit Verweis auf die psychoanalytische Perspektive LACANs, begründet; dennoch erscheint 'Magie' auch hier als 'Schwellenphänomen': Weil Magie in der Sprache verkörpert ist, aus der es keinen Ausstieg gibt, wird sie immer wieder von „Formen (Verkörperungen) bestimmt und abhängig“. So versteht ZILLESSEN (1994:220) die (magische) „Anziehungskraft des Körpers“ als die „Anziehungskraft des im Körper Verdrängten“, die erst dann ihre magische Wirkung verliert, „wenn die zwanghaft-zwingende Gestalt geöffnet werden kann“. Magie ist darum „unumgänglich und zugleich immer wieder zu überwinden“.

(2) Die bereits im ersten Punkt erwähnte Herkunft des Symbols im 'kollektiven Unbewußten' heißt nicht, daß TILLICH ausschließlich an JUNG anschließen will, sondern vielmehr auch auf den sozialen Kontext des Symbols deuten will (dafür aber nicht explizit auf Kollektivvorstellungen im DURKHEIMschen Sinn verweist). Bereits der Symbolaufsatz von 1928 hatte dem Symbol zugeschrieben, daß es „sozial eingebettet und sozial getragen ist“. Damit ist eine Dimension – der soziale, kommunikative Kontext –, benannt, die von einer Symbolauffassung ebensowenig ausgeblendet werden darf wie von einer Magieauffassung. Hier liegt einer der Anknüpfungspunkte für eine erfahrungswissenschaftliche Rekonstruktion des TILLICHschen Symbolbegriffs, wie sie von KRIEGSTEIN (1975) gesehen und vorgeschlagen hat.¹³⁶

Diese Dimension des sozialen Kontextes des Symbols habe ich mit der Perspektive der kulturellen Kommunikation im vorangehenden Kapitel ausführlich dargestellt.¹³⁷ Dabei stand der Ritualbegriff im Mittelpunkt. Hier ist zunächst festzustellen, daß das sozialwissenschaftlich

¹³⁶ Diese sollte von der Frage geleitet sein, „ob und wie es möglich ist, religiöse Begriffe erfahrungswissenschaftlich zu erfassen, ohne ihre Eigenart zu nivellieren“ (von KRIEGSTEIN 1975:81). In seiner Rekonstruktion hat von KRIEGSTEIN soziologisch relevante Seiten von TILLICHs Symbolbegriff herauszuarbeiten versucht.

¹³⁷ Siehe S. 128 ff.

entwickelte Magieverständnis zu den hier entwickelten Perspektiven zur Rekonstruktion des Symbolverständnisses nicht im Widerspruch steht. Jedoch führt ein an TILLICH und an CASSIRER anschließendes Symbolverständnis über die sozialwissenschaftlich formulierte Magieauffassung hinaus, indem sie Differenzierungskriterien für verschiedene Symbolformen sowie Präzisierungen für die Beschreibung der Ambivalenz der magischen Symbolisierung formulieren hilft. Und diese konnten im Rahmen einer sozialwissenschaftlichen Perspektive nur ansatzweise formuliert werden: Bereits die als kulturelle Kommunikation gefaßte Magieauffassung schloß eine Perspektive der 'Entzauberung' ein, nämlich als Einbindung der magisch verdichteten Rituale und Symbole in den größeren Kontext 'sozial eingebetteter' Rituale und Symbole. Mit TURNER kam dann bereits eine der Symboldifferenz entsprechende Differenzierung der Ritualisierung in den Blick. Jedoch erst aus den in diesem Kapitel entwickelten Überlegungen ergibt sich eine präzisere Perspektive auf die Differenzierungskriterien und die Ambivalenz magischen Denkens und Handelns.

Aus der dargestellten für TILLICH zentralen Bedeutung des Symbolbegriffs, besonders aus der symboltheoretischen 'Entzauberung', die mit CASSIRERS Perspektive präzisiert werden konnte, ergeben sich deshalb Aufgaben für den weiteren Gang der Überlegungen: (1) Die Frage nach den – nach weiteren – Symboldifferenzierungen und Stilen ist zu klären; dies weist über dieses Kapitel hinaus auf das folgende, in dem der Verstehenszugang zu magischem Denken und Handeln von Jugendlichen in der Lebensgeschichte weiter präzisiert werden soll; dort ist diese Frage auch entwicklungspsychologisch zu formulieren und zu beantworten. (2) Die symboltheoretischen Kriterien sind in eine zusammenfassende Darstellung dessen einzubringen, wie magisches Denken und Handeln im Anschluß an TILLICH religionsphilosophisch und theologisch beurteilt werden muß. Dies bildet den Abschluß dieses Kapitels.

3.4.2 Religionsphilosophische und theologische Überlegungen zur 'Entzauberung' magischen Denkens und Handelns

Der Symbolbegriff, der ein zunehmendes Gewicht in TILLICHs Werk hat und anhand der Überlegungen zur Rekonstruktion des Symbolbegriffs weiterzudenken ist, bildet die Grundlage dafür, die Grundlinien der Magieauffassung¹³⁸ TILLICHs zu interpretieren und zu konkretisieren. So kann der Ertrag der Magieauffassung TILLICHs in symboltheoretischer Rekonstruktion in meine Auffassung von magischem Denken und Handeln eingebracht werden. Dies eröffnet einen Verstehenszugang, jedoch auch die Möglichkeit tieferer theologischer und religionsphilosophischer Kritik für magisches Denken und Handeln. Es handelt sich dabei um einen tieferen Verstehenszugang, da die Tiefenschichten der Persönlichkeit und der Gesellschaft symbolisch repräsentiert sind, und eine tiefere theologische Kritik, da die religiösen Symbole unzweideutigen Lebens zu den okkulten in Beziehung gebracht werden können. Die Erträge dieser Überlegung können in eine – die erste Formulierung fortschreibende – zweite Formulierung magischen Denkens und Handelns zusammenfassend eingebracht werden. Beispielhaft soll zum Abschluß gezeigt werden, wie TILLICH selbst Symbole des Okkultismus im Zusammenhang mit religiösen Symbolen beurteilt hat.

¹³⁸ Siehe Kapitel 3.1 und 3.2.

3.4.2.1 TILLICHs religionsphilosophisch-theologische Kriterien zur Beurteilung magischen Denkens und Handelns

Für das Verständnis von magischem Denken und Handeln kann TILLICHs grundlegende Magiedefinition übernommen werden: es ist 'psychische Partizipation' und als solche Ausdruck der vieldimensionalen Einheit des Lebens. Damit ist das magische Denken und Handeln im 'Jugenddokultismus' grundsätzlich ebenso wenig spektakulär und ebenso wenig übernatürlich zu nehmen wie die Vielfalt anderer alltäglicher magischer Beziehungen. Wenn es in eine Reihe zu stellen ist mit anderen alltäglichen psychischen Partizipationsbeziehungen, impliziert dies einen ersten Schritt der 'Entzauberung': es ist nicht mit einem größeren Zauber verbunden als eine ergreifende Rede, eine faszinierende Theateraufführung, eine pädagogische 'Stern-stunde' oder eine suggestive Heilung. Auch die Tatsache, daß dabei Tiefenschichten unserer Seele angesprochen und erschlossen werden, wie entsprechend durch das Symbol, daß dies ein Geschehen ohne physische oder mentale Verursachung, jedoch mit physischen, psychischen und mentalen Folgen darstellt. Anders formuliert, tritt uns darin die „Kraft des unbewußten Wunsches, des stummen Begehrens, des Fehlers, der Armut, des Fremden, des Anderen“ (ZILLESSEN) entgegen und qualifiziert magisches Denken und Handeln als Teil menschlich-zwischenmenschlicher Interaktion. Das gilt auch für die (in Kap. 2 betonte) Tatsache, daß darin ein Ritual kultureller Kommunikation vollzogen wird, wenn es auch magisch verdichtet ist (BUKOW).

Mit der Qualifizierung magischen Denkens und Handelns als 'psychische Partizipation' wird dies einer an TILLICH anschließenden theologischen und religionsphilosophischen Interpretation und Kritik zugänglich: TILLICHs Auffassung von Magie ist für eine religionsphilosophische und theologische Deutung magischen Denkens und Handelns ja gerade darum aufschlußreich, weil sie dessen Zweideutigkeit und Ambivalenz, sowie seine Nähe und Unterschiedenheit zur Religion klären hilft und weil sie dabei entscheidende Verstehens- und Beurteilungskriterien ins Spiel bringt. TILLICH überbietet die Unterscheidung von Magie und Religion im Sinne einer Unterscheidung von magischen Vorstellungen und Handlungen und religiösen Vorstellungen und Handlungen durch Kriterien, die die Unterscheidung von Kreativität und Destruktion, von Heiligem und Profanem, sowie von Göttlichem und Dämonischem zur Grundlage nehmen. Damit ist eine Trennlinie konstatiert, die nicht zwischen Religion und Magie verläuft, denn beide sind der Zweideutigkeit des Lebens unterworfen; sondern diese Trennlinie verläuft mitten durch Religion und Magie entlang der Gefahr der Destruktivität, der Profanisierung und der Dämonisierung. Aus TILLICHs Auffassung von der Zweideutigkeit des Lebens in seinen drei Hauptfunktionen ergeben sich grundlegende religionsphilosophische und theologische Kriterien zur Interpretation und Kritik von Magie.¹³⁹ Damit ist Aufgabe religionsphilosophischer und theologischer Kritik und 'Entzauberung', von den kreativen, persönlichkeitsintegrierenden Funktionen der Magie, die desintegrativen und destruktiven Funktionen zu unterscheiden.

Das Kriterium des zentrierten, kreativen Selbst. Für magisches Denken und Handeln ist eines der entscheidenden Kriterien dasjenige, das TILLICH für die Dimension der *Self-integration* anführt: Das wahrnehmende, Entscheidung treffende Personenzentrum darf nicht umgangen werden.¹⁴⁰ Jeder intentionale oder manipulative Versuch, Magie für eigene Zwecke

¹³⁹ Diese habe ich oben dargestellt und analysiert; siehe S. 145-158.

¹⁴⁰ Vgl. S. 146ff.

einzusetzen, ist eine dämonische Entstellung der Magie. Denn dann hat sie eine desintegrierende oder destruktive Auswirkung. Magie und okkulte Praktiken, verstanden und praktiziert als Handlungen, die an Geist und Vernunft, am Entscheidungen treffenden, bewußten Personenzentrum vorbei ihre Wirkung entfalten, werden dämonisch. Nicht nur bestimmte, 'okkulte', sondern alle manipulativen Umgangsweisen mit Magie führen in Unfreiheit und qualifizieren Magie als dämonisch. TILLICHs Gedanken folgend, ist dieses Kriterium zum Umgang mit magischem Denken und Handeln also durch den Begriff der Freiheit bestimmt: ob die bewußte, Entscheidungen fällende und Verantwortung wahrnehmende Mitte des Menschen, das personale Zentrum, in totalitärem Zwang oder manipulativ umgangen wird – denn dann herrscht Dämonie und die negative, manipulative Seite der Magie dominiert –, oder ob wir um diese personale Mitte zentriert bleiben und unsere Freiheit bewahren – inmitten und unbeschadet aller 'psychischen Partizipation'. Dies hängt nicht zuletzt mit dem Symbolverständnis zusammen: Je klarer sie als Symbol, 'uneigentlich' und 'verweisend' verstanden werden, entziehen sich magische Symbole und Rituale einem konkretem Zwang und der manipulativen Verfügbarkeit. Die semiotische Differenz widerstreitet der zwanghaften Präsenz und dem manipulativem Mißbrauch.

Das Heilige und das Profane. Magisches Denken und Handeln, auch der 'Jugendokkultismus', ist 'profan' und darf nicht 'heilig' genommen werden. Je mehr sie zum 'Heiligen' werden, werden sie Götzendienst (*idolatrous faith*). Wenn okkulten oder magischen Ereignissen und Gegenständen 'Heiligkeit' zugeschrieben wird, werden die Grenzen zwischen Profanem und Heiligem heillos verwischt. Symbole und Rituale stehen in Gefahr, daß diesen 'profanen' 'Dingen' selbst die 'Heiligkeit' zugebracht wird, die allein dem darin 'Repräsentierten' zusteht. Hier wird zugleich auch deutlich, daß dies nicht nur für okkulte oder magische, also in der gewöhnlichen Unterscheidung nicht-religiöse Phänomene gilt; denn auch religiöse Handlungen (z.B. Gebet, Glaubensheilung), in denen nicht der Einbruch des Heiligen, des unbedingten Sinnes erwartet wird, sondern die praktiziert werden als spezielle magisch-manipulative Akte, das Unbedingte zu beeinflussen, stellen eine Entstellung der Religion und eine heillose Verkehrung des Heiligen und des Profanen dar. Denn dabei wird verkannt, daß das Heilig-Sein und Heil-Werden Gnade, daß Glaube rezeptiv ist.

Das Göttliche und das Dämonische. Aus TILLICHs Unterscheidung von Göttlichem und Dämonischem ergibt sich für den Bereich der Religion: Religiöse Anschauungen und 'Wesen', verstanden nicht als Träger des Unbedingten, als Symbole des Transzendenten, sondern als konkrete Verdinglichungen oder Ausdruck konkreter Mächte, sind eine dämonische Verkehrung. Religiöse Handlungen, praktiziert als intentionale magisch-sakramentale Akte, das Unbedingte zu beeinflussen, werden dämonisch. Aus TILLICHs Unterscheidung von Göttlichem und Dämonischem ergeben sich entsprechende Konsequenzen auch für die Bewertung magischen Denkens und Handelns: Magische Symbole, Rituale, Gestalten (Geister!) und Gegenstände, denen, obwohl sie magische Verdinglichungen sind, Offenbarungscharakter und der Anspruch der Letzgültigkeit, des Unbedingten zugebracht wird, werden dämonisch. Wenn okkulte Riten religiös verstanden werden, d.h. als magisch-sakramentale Beziehung zu einem wie immer verstandenen Göttlichen, zu unendlicher Macht und unendlichem Wert, wird nicht nur der profane Charakter der Magie verkannt, sondern diese Handlungen werden dämonisch. Die theologische Perspektive auf magisches Denken und Handeln – auch den Jugendokkultismus – ist im Sinne der religionsphilosophischen und theologischen Kriterien TILLICHs somit nicht allein als 'Entzauberung' zu fassen, sondern als 'Entdämonisierung' – und dies ist

symboltheoretisch zu formulieren: Insofern magie- und okkultfaszinierte Jugendliche und Erwachsene von der Frage nach dem, 'was sie zutiefst angeht', gelehrt sind und insofern die magischen oder 'okkulten' Symbole und Rituale auf diese Frage – immanent und konkret – eine Antwort geben, sind sie im Horizont des „Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht“ dämonische Anmaßungen, die 'profane' und 'heilige' Vorstellungen, Erfahrungen und Handlungen mit 'Göttlichkeit' vertauscht. An den ins Konkret-Dinghafte 'abgesunkenen' Symbolen und Ritualen wird der Rest an 'Heiligkeit' zum verführerischen Schein, der dem konkreten Symbol und dem Ritual Unbedingtheit unterstellt. Wenn magisches Denken und Handeln – in nicht-religiösen wie in religiösen Zusammenhängen, denn in dieser Hinsicht ist kein Unterschied zwischen manipulativem Gebet, intendierter Glaubensheilung, Tarotkartenlegen und Geisterbeschwörung – ins Licht der Heil und Heilung bringenden Unzweideutigkeit der *Spiritual Presence* gestellt werden, wird die Vorläufigkeit und Zweideutigkeit des Magischen offenkundig. Das 'protestantische Prinzip' ist Kriterium der 'Entdämonisierung'.

3.4.2.2 Was ist magisches Denken und Handeln? (Zweite Formulierung)

Diese zweite Formulierung magischen Denkens und Handelns schreibt die erste aus Kapitel zwei fort, wobei hier die Überlegungen zur Zweideutigkeit und Ambivalenz sowie die Kriterien zur Beurteilung magischen Denkens und Handelns aus diesem Kapitel zusammenfassend eingebracht werden.

Magisches Denken und Handeln ist:

expressives Verhalten,

das in einem partizipativen oder sympathetischen Wirklichkeitsverständnis verwurzelt ist, d.h. es ruht einem 'fremden Denken' auf, das partizipative und sympathetische Beziehungen

- (a) in der (Ding-)Welt;
- (b) in der sozialen Welt und
- (c) in der Selbst-Selbst-Beziehung annimmt,

das sich in Formen von Symbolisierung und Ritualisierung entfaltet, die sich in ihrer syntaktischen Form als Verdichtung kultureller Kommunikation darstellen,

sich in ihrer semantischen Dimension als Symbolisierung von 'Ungereimtheit', von Grenzerfahrungen, von Erfahrungen des Unheimlichen, der Unübersichtlichkeit, der Katastrophe, des Chaos

- (a) der Ding-Welt (und ihrer Unheimlichkeit),
- (b) der sozialen Welt (und ihrer Unheimlichkeit) sowie
- (c) des Selbst (des Unheimlichen als des heimlich Eigenen) darstellen, und die

sich in ihrer pragmatischen Dimension als performatives Handeln darstellen und somit als Reaktion auf die Schrecken der Grenzerfahrungen, der Erfahrungen des Fremden, des Chaos und des Unheimlichen sowie als Versuch, die 'Ungereimtheiten'

- (a) der (Ding-)Welt,
- (b) der sozialen Welt und
- (c) des eigenen psychischen Selbst

kulturell-kommunikativ – synchronisierend oder innovativ – zu bearbeiten.

das als 'psychisch-partizipatives' Denken und Handeln jedoch einer Ambivalenz und Zweideutigkeit unterworfen ist:

- einerseits hat es eine die Freiheit der Person (das zentrierte Selbst) nicht bedrohende, sondern ekstatisch-befreiende und kreative Funktion,
- andererseits hat es manipulativ-zwanghafte (Zwang ausübende oder einem Zwang unterworfenen) und somit destruktive Funktion,

und das in religionsphilosophischer und theologischer Kritik (dem 'protestantischen Prinzip'), im Lichte der religiösen Symbole, dem Bereich des Profanen zuzuordnen ist und das, soweit in ihm etwas Bedingtes zum Unbedingten erhoben wird, als 'dämonisch' beurteilt werden muß,

und das somit die Beachtung einer Symboldifferenz erfordert, die einerseits als 'semiotische Differenz' ein Kriterium der Beurteilung magischen Denkens und Handelns ausformuliert, andererseits als religionsphilosophische und theologische Symbolkritik dem 'dämonischen' Symbolmißbrauch entgegen, d.h. 'Entzauberung' und 'Entdämonisierung' erfordert.

3.4.2.3 Symbole des Okkultismus und religiöse Symbole

Die Symbolanalyse auf magisches Denken und Handeln im 'Jugendokkultismus' anzuwenden, heißt auch, nach den zentralen Symbolen des 'Okkultismus' zu fragen. 'Teufel', 'Geister', 'Unsterblichkeit', 'Leben nach dem Tod', 'Reinkarnation', um nur einige zu nennen, sind solche Symbole. TILLICH kommt auf einige dieser Symbole zu sprechen und thematisiert dabei spiritistische und okkultistische Weltanschauungen. Ich beschränke mich hier auf das Symbol des 'Geistes' oder der 'Geister' (im Sinn von 'Wesen' aus der jenseitigen 'Geisterwelt'), weil dieses Symbol eine, wenn nicht die entscheidende Rolle im Jugendokkultismus spielt und weil sich TILLICH in seinen späteren Texten dazu äußert.¹⁴¹ Außerdem kommt dabei TILLICHs Symbolverständnis und daher ein scharfer Kontrast zum Ausdruck. Denn angesichts des Symbols 'Geister' stellt sich die zentrale Fragen, was in ihm ausgedrückt, was in ihm repräsentiert wird.

In der okkultfaszinierten Geisterbeschwörung kommt ein wörtliches, dinghaftes Mißverstehen der Symbole zum Ausdruck, und sowohl die Ernsthaftigkeit des traditionellen Okkultismus und Spiritismus, als auch die ganze Angst-Lust des Okkultpraktizierens von Jugendlichen ist von diesem Wirklichkeits(miß)verständnis getragen. Dem Symbol der 'Geister' haftet etwas Dinghaftes an. Ähnlich wie das 'Weiterlebens nach dem Tod', die 'Unsterblichkeit' oder die 'Reinkarnation' gehört es zu den Symbolen, die Mißverstehen hervorrufen (vgl. TILLICH 1956 1964:235; 1963a:409ff).

Im Zeichen der Kritik am dinghaften, wörtlichen Mißverstehen steht TILLICHs Kritik der „semantischen Verwirrung“, die sich in der okkultistisch-spiritistischen Annahme eines Reiches der Geister breitgemacht hat. „Semantische Verwirrung“ deutet bereits darauf hin, daß die Frage der 'Geister' als Abirren oder Verwirrung vor dem Hintergrund einer theologischen Dimension gesehen werden muß. Es ist von Bedeutung, zu sehen, daß TILLICH die Geisterfrage im Zusammenhang mit der Entfaltung seiner Auffassung vom „Geist als einer Dimension des Lebens“ in der *Systematischen Theologie* thematisiert, von der aus gesehen die Rede von 'Geist' oder 'Geistern' im Sinn von individuellen körperlosen Wesen darum als „semantische Verwirrung“ erscheinen muß. Denn die spiritistische Ansicht setzt die Existenz eines Geist-Bereichs voraus, „der von den übrigen Bereichen des Lebens getrennt ist“ und steht damit in Widerspruch zu dem, was TILLICH 'Geist' nennt.

„A third source of semantic confusion is the concept of 'spirits.' If spirit is a dimension of life, one can certainly speak of living beings in which this dimension is actualized, and one can call them beings with spirit. But it is extremely misleading to call them 'spirits,' because this implies the existence of a 'spirit' realm apart from life. Spirit becomes somewhat like inorganic matter and loses its character as a dimension of life which is potentially or actually present in all life. It assumes a 'ghostly' character. This is confirmed by the so-called spiritualistic (in Continental languages, spiritistic) movements which try to make contact with the 'spirits' or

¹⁴¹ Den entscheidenden Beitrag zum Verständnis und zur Deutung magischen Denkens und Handelns sehe ich freilich in TILLICHs Magiebegriff und weniger in seinen eigenen Gedanken zu 'Okkultismus' oder 'Spiritismus'. Und ich beschränke mich auf ein Beispiel aus den späteren Texten. Denn TILLICHs frühe Bemerkungen zum 'Okkultismus' (TILLICH 1925b:45f; 1926b:76f; 1927:33) sind teilweise sehr problematisch, wie die Rede vom 'Okkultismus als oratio indirecta: „Das relative Transzendieren der Dinge in die okkulte Welt wird so zur oratio indirecta für die absolute Transzendenz.“ (TILLICH 1925b:46).)

‘ghosts’ of the deceased and to provoke physical effects from them (noises, words, physical movements, visual appearances). Those who assert such experience are thus faced with the necessity of attributing physical causality to these ‘spirits.’ The way in which their manifestations are described points to a somehow transmuted psycho-physical existence of human beings after death. But such existence is neither Spiritual (determined by the divine Spirit) nor identical with what the Christian message calls ‘eternal life.’ Just like the question of extrasensory perception, it is a matter of empirical investigations the results of which, whether positive or negative, have no direct bearing on the problem of man’s spirit of God as Spirit.“ (1963a:23)

Diese Kritik der semantischen Verwirrung, so ist klarzustellen, bringt die Geisterfrage des Spiritismus in nur indirekten Zusammenhang mit der Frage der Gegenwart des göttlichen Geistes. TILLICH geht es hier um die Kläung des Begriffs ‘spirit’ mit kleinem ‘s’, „spirit’ as a dimension of life“. Doch ein neues Verständnis dieses Begriffs ist für TILLICH „a theological necessity“; denn „every religious term is a symbol using material from ordinary experience, and the symbol itself cannot be understood without an understanding of the symbolic material“ (ebd.:22).

Ebenfalls von der Kritik am dinghaften Mißverstehen von ‘Geist’ und ‘Geistern’ geht TILLICHs Bemerkung in dem Aufsatz zur „Beziehung von Religion und Gesundheit“ aus; doch führen seine Gedanken hier weiter in Richtung eines angemessenen Verständnisses der ‘Realität’ von ‘Geistern’. Dem dinghaften Mißverstehen wird hier mit dem Hinweis auf die Psychoanalyse¹⁴² ein Verständnis entgegengesetzt, das den Begriff der Magie als ‘psychische Partizipation’ oder ‘sympathetische Interdependenz’ ins Spiel bringt und die ‘Geister’ dieser Welt zuordnet.

„He who exercises magical power is able to impose his will on spirits, and especially upon unclean or evil spirits. Spirits are not egos, nor are they things in terms of physical reality. They are forces of a psychic character. Pneumata, Geister, Ghosts, are terms pointing to a nature which is neither mental nor physical, neither universal nor individual. ‘Breath,’ the root from which these words are derived, refers to the life-spirit, a sphere between the biological and the mental ... The spirits are psychic forces in things, but not things themselves. This point leads to a further critical observation about the categorial structure of magic-sympathetic thinking, which is important in view of the reproof of superstition raised against it.

The magical world-view appears as superstition if interpreted in terms of the category of ‘thing,’ or in terms of the categories which constitute the objective world of scientific analysis and rational technique. The idea of spirits as things or persons is a superstition. But spirits as psychic forces are a reality, or, at least, a potentiality. The transformation of a psychic force into a being with the character of a thing or a person may be considered a ‘projection.’ And superstition in magic, as well as in religion, is the establishment of projections as objects. But if this be prevented, then elements of the magic-sympathetic world-view can be taken seriously again, for as Jung says: ‘Instead of being exposed to wild beasts, man is exposed today to

¹⁴² Die Psychoanalyse bringt TILLICH auch in der *Systematischen Theologie* ins Spiel, um auf ein angemessenes Verständnis der „sakralen Vermittlung des göttlichen Geistes“ hinzuweisen: „Nachdem im 20. Jahrhundert das Unbewußte wiederentdeckt wurde, ist es der christlichen Theologie wieder möglich, die Sakramentale Vermittlung des göttlichen Geistes positiv zu werten.“ (1963a 1966:146).

the elemental forces of his own psyche. Psychic life is a world-power, that exceeds by many times all the powers of the earth.“ (1946:221)

Hier ist ein Schlüssel zum Verstehen der Symbole des Okkultismus formuliert, der ihre Vehemenz und ihre Tiefe, aber auch ihre Ambivalenz und dämonische Gefährlichkeit erkennen läßt.

Dinghaftes, wörtliches Mißverstehen stellt ein ernsthaftes Problem dar, das wenig wahrscheinlich sein läßt, daß es unbeschwerliche Wege aus der dinghaften Entstellung geben kann. Dazu kommt, daß ‘Geister’ meist überhaupt nicht als Symbol verstanden werden, das ein Anderes, Tieferes, Gültigeres repräsentiert, sondern sie nehmen diese Stelle selbst ein. Und darin sind die ‘Geister’ des Okkultismus letztlich dämonisch, insofern sie „idolatrous symbols of ultimate concern“ werden, was immer geschieht, wenn endlicher Wirklichkeit die Würde der „ultimacy“ verliehen wird. Wie Begriffe, die gewöhnliche Realitäten beschreiben, zu „idolatrous symbols of ultimate concern“ werden können, beschreibt TILLICH (1957:44) am Beispiel der Nation und des Erfolgsstrebens. Sie sind Beispiele dafür, wie endlicher Wirklichkeit die Würde der „ultimacy“ verliehen wird.

Über die integrierende Kraft solcher Symbole, die in TILLICHs Begrifflichkeit auch ‘polytheistische’ Symbole heißen könnten, schreibt er etwas weiter unten in *Dynamics of Faith*: „Idolatrous faith has a definite dynamic: it can be extremely passionate and exercise a preliminary integrating power. It can heal and unite the personality, including its soul and body. The gods of polytheism have shown healing power, not only in a magic way but also in terms of genuine reintegration. The objects of modern secular idolatry, such as nation and success, have shown healing power, not only by the magic fascination of a leader, a slogan or a promise but also by the fulfillment of otherwise unfulfilled strivings for a meaningful life. But the basis of the integration is too narrow. Idolatrous faith breaks down sooner or later and the disease is worse than before ... Idolatrous faith has more disintegrating power than indifference, just because it is faith and produces a transitory integration. This is the extreme danger of misguided, idolatrous faith, and the reason why the prophetic Spirit is above all the Spirit which fights against the idolatrous distortions of faith.“ (1957:108ff)

Obwohl TILLICH in seinem Aufsatz, „The Meaning and Justification of Religious Symbols“ (1961b), die integrierende bzw. desintegrierende Funktion des Symbols hervorhebt – er spricht gar von der „heilenden“ Kraft des Symbols und will dies nicht nur auf das religiöse Symbol, sondern auch alle repräsentativen Symbole bezogen wissen – streicht er andererseits sehr deutlich die mögliche desintegrierende Gewalt des Symbols heraus: „But in contrast to their integrating function, symbols can also have a disintegrating effect: causing restlessness, producing depression, anxiety, fanaticism, etc. This depends partly on the character of that to which they point, partly on the reaction of those who are grasped by them ... This characteristic of symbols shows their tremendous power of creation and destruction. By no means they are harmless semantic expressions.“ (ebd.:5)

Ohne zu behaupten, daß die Symbole des Okkultismus immer und in jedem Fall solche Vehemenz entfalten müssen, ergibt sich aus dieser Behauptung TILLICHs eine Deutung der Funk-

tion okkultur Symbole und Riten, die die Faszination, die integrierende Bedeutung¹⁴³ und die teilweise in Depression und Destruktivität führenden Folgen mit ihrem Symbolcharakter zusammenbringt.

Zu kritisieren und zu überwinden, so behauptet TILLICH, sind Symbole jedoch nicht durch rationale Argumentation und Demaskierung, sondern nur durch andere Symbole. Dies geht über die Erinnerung und das Geltendmachen der semiotischen Differenz hinaus, widerspricht ihr jedoch nicht. Vielmehr ergeben sich für den praktischen Umgang mit falschem Symbolgebrauch, der zugleich pädagogisch und praktisch-theologisch angemessen sein will, zumindest zwei Handlungsperspektiven der 'Entzauberung': der pädagogischen Aufklärung, die auf Anerkennung der semiotischen Differenz aus ist, und der 'semantischen Verwirrung' entgegen, ist eine Symboldidaktik zur Seite zu stellen, die den Blick für Alternativen öffnet: für Symbole, die die vieldimensionale Einheit des Lebens zum Ausdruck bringen, und besonders für solche, die den transzendenten Grund des Lebens symbolisieren. Jedenfalls ist dies die Voraussetzung, von der die praktisch-theologisch gebildete Symboldidaktik ihren Ausgang nimmt: Symbole des *spirit* (mit kleinem 's') verblassen angesichts der Symbole der *Spiritual Presence*.

¹⁴³ Die positive Seite, die integrierende, heilende Kraft, die TILLICH hier nennt, arbeitet, auf den Okkultismus und die Magie zugespißt, GAY (1989) heraus. Ebenso kommt in manchen Interviews, die HELSPER (1992) mit 'Grufties' geführt hat, auch diese integrierende Funktion des Umgangs mit Symbolen im Jugendokkultismus zum Vorschein.

Kapitel 4

Magie und Lebensgeschichte Beiträge zum Verstehen magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen

4.1 Entwicklung magischen Denkens und Handelns in entwicklungspsychologischer Perspektive

Wer Berichte und Erzählungen Jugendlicher über ihr Okkultpraktizieren vergleicht, dem wird kaum entgehen, daß die Tiefe des Involviertseins der Jugendlichen und ihre deutenden Zugangsweisen zu dem, was da passiert ist oder passieren sollte, erheblich differieren. 'Okkultpraktizieren' kann sehr verschiedene Dinge meinen: vom spielerischen, skeptischen Experimentieren, um den ganzen Spuk zu widerlegen, über das Erforschen, ob an den unheimlichen Ahnungen vielleicht nicht doch etwas dran ist, bis hin zur tief überzeugten und rituell zelebrierten Begegnung mit der Welt der Geister. Die Okkultpraktik Tarotkartenlegen einer nachdenklichen Silvesterrunde wird sich von der Okkultpraktik Gläserrücken von 14jährigen SchülerInnen, die so auf einer Klassenfahrt ihre Zukunftsaussichten erfahren wollen, vermutlich ebenso unterscheiden wie die Deutung der TeilnehmerInnen am Abendmahl eines reformierten Gottesdienstes von der Deutung der TeilnehmerInnen an einem fundamentalistischen Heilungsritual eines TV-Evangelisten.

Diese Differenzierung, die sich grob gesprochen zwischen den Polen eines dinghaft-konkreten und eines symbolischen Verständnisses und einer entsprechenden Polarität zwischen einem leichten, spielerisch-experimentellen und einem zwanghaft-eindimensionalen Praktizieren bewegt, ist nicht als eine weitere, vierte Perspektive auf magisches Denken und Handeln zu verstehen. Vielmehr kommen dabei verschiedene Wirklichkeitsverständnisse, d.h. qualitativ verschiedene Umgangsmodi mit magischem Denken und Handeln zum Ausdruck. Im Bild der Graphik gesprochen: diese Differenzierung liegt quer zu den drei oben entfalteteten mehrperspektivischen Verstehenszugängen, sie liegt auf der vertikalen Achse, wie Abbildung 13 zeigen möchte.

Freilich ist die Differenzierung von $md\&H_1$ und $mD\&H_2$ unzureichend. Deren Klärung und umfassendere Begründung mit Hilfe verschiedener entwicklungspsychologischer Ansätze soll im folgenden aufgezeigt werden. Hier ist darum die im vorangehenden Kapitel eröffnete Problemperspektive der semiotischen Differenz sowie die in diesem Zusammenhang aufgeworfene Frage nach weiteren Differenzierungen des Symbol- und Wirklichkeitsverständnisses aufzugreifen.

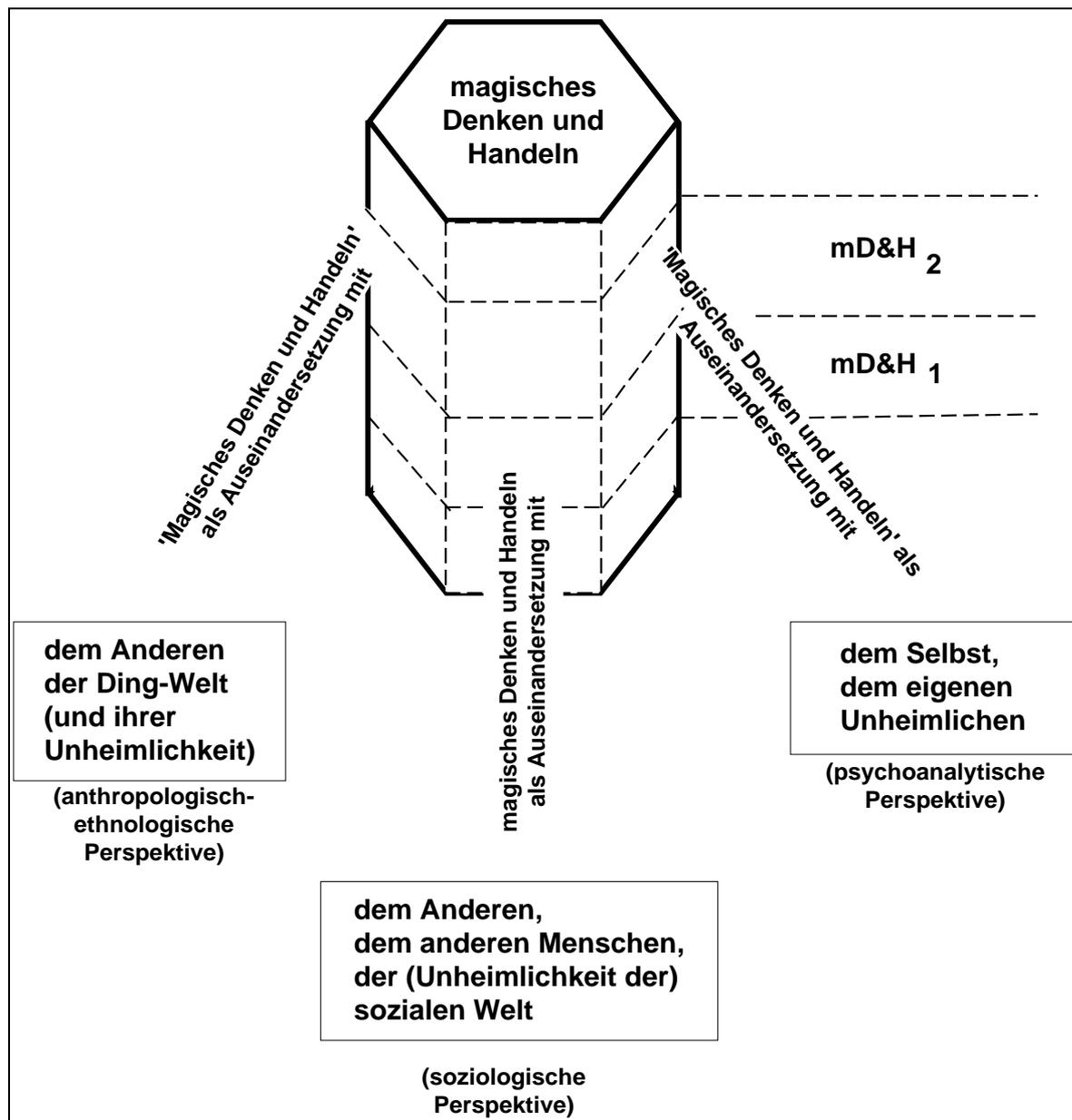


Abb.13. Differenzierungsrichtung der Umgangsmodi magischen Denkens und Handelns

4.1.1 Der Beitrag der kognitiv-strukturellen Psychologie zum Verstehen der Entwicklung des magischen Weltbildes

Entwicklungspsychologische Modelle könnten beim Versuch theoretischer Klärung dieser Differenzierung von Wirklichkeitsverständnissen weiterführen. Der Versuch, dieses Spektrum von Wirklichkeitsverständnissen mit Hilfe von entwicklungspsychologischen Modellen zu deuten, also nach einer Entwicklung magischen Denkens und Handelns zu fragen, steht einigen Problemen gegenüber. Da ist zunächst das Problem, daß magisches Den-

ken in kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien eher marginalisiert wird. Marginal erscheint magisches Denken in einem doppelten Sinn: es ist selten zentraler Untersuchungsgegenstand und, wenn von Magie die Rede ist, dann für die niederen Stufen der Entwicklung. Einer unmittelbaren Anwendung der PIAGETschen Theorie scheint bereits das Problem im Wege zu stehen, daß für Jugendliche und Erwachsene eigentlich anzunehmen wäre, daß sie das magische Stadium längst hinter sich gelassen haben. Ein anderes Problem besteht darin, daß, wenn wir verschiedene entwicklungspsychologische Entwürfe, die sich auf verschiedene Domänen beziehen, zur Deutung heranziehen, sich diese nicht leicht zur Deckung bringen lassen und sie nicht schlicht reduktionistisch oder summarisch zu harmonisieren sind. Für die Konzipierung einer umfassenden Entwicklung des Selbst und seiner magischen Anteile stellt sich dennoch die Aufgabe, die verschiedenen Entwicklungstheorien weitmöglichst zusammenzuführen (vgl. NOAM 1993) und ihre verschiedenen Perspektiven als Spuren zu einer zusammenhängenden Entwicklung des Selbst zu verstehen. Bei den Entwicklungstheorien, die in der PIAGET-Tradition verwurzelt sind, sind es auch und gerade die offenen Fragen, z.B. die nach den methodisch vernachlässigten Dimensionen des Inhalts und der Motivation sowie die nach der Beziehung der „harten“ zu den „weichen“ Theorien, die solche Zusammenschau aufgreifen muß.

4.1.1.1 Die Unzulänglichkeit kognitiv-struktureller Stufentheorien

In der Bezeichnung ‘kognitiv-strukturell’ sind Prämissen verdichtet, die für die Entwicklungstheorie PIAGETs und die in dieser Tradition stehenden entwicklungspsychologischen Entwürfe leitend sein sollen. Von HABERMAS (1983a) und KOHLBERG (KOHLBERG & LEVINE & HEWER 1984) sind als Kriterien für sogenannte ‘harte’ Stufentheorien einige philosophische und entwicklungslogische Prämissen formuliert worden: (a) Kognitivismus, d.h. exklusive Fokussierung auf die kognitiven Strukturen; (b) Strukturalismus, d.h. daß Inhalte für die Entwicklungsperspektive irrelevant sind und in der empirischen Forschung ignoriert werden müssen; (c) ‘structural whole’-Theorem, d.h. daß jede neue Stufe eine ‘qualitativ differente’ neue Stufe strukturellen Äquilibriums bildet, Stufenübergang demnach Stufentransformation bedeutet: „higher stages displace (or, rather, integrate) the structures found at lower stages“ (KOHLBERG & LEVINE & HEWER 1984:238); (d) Sequentialität, d.h. eine ‘invariante Sequenz’ der Stufenfolge, ohne daß Regression oder Überspringen möglich wäre; (e) Hierarchisierung, d.h. Postulat von „increasingly differentiated and integrated structures“. Diese Postulate und Prämissen erheben den Anspruch, die Konzeption der Entwicklung der Strukturen des Denkens, der Denkoperationen, wie sie PIAGET untersucht und für die diese Prämissen Geltung beanspruchen, aufzunehmen. In meiner Kritik werde ich mich auf die etwas formulierungsunsichere, aber folgenreiche Behauptung KOHLBERGs, höhere Stufen „displace (or, rather, integrate)“ niedere Stufen, konzentrieren.

Jedoch werden die Prämisse des ‘Kognitivismus’ und die anderen entwicklungslogischen Prämissen dann nicht unhinterfragt Geltung beanspruchen können, wenn als Domänen der Entwicklung nicht mehr allein Kognition, sondern Intersubjektivität, Moralität, Religiosität oder Glaube – oder magisches Denken und Handeln – erfaßt werden sollen. Fast selbstver-

ständig erscheint die Behauptung, daß das Selbst nicht allein aus Denkstrukturen besteht. Als weniger selbstverständlich hingegen gilt es unter Entwicklungspsychologen, daß darum Identität, daß Moralität und daß Glaube eines Menschen nicht hinreichend erfaßt sind, wollte sich Theorie und empirische Forschung exklusiv auf den Aspekt der kognitiven Strukturen und ihrer Entwicklung konzentrieren. Im Gegenteil: die Unterscheidung zwischen harten und weichen Stufentheorien (vgl. KOHLBERG, LEVINE & HEWER 1984) ist von der Behauptung getragen, daß operationale Strukturen den harten Kern bilden,¹⁴⁴ der durch Berücksichtigung von Inhaltsdimensionen oder Motivationsfaktoren nur aufgeweicht wird. Diese Exklusivität führt zur problematischen Vernachlässigung von Inhaltsdimensionen und zum Ausschluß von gesellschaftlichen Zusammenhängen (BROUGHTON 1986) sowie anderen, für strukturinkonsistent gehaltenen Dimensionen.¹⁴⁵ Über den Vorwurf der Vernachlässigung hinaus von Inhaltsdimensionen ist mit NOAM (1993) die Frage zu stellen, ob nicht das kognitiv-strukturelle Paradigma weit „über ihre kategorialen Grenzen ausgedehnt“ wurde, d.h. ob es auf andere Dimensionen übertragen wurde in der stillschweigenden Annahme, diese folgten ebenfalls der für die Denkopoperationen gültigen Entwicklungslogik.

Ein solcher Kategorienfehler könnte selbst PIAGET, der immerhin eine Art ‘Restmagie’ im Erwachsenenalter einräumt, für die Darstellung der Entwicklung des magischen Denkens unterlaufen sein, wie ich weiter unten zu zeigen versuche. Problematischer ist dieser Fehler für die Domäne der Moralität¹⁴⁶ oder der Religion¹⁴⁷. Ein bedeutender Beitrag für die Theoriebildung der kognitiv-strukturellen Theorien wäre, der Frage nachzugehen, ob nicht an die Stelle der Denkopoperationen, die im Kern auf Reflexivität und die Logik der Verknüpfung („procedure“) aus sind, ein Autonomie-Ideal – das ja im Kern eine interaktive, interpersonale Kategorie ist – getreten ist und dabei unterstellt wurde, Autonomie entwickle sich nach dem Muster der Denkopoperationen. Genau an diesem Punkt nämlich sind Unsicherheiten erkennbar und haben sich scharfe Debatten um die Angemessenheit der Entwicklungstheorien entzündet. Die Modifizierung der Entwicklungslinie von einer hierarchischen Stufenfolge zu einer Spirale bei FOWLER¹⁴⁸ und bei KEGAN¹⁴⁹ entstammt dieser Unsicherheit; hier wurde eine (im Modell gedacht: rechts-links) Differenzierung eingezogen, um der Polarität zwischen ‘inclusion’ und ‘independence’ Rechnung zu tragen. Die Kritik, die vor allem GILLIGAN gegen die Moralentwicklungstheorie vorgetragen hat, zielt auf genau diesen Punkt: das (männliche) Autonomie-Ideal, an dem KOHLBERGs

¹⁴⁴ Soweit von ‘harten’ Entwicklungstheorien, die mit NOAM als „minimalistisch“ bezeichnet werden können, eine Verhältnisbestimmung zu den anderen Entwicklungsdomänen versucht wird, besteht diese darum darin, zu untersuchen, inwiefern sie für die anderen Domänen als ‘notwendig’ oder gar als ‘hinreichend’ gelten können.

¹⁴⁵ Auch KOHLBERG selbst konnte gelegentlich den bedauerlichen Verlust solcher Einseitigkeit thematisieren (KOHLBERG & DISSNER 1991; vgl. NOAM 1993:171).

¹⁴⁶ Die Vernachlässigung von Inhaltsdimensionen („Inhaltsphobie“) in KOHLBERGs und HABERMAS’ Moralentwicklungstheorien hat DÖBERT (1986) mit spitzer Feder kritisiert und nachzuweisen versucht, daß Inhaltsdimensionen in der Moralentwicklungstheorie (uneingestanden) eine bedeutende Rolle spielen.

¹⁴⁷ Für FOWLERS *faith development theory* habe ich an anderer Stelle (vgl. STREIB 1991a) die problematische Exklusion und Vernachlässigung von Inhaltsdimensionen kritisiert, die Bedeutsamkeit und Rolle der Inhaltsdimension herausgearbeitet und unter Berufung auf RICOEURS Hermeneutik zu fundieren versucht

¹⁴⁸ Vgl. Abb. 15. S. 220.

¹⁴⁹ Vgl. Abb. 18. S. 226.

Theorie ausgerichtet sei, trage zur Verkenning und Abqualifizierung von Frauen in der empirischen Untersuchung bei.¹⁵⁰ Daß magisches Denken und Handeln in seiner Entwicklung nur angemessen skizziert werden kann, sofern diese Grenzüberschreitung des kognitiv-strukturellen Paradigmas und das Autonomie-Ideal infrage gestellt und revidiert werden, ist die These, die ich hier entfalten und plausibel machen will.

4.1.1.2 Ansätze zur Revision entwicklungspsychologischer Theorie

4.1.1.2.1 Magisches Denken bei PIAGET – Kritische Rückfragen

Eine der deutlichsten und folgenreichsten Beschreibungen der Entwicklung, die magische Denkstrukturen in der kognitiven Entwicklung nehmen, verdanken wir PIAGET (1926). Für einen Versuch, an ihn anzuküpfen und dann über ihn hinauszudenken, ist es nicht unerheblich, an seine Grundzüge der Denkentwicklung im Blick auf die Magie zu erinnern.¹⁵¹ Als Ausgangspunkt nimmt PIAGET ein Stadium an, in dem sich das Kind als Zentrum der Welt sieht und seine Denkinstrumente noch nicht von der Welt unterscheiden kann. Der Entwicklungsfortschritt besteht darin, daß das Kind dies lernt und schließlich einen eigenen unabhängigen Standpunkt einnehmen kann. Ältere Kinder und Jugendliche haben sich von der Welt dezentriert, schreiben allein sich selbst die Fähigkeit zum Denken zu, können die umgebende Welt objektivieren und kausale Beziehungen zunehmend korrekter erfassen. Dies ist der Weg vom Egozentrismus zu einer immer größeren Dezentrierung, von einem „realistischen“ Ausgangspunkt (‘absoluter Realismus’) über Stufen des unmittelbaren und mittelbaren Realismus hin zu „Subjektivismus“ oder „Relativismus“.¹⁵² Diese Denkentwicklung beschreibt zugleich die individuelle Entwicklungsgeschichte magischen Denkens. Denn im Stadium dieses kindlichen ‘Realismus’ hat nach PIAGET magisches Denken und Fühlen (‘Partizipation’) seinen Ursprung und seine umfassendste Ausprägung. Aufschlußreich sind auch die Ursachen kindlicher Partizipation und Magie, die PIAGET angibt: einerseits jene protoplasmatische Ungeschiedenheit des Denkens mit den Dingen als innere Ursache, andererseits die Übertragung zwischenmenschlicher Beziehung (zu den

¹⁵⁰ GILLIGAN (1982b) hat mit ihrem Buch eine Debatte über die (un)angemessene Berücksichtigung und Darstellung der weiblichen Entwicklung in den kognitiv-strukturellen Theorien und der dazugehörigen empirischen Forschung angestoßen, die hier nur angedeutet werden kann. GILLIGANs Ausgangspunkt war, daß Mädchen und Frauen Moralität im Kontext von Verantwortung und Fürsorge denken. Die Forschungsarbeit mit lebensnahen Dilemma-Erzählungen erbrachte andere Einsichten und Ergebnisse als die Moralentwicklungsforschung mit theoretischen Dilemmasituationen. Daraus ergab sich vehemente Kritik an der Abwertung von weiblichem Selbstverständnis durch die kognitiv-strukturellen Theorien, besonders der Moralentwicklungstheorie KOHLBERGs. Relationalität und „narratives of relationship“ (vgl. BROWN & GILLIGAN 1991; 1992) wurden zum Signum weiblichen Selbstverständnisses. Diesen kritischen Anfragen haben sich die kognitiv-strukturellen Theorien nicht entziehen können. In der Diskussion um die Moralentwicklungstheorie KOHLBERGs wurde der Dissens unter die Rubrik Relativismus/Universalismus-Debatte gefaßt, und KOHLBERG hat nicht zuletzt in HABERMAS (1983a) und NUNNER-WINKLER (1984; 1986) FürsprecherInnen gefunden. Auch auf philosophischer Argumentationsebene ist die Begründung einer feministischen Ethik neuerdings von Frauen problematisiert worden (NAGL-DOCEKAL & PAUER-STUDER 1993).

¹⁵¹ Vgl. die ausführlichere PIAGET-Interpretation in Kapitel 2. Vgl. auch meinen Beitrag, „Magical feeling and thinking in childhood and adolescence: a developmental perspective“ (STREIB 1994a).

¹⁵² Vgl. Abb.5. S. 79.

Erwachsenen) auf die Beziehung zur physischen Umwelt als äußere Ursache. Animismus, die Auffassung, daß die Dinge mit Bewußtsein und 'Leben' erfüllt sind, ist bereits ein erster Schritt der Differenzierung, da nicht mehr, wie in der Magie, das Kind sich selbst als Ursache für die Bewegung der Dinge ansieht, sondern es annimmt, daß diese selbst als 'lebendige', bewußte Gegenüber agieren. Als weiteren Schritt zu einem logisch-kausalen Verstehen der Dinge beschreibt PIAGET den Artifizialismus als Auffassung, die nach dem Muster menschlich-handwerklichen Umgangs mit den Dingen die Welt erklärt.¹⁵³ Klar tritt bei PIAGET die Auffassung zutage, daß die kindlichen Partizipationsgefühle, magischen Praktiken und die animistische Weltbetrachtung, zur ursprünglichsten und niedrigsten Stufe der kindlichen Kausalität, oder besser: „Vorkausalität“, gehören. Im 'diffusen Artifizialismus' sind Magie, Animismus und Artifizialismus ungeschieden; sie differenzieren sich erst im Lauf der Entwicklung. Im Grundschulalter und spätestens mit dessen Abschluß müßten Magie, Animismus und die diffusen und mythologischen Formen des Artifizialismus vom Verstehen der physikalischen und kausalen Beziehungen und Sachverhalte abgelöst worden sein. Diese Entwicklungsskizze PIAGETs zeichnet, im ganzen betrachtet, die evolutionäre Perspektive ontogenetisch nach, die kulturgeschichtlich einen Fortschritt von (primitiver) Magie zur (rationalen) Wissenschaft beschreibt. Und doch wäre PIAGETs Perspektive unvollständig dargestellt, wenn nicht zur Sprache käme, daß er zumindest Reste magischen Denkens auch noch bei Erwachsenen einräumt. Unter der Überschrift „Gegenbeweis“ erwähnt PIAGET (1926:151;155) immerhin Beispiele „spontaner“ magischer Haltungen bei Erwachsenen.¹⁵⁴ Daß er sich dabei allein auf die „individuelle Magie“ beschränken und jeden 'Aberglauben', den Brauch oder die Überzeugung ausklammern möchte, ist nicht einleuchtend.

Dagegen, daß wir magisches Denken als Entwicklungsstadium schlicht überholen und hinter uns lassen, sind Einwände vorgebracht worden. BUGGLE und WESTERMANN-DUTTLINGER (1987) haben mit ihrer Untersuchung den Umbruch von animistischen zu nicht-animistischen Vorstellungen bei fünf- bis achtjährigen Kindern untersucht und einerseits, wie erwartet, PIAGETs Annahmen bestätigt. Das Interessante an ihrer Auswertung ist jedoch, daß sie auf die Verteilung der Antworten bei den einzelnen Kindern genau geachtet haben. Und so fanden sie, daß kleinere Kinder kausale Antworten zu geben in der Lage sind und sie ebenso selbstverständlich vorbringen wie animistische Antworten. Der Schluß daraus, den vor allem BUGGLE formuliert hat, ist weitreichend: Animismus kann nicht als universales Reaktionsschema angesehen werden, wenn animistische und nicht-animistische Antworten gleichzeitig auftreten. Daher ist die These eines magischen oder animistischen Stadiums als zeitlich eingegrenzte Entwicklungsstufe fraglich. Dies läßt, in die andere Richtung gefragt, vermuten, daß andererseits bei Erwachsenen, stärker als von PIAGET zugestanden, Animismus und Magie als kognitive Zugänge verfügbar sind und bleiben: „Aufgrund der bislang angeführten Beobachtungen scheint es wenig befriedigend, das Phänomen des psychischen Animismus nur als Entwicklungsphänomen, allein durch einen mangelnden Informationsstand hervorgerufen anzusehen. Vielmehr scheint (psychischer) Animismus nicht nur ein Entwicklungs- und kognitives Mangelphänomen, sondern eine von einer Reihe anderer Determinanten, insbesondere von Wunschenken ... bestimmte

¹⁵³ Vgl. Abb.7. S. 82.

¹⁵⁴ Vgl. S. 83, wo auch PIAGET (1926:155) zitiert ist.

Alternative der Weltwahrnehmung und -interpretation zu sein, die nicht nur bei Kindern, sondern auch bei informierten Erwachsenen neben oder auch in Verbindung ... mit physikalischen Realitätsinterpretationen vorzukommen scheint.“ (BUGGLE & WESTERMANN-DUTTLINGER 1987:33f) An der PIAGETschen Identifizierung (protoplasmatischen Undifferenziertheit) von ‘Realismus’, ‘Egozentrismus’ mit ‘Magie’ und ‘Animismus’ hat SUGARMAN (1987:35f) Kritik geübt: „Piaget has simply displaced rather than resolved the problems with the thesis of total undifferentiation ... (E)ven if magic and animism do involve a failure to recognize certain boundaries between the self or thought and the world, this failure cannot explain magic and animism.“

Aus dieser kritischen Perspektive auf PIAGET ergibt sich für SUGARMAN folgende Vermutung, die für das Fortbestehen magischen Denkens bei Kindern eine Erklärung sein könnte: „(T)he so-called animistic or realist premises that we might read into the children’s magical and animistic reactions are not clearly held by the children, or if they are, it is not clear whether they are what motivates the magical and animistic reactions. If these beliefs would not determine whether the children will engage in magical or animistic practices, it would seem unlikely that their denial or replacement by physical-determinist views would lead to the elimination of these practices. One can envision a child who, now firmly believing that causes must be physically connected with their effects, disguises but does not abandon his or her expectation that the house will be safe if the curtain falls properly.“ (ebd.:49)

Sind somit an der Begründung des Ursprungs der kindlichen Magie in einem ‘undifferenzierten’ und ‘protoplasmatischen’, ‘realistischen’ oder ‘egozentrischen’ Stadium der Denkentwicklung Zweifel angebracht, so ist die große Linie der skizzierten Entwicklung magischen Denkens, wie sie PIAGET als Fortschreiten durch animistisches und artifiziellistisches Weltverstehen hin zur ‘magiefreien’ Objektivität beschrieben hat, zu modifizieren. Über seine Vermutung einer fortbestehenden ‘Restmagie’ hinaus kann mit guten Gründen magisches Denken als weiterbestehende, co-existente¹⁵⁵ Schicht unseres Umgangs mit der Welt angesehen werden. Magie bleibt auch im konkret-operationalen und formal-operationalen Stadium der Entwicklung ein verfügbarer Modus für den Umgang mit der Welt.

4.1.1.2.2 Erweiterung der Domänen in der Entwicklungspsychologie

LOEVINGERS (1976), SELMANS (1980), FOWLERS (1981), KEGANS (1982) und OSERs (OSER & GMÜNDER 1984) Entwicklungstheorien sind bei aller Verschiedenheit Beispiele für die Erweiterung des entwicklungspsychologischen Horizonts. Das ‘Selbst’, die Selbst-Anderer-Perspektive, Glaube (faith) als Sinnschaffen (meaning-making), das religiöse Urteil und andere werden als eigenständige Bereiche zum Gegenstand der Unter-

¹⁵⁵ Vgl. die Parallele in der ethnologischen Diskussion, z.B. EVANS-PRITCHARDS (1937) Beobachtung der Co-Existenz der Magie neben kausal-empirischen Erklärungen bei den Zande, die TAMBIAH (1973:226) unterstreicht; vgl. oben S. 103f.

suchung. Dabei werden bei einigen Theorien auch explizit psychoanalytische Ansätze aufgenommen.

Solch eine Domänenerweiterung geht teils minimalistisch, teil maximalistisch vor: entweder zielt sie auf eine eng umgrenzte Domäne, für die dann eine eigene Entwicklungslogik postuliert und untersucht wird, oder sie fügen verschiedene Aspekte eher summarisch – eben „maximalistisch“ – zusammen. Die Annahme struktureller Entwicklungslogik ist jedoch – mit unterschiedlicher Gewichtung freilich – unangefochten. An „maximalistischen“ Entwürfen, wie FOWLERS (1981), LOEVINGERS (1976) und KEGANs (1982) Entwicklungstheorien, ist dabei problematisch, daß sie es versäumt oder abgelehnt haben, logische Beziehungen zwischen den diversen Aspekten des Selbst und deren Entwicklungslogik zu klären. Denn weder ist ausgemacht – und darin ist KOHLBERG (vgl. KOHLBERG, LEVINE & HEWER 1984) zu widersprechen –, daß Aspekte, die von den als „weich“ bezeichneten Theorien untersucht werden, keine exakt zu beschreibende Entwicklungslogik haben können, noch ist theoretisch geklärt oder gar empirisch überzeugend nachgewiesen, daß sich alle Aspekte simultan entwickeln.¹⁵⁶

Mit NOAM ist jedoch darauf hinzuweisen, daß mit solch einer Erweiterung des entwicklungspsychologischen Spektrums die exklusive Ausrichtung auf kognitive Strukturen überholt werden müßte: „Schreiten wir von Kognition zur sozialen Kognition fort und von dort hin zu Ich, Persönlichkeit und Vertrauen, werden kognitive Bedeutungen immer weniger als Formen logischen Denkens, denn vielmehr als basale Formen des ‘In-der-Welt-Seins’ aufgefaßt. Das generalisierte epistemische Selbst ist jedoch nicht der Mittelpunkt des Daseins. Der Mensch, die Lebensgeschichte oder die wichtigen Bedeutungen des Selbst werden nicht durch die Stufe repräsentiert, die das kognitive oder moralische Bewußtsein erreicht hat. Das Selbst ist in spezifische Erfahrungen eingebettet, wie sie das Leben eines Menschen formen. Erst auf dieser Grundlage können wir eine angemessenen Theorie entwerfen, in der auch die Strukturdimension einen angemessenen Platz findet.“ (NOAM 1993:181f)

Wenn somit mit dem Hinzukommen weiterer Domänen die Prämisse des Kognitivismus fraglich geworden ist und die strukturelle Dimension ihre zentrale Stellung eingebüßt hat, ist gegenüber den „maximalistischen“ Entwicklungstheorien davor zu warnen, daß die PIAGETschen Prinzipien kognitiver Strukturtransformation „weit über deren ursprüngliche Bestimmung hinaus angewandt“ werden. Denn damit würde dem epistemischen Selbst eine Modell- und Beweislast aufgebürdet, die es gar nicht tragen kann.¹⁵⁷ Magisches Denken und Handeln kann und soll als eigene Domäne behandelt werden, für die eine eigene Entwicklungslogik gilt.

¹⁵⁶ Dies schlägt sich in der empirischen Forschung FOWLERS beispielweise in der Annahme nieder, daß die verschiedenen Aspekte schlicht zusammengerechnet werden können und ein einfacher Durchschnittswert zur Ermittlung der Glaubensstufe genügt (kritisch dazu STREIB 1991a; 1991b).

¹⁵⁷ Auf die Probleme, die der OSERSchen Entwicklungslogik des religiösen Urteils dadurch entstehen, daß aus der an PIAGET und KOHLBERG anschließenden Logik der epistemischen Strukturstufentransformation die Stimmigkeit hergeleitet wird, hat DÖBERT (1988) hingewiesen. Er sieht keine entwicklungslogischen Begründungen dafür, daß die religiöse Entwicklung über den „circulus vitiosus“ von OSERs Stufe 3 hinausführen könnte.

4.1.1.2.3 Modifizierung des Modells der sequentiell-irreversiblen Strukturstufen

DÖBERT (1988) hat vorgeschlagen, Entwicklung als umfassenderen Prozeß, in dem Inhalte, Strukturen und Funktionen eine Rolle spielen, zu denken und sich dies mit Hilfe von LOEVINGERS (1976) 'milestone-model' vorzustellen. Für Bereiche, die über die Ebene der strikt kognitiven Operationen hinausgehen, ist nicht das hierarchische Stufenmodell, in dem frühere Stufen als aufgehoben, d.h. beseitigt und überwunden angesehen werden, sondern ein Modell angemessen, in dem sich Konstruktionen nach ihrem Höhepunkt, der Zeit ihres besonders virulenten Hervortretens, allmählich zurückbilden und als 'Ablagerungen'

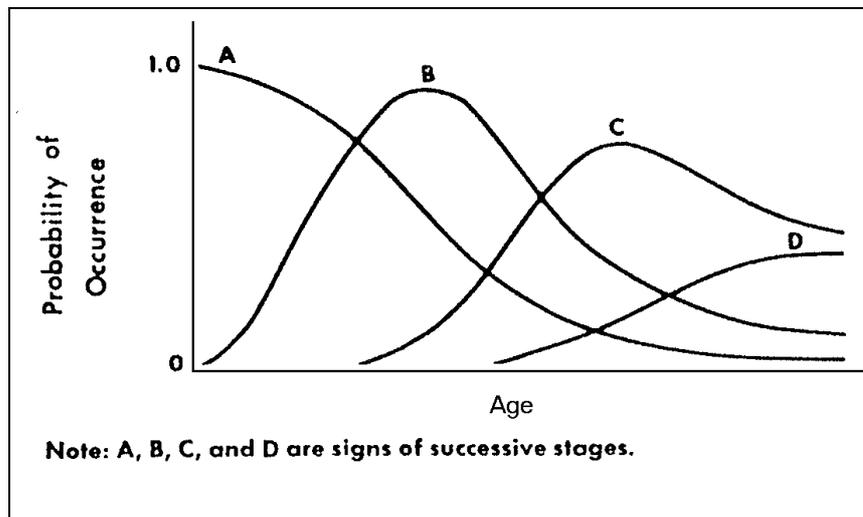


Abb. 14. LOEVINGERS (1976:167) „Model for a milestone sequence“

bestehen bleiben, so daß auch in späteren Entwicklungsstadien auf sie zurückgegriffen werden kann. Anhand dieses Modells läßt sich das Verhältnis von Kontinuität und Wandel in der Entwicklung besser beschreiben. Die Entwicklungslinien, die von den gängigen kognitiv-strukturellen Theorien gezeichnet werden, können präziser eingeschätzt und gewürdigt werden: Sie beschreiben die Reihe der möglichen entwicklungspsychologischen 'Neuerwerbungen'; und dafür sind die Punkte oder Plateaus der Entwicklungslinien der modellhafte Ausdruck. Das Schicksal des Entwicklungsstands der zurückliegenden Stufen wird von den Entwicklungslinien in den anderen Modellen nicht hinreichend geklärt, bzw. es wird implizit unterstellt, daß sie ersetzt und verschwunden sein sollen. Das 'milestone-model' klärt dies und enthält freilich eine starke, eindeutige Aussage: Frühere Stufen der Entwicklung bleiben erhalten. Auf sie kann später immer wieder zurückgegriffen werden. Dies gilt für die Rollenübernahme, die Moralität, das Sinnschaffen und das religiöse Urteil ebenso wie für die Domäne, um die es hier gehen soll, nämlich magisches Denken und Handeln. Aus dieser Sicht muß das Inanspruchnehmen magischen Denkens im Jugendalter nicht mehr als unerklärliches Rätsel erscheinen oder als Regression, die entwicklungslogisch gar nicht vorgesehen ist. D.h. selbst im Rahmen der bestehenden entwicklungspsychologischen Theorien könnte so verstehbar werden, daß Jugendliche und Erwachsene, die

in ihrer kognitiven Entwicklung das Niveau konkreter oder formaler Operationen erreicht haben, mühelos auf magische Denkstrukturen zurückgreifen können. Aber sie greifen eben nicht ausschließlich auf Denkstrukturen zurück, wie selbst PIAGET (1926:151ff) bestätigt, sondern vor allem auf bestimmte Modi des Wirklichkeitsverständnisses, des Symbolverstehens und/oder der Selbst-Anderer-Perspektive.

Diese soweit skizzierten Ansätze zu einer revidierten entwicklungspsychologischen Theorie: die mehrperspektivische Erweiterung der Domänen, für die eine eigene Entwicklungsglogik anzunehmen ist, und die Erwägung des 'weicheren' 'milestone-models' anstelle des 'harten' Stufen-Modells, sollen in die nun folgenden Überlegungen zu den materialen Dimensionen magischen Denkens und Handelns eingehen. Damit ist eine kritische Revision und Konkretisierung entwicklungspsychologischer Theorie eröffnet, die dazu führen kann, die Modi magischen Denkens und Handelns, ihre Unterschiede und die Beziehung untereinander zu beschreiben.

4.1.1.2.4 Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Unterschiede der Entwicklung

Die Berücksichtigung geschlechtsspezifisch unterschiedlicher Entwicklungslinien von Mädchen/Frauen und Jungen/Männern sind für die im folgenden herangezogenen Theorien weniger problematisch, da (a) das bereits vorgestellte 'milestone-model' LOEVINGERS auch Unterschiede geschlechtsspezifischer Art einräumt, (b) NOAMs Modell der Selbst-Andere-Perspektiven ebenfalls von der Strenge des (in diesem Fall des KEGANschen) sequenzlogischen Entwicklungsmodells behutsam Abstand nimmt und (c) auch HELSPERs Schema der Selbstspannungen ein psychoanalytisch orientiertes, komplexeres Bild der Entwicklung zeichnet, das sich im übrigen stark an NOAM anlehnt. Für die kognitiv-strukturellen Theorien stellt diese Kritik eine deutliche Herausforderung dar, wobei analog zur Kritik an KOHLBERGs Beurteilung von weiblicher Moralität auch FOWLERS Theorie kritisiert werden könnte. Hier ist jedoch eine Modifikation erkennbar: FOWLER hat im Vorwort zur deutschen Übersetzung seines Hauptwerks vorsichtige Selbstkritik angesichts dieses möglichen Vorwurfs geschlechtsspezifischer Vorurteile formuliert. Für eine Reformulierung vor allem des individuierend-reflektierenden Stils schlägt er vor, an frauenspezifische Denkwege anzuschließen und mit BELENKY et.al. (1986) außer einem „separative procedural knowing“ den Stil des „connective procedural knowing“ zu berücksichtigen: „Unsere eigenen Versuche, geschlechtsspezifische Vorurteile oder das Ausgrenzen weiblicher Erfahrung festzumachen, waren vage und unbestimmt. Erst nach der Veröffentlichung eines Buches mit dem Titel *Women's Ways of Knowing*, ... bekamen wir allmählich einen klaren Blick dafür, wie unsere Daten und unsere Theorie in dieser Hinsicht überprüft werden könnten. Obwohl Belenky und ihre Mitautorinnen nicht beanspruchen, eine Stufentheorie weiblicher Entwicklung anzubieten, laufen ihre Stile des Erkennens in signifikanter Weise mit den Entwicklungsstufen von William Perry, Lawrence Kohlberg und unseren eigenen parallel. Etwa in Entsprechung zu unserer synthetisch-konventionellen Stufe beschreiben sie einen Stil, den sie 'subjektives' Erkennen nennen. In Nähe zu unserer individuierend-reflektierenden Stufe beschreiben sie einen Stil 'prozeduraler' Erkenntnis. Im Mittelpunkt unseres Interesses steht ihre Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen

Wegen der Entwicklung dieses prozeduralen Erkennens: Auf der einen Seite ist da die ‘separative’ Variante – die Entwicklung von reflektierendem und kritischem Bewußtsein und der Überprüfung des eigenen Erkennens durch Objektivierung des Erkannten und die eigene Distanzierung von den eigenen emotionalen Verwicklungen in dieses Erkannte. Dieser Stil korrespondiert mit der Cartesianischen Subjekt-Objekt-Unterscheidung und mit den Aufklärungsidealen von objektiver Rationalität. Auf der anderen Seite identifizieren Benlky und ihre Mitautorinnen eine Bewegung in Richtung auf dieses prozedurale Erkennen, die durch einen Stil gekennzeichnet ist, den sie ‘verbindendes’ (im engl. Manuskript: „connective“, H.S.) Erkennen nennen. Dies ist ein Erkennen ‘in Beziehung’ – ein Erkennen, das voranschreitet in Richtung auf Selbstbewußtheit und kritische Reflexion durch und auf dem Wege der Partizipation, Beziehung und Disziplinierung der Subjektivität durch Dialog und Reflexion.“ (FOWLER 1991:18f) Die Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Unterschiede in der Entwicklung ist nicht zuletzt für die ungelöste Frage der größeren Attraktivität von ‘Okkultpraktiken’ für Mädchen von Bedeutung und darum weiter unten zu diskutieren.¹⁵⁸

4.1.2 Die Entwicklung von magischen Welt-Deutungen – genetisch-semiologische Perspektive im Anschluß an FOWLER

Die für die Religiosität von OSER (vgl. OSER&GMÜNDER 1984) und FOWLER (1981; vgl. STREIB 1991a) entworfenen Entwicklungspsychologien zeigen eine Tendenz, das magische Denken auf den frühen, tieferen Stufen der Entwicklung zu vermuten und somit dem Schulkind, das der frühen und mittleren Kindheit entwachsen ist, zu unterstellen, es habe die Welt magischen Denkens hinter sich gelassen. Doch behutsam modifiziert, wie ich hier zeigen möchte,¹⁵⁹ kann in Anknüpfung an diese Sichtweise die differenzierende Analyse der verschiedenen Verstehens- und Umgangsmodi mit ‘magischem Denken und Handeln’ weiter präzisiert werden. Besonders bedeutsam ist der Aspekt des Symbolverstehens, wie er bei FOWLER ausformuliert worden ist. Zur Erinnerung an FOWLERS Glaubensstufen gebe ich in Abb. 15 eine Graphik mit Stufenbezeichnungen wieder. Eine Übersicht, die die Glaubensstufen und die von FOWLER beschriebene Symbolfunktion nebeneinanderstellt präsentiert Abb. 16.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Siehe 4.3.2.4.

¹⁵⁹ Vgl. auch STREIB 1994a.

¹⁶⁰ FOWLERS ausdrückliche Ausarbeitung eines Aspekts der Symbolfunktion ist auch der Grund dafür, daß ich mit meiner Skizze der magischen Symbolisierung an FOWLERS anknüpfe und OSER unberücksichtigt lasse. FOWLERS Aspekt „Symbolic Functioning“ kann als modifizierte Konkretisierung des Aspekts der kognitiven Entwicklung nach PIAGET für das Verstehen von Symbolen verstanden werden, der interessanterweise in FOWLERS frühen Entwürfen als eigenständiger Aspekt noch gar nicht existierte, sondern als Variable „Symbolic and Conceptual Functioning“ zusammengekommen wurde (vgl. FOWLER 1976). Mit der Definition von „faith“ als „constitutive knowing“ versucht FOWLER später, den Unterschied zu PIAGET und die Eigenständigkeit der Domäne stärker zu profilieren.

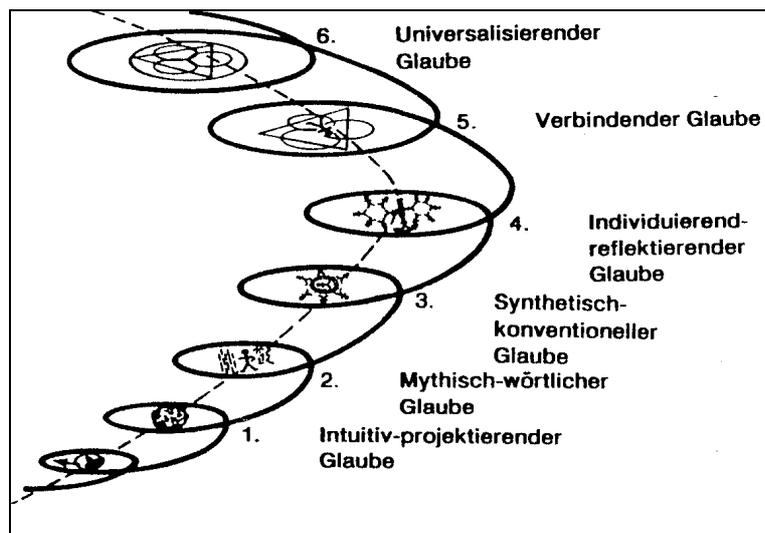


Abb.15. FOWLERS (1981) Stufen des Glaubens

Diese Rekonstruktion von FOWLERS Beschreibung der Symbolentwicklung ist ein Entwurf genetischer Semiologie, die, wie FETZ (1981) vorgeschlagen hat, im Anschluß an CASSIRER nahelegt. Auch wenn FETZ (1981:445) der Meinung ist, PIAGETs Symboltheorie könne „in einem spezifischen Sinn als eine Realisierung des Cassirerschen Programms gelten“, weist er (ebd.:468) andererseits auch darauf hin, daß PIAGET die Möglichkeiten einer genetischen Symboltheorie nicht ausgeschöpft hat, indem diese „nur“ die Entwicklung der Symbolformen hinsichtlich ihrer kognitiven Funktion im engeren Sinn untersuchen will“ und bei den höheren Symbolformen die verbalen, bildhaften und graphischen Repräsentationssysteme allein „in ihrer Bedeutung für die logisch-mathematische und empirische Erkenntnisentwicklung berücksichtigt sind“.

Deutlich an PIAGET – bis in die Wortwahl – erinnert das „magisch-numinose“ Symbolverstehen auf FOWLERS Stufe 1. Strenggenommen müßte auch in FOWLERS Entwicklungsmodell die Okkultfaszination und die Hinwendung zu magischem Denken und Handeln aufgrund der Prämisse der Sequentialität als Regression in überholte Entwicklungsstufen gelten. Auch wenn Regression von FOWLER nicht prinzipiell ausgeschlossen wird, ist es sinnvoller anzunehmen, daß hier ein immer noch verfügbarer und virulenter eindimensional-wörtlicher Verstehenszugang zutage tritt. In meiner Modifikation gehe ich von der Annahme aus, daß magisches Denken und magisches Verhalten sich nicht auf die frühe Kindheit beschränkt, sondern sich wie Religiosität oder ‘faith’ durch alle Stufen weiterentwickelt und differenziert.¹⁶¹ Dann ergibt sich in engem Anschluß an FOWLERS Entwicklungsskizze des Symbolverstehens (Abb. 16) eine Entwicklung magischen Denkens, die ich im folgenden beschreiben und in Abb. 17 zusammenfasse.

¹⁶¹ Auch FRAAS (1990:123) weist darauf hin: „Das frühkindliche magische Denken ist also nicht als naiv-wissenschaftlich zu überwinden, sondern zu differenzieren.“

Stufe	Stufenbeschreibung	Symbolfunktion
1.	Intuitiv-projektierender Glaube	Magisch-numinos
2.	Mythisch-wörtlicher Glaube	Eindimensional-wörtlich
3.	Synthetisch-konventioneller Glaube	Mehrdimensionale Symbole; die evokative Kraft wohnt Symbolen inne
4.	Individuierend-reflektierender Glaube	Symbole vom Symbolisierten getrennt. Übersetzt in (reduziert auf) ideelle Vorstellungen. Die evokative Kraft wohnt der <i>Bedeutung</i> inne, die von den Symbolen übermittelt wird.
5.	Verbindender Glaube	Postkritisches Wiedervereinigen von nicht-reduzierbarer symbolischer Kraft und ideeller Bedeutung. Evokative Kraft wohnt der Realität in den und jenseits der Symbole inne <i>und</i> in der Kraft unbewußter Prozesse im Selbst.
6.	Universalisierender Glaube	Die evokative Kraft der Symbole wird aktualisiert durch Einung der Realität, vermittelt durch Symbole und das Selbst.

Abb.16. Glaubensstufen und Symbolfunktion (nach FOWLER 1991:262f)

Magie der Stufe des intuitiv-projektierenden Glaubens (Stufe 1) kann als magisch-partizipatives, animistisches Erleben beschrieben werden. Daß dies eine Welt voller imaginärer 'Wesen' ist, die auch potentiell zu dämonischen 'Wesen' werden, deutet FOWLER in seiner Beschreibung dieser Stufe zumindest an, wenn er von der Entwicklung der Imagination in dieser Stufe spricht: „The gift or emergent strength of this stage is the birth of imagination, the ability to unify and grasp the experience-world in powerful images and as presented in stories that register the child's intuitive understandings and feelings toward the ultimate conditions of existence. The dangers in this stage arise from the possible 'possession' of the child's imagination by unrestrained images of terror and destructiveness, or from the witting or unwitting exploitation of her or his imagination in the reinforcement of taboos and moral or doctrinal expectations.“ (FOWLER 1981:134)

Das magisch-partizipative, animistische Erleben, das für die Stufe 1 anzunehmen ist, wird in der Welt des mythisch-wörtlichen Glaubens narrativ, mythisch und artifiziell gestaltet, dabei jedoch eindimensional-wörtlich verstanden. Dies geschieht unbeschadet der Tatsache, daß sich nun bereits erste Zugänge zu physikalisch-kausalem, konkret-operationalem Erklären herausbilden. Auf der Stufe des synthetisch-konventionellen Glaubens heftet sich das magische Weltverständnis verstärkt an Symbolisierungen eines personhaften Gegenübers. Wenn sich nun auch zunehmend physikalisch-kausale Erklärungen (formale Operationen) herausbilden, werden diese dennoch nicht notwendigerweise zur magischen Wirklichkeit in Beziehung gesetzt. Individuierend-reflektierender Glaube

zeichnet sich dadurch aus, daß eine selbständige rationale, kausale Welterklärung (formal-operationales Denken) im Vordergrund steht. Magische Wirklichkeitszugänge, soweit sie davon erfaßt sind, werden damit entweder radikal abgelehnt oder in konkret-dingliche Vorstellungen verwandelt, die gleichwohl Partizipation oder Verbundenheit (connectedness) als Merkmale des magischen Weltverhältnisses ausdrücken. Damit möchte ich ausdrücklich an FOWLERS Modifikation der Stufe 4 anknüpfen, die er im Anschluß an BELENKY et.al. auch als „connective procedural knowing“ verstanden wissen möchte. Daneben kann jedoch stets auch auf magisches Denken der vorangehenden Stufen zurückgegriffen werden, da es unbehelligt weiterbesteht. Verbindender Glaube führt darüber hinaus, da nun korrelative und komplementäre Vermittlungsversuche zwischen verschiedenen Welterklärungen denkbar sind. Ein Zugang zu einem nach-kritischen Symbolverständnis wird dadurch möglich, und auch magisches Denken kann (muß aber nicht zwingend) darin übernommen werden. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, auch die magischen Symbolisierungen, sowohl in ihrer repräsentativen wie in ihrer partizipativen Qualität, ernstzunehmen. Die Stufe „Universalisierender Glaube“ schließlich mag zwar empirisch unerheblich sein, als Formulierung des Endpunkts einer Entwicklung hat sie dennoch eine gewisse Bedeutung: Wenn ich FOWLERS Ideen weiterdenke, wird hier magisches Denken als Weltverhältnis zu beschreiben sein, das in ein tastendes und ahnendes Wirklichkeitsverständnis eingebunden ist und das die symbolische Repräsentanz und Partizipation an der vieldimensionalen Einheit des Lebens (TILLICH) zusammenschaut.

Auch wenn in Anlehnung an FOWLER eine Linie als Entwicklungsmodell dient – eine spiralförmige immerhin – müßte auch hier im Sinne von LOEVINGERS ‘milestone-model’ nicht von ‘Beseitigung’ oder ‘Aufhebung’, sondern von Hervortreten und Zurückbildung gesprochen werden. Diese Skizze magischen Denkens und Handelns führt weiter, weil sie Magie nicht allein – wie nach PIAGET – im Rückblick, als Restbestand kindlicher Weltauffassung ansieht, sondern damit ein Weg über die Stufe kausaler und rationaler Erklärung hinaus vorgezeichnet und präzisiert werden kann. Somit läßt sich die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Zugängen zu und Umgangsweisen mit den magischen Symbolisierungen, den magischen Wirklichkeitsverständnissen und Weltbildern in entwicklungspsychologischer Differenzierung formulieren. Es handelt sich dabei um Zugänge, die zwischen eindimensional-wörtlichem, konventionellem, reflektiert-dinghaftem und mehrperspektivisch-symbolischem Verstehen unterscheiden. Somit werden im Rahmen der Theorie FOWLERS auch Zugänge zur Magie besser verstehbar und differenzierbar, die wegen ihrer besonders starken Virulenz im Jugendalter als adoleszenzspezifisch gelten können, denn sowohl eindimensionales wie konventionell-konformistisches Denken könnte danach hinter dem starken Wunsch der Jugendlichen stehen, Gut und Böse zu kontrastieren. Mythisch-wörtliche Dinghaftigkeit verleiht den ‘Geistern’ und anderen unheimlichen ‘Wesen’ ihre Konkretheit. Die Tendenz, die Symbolisierungen des Guten wie des Bösen in zwischenmenschlichen, personhaften ‘Wesen’ vorzustellen, kann in einem eindimensional-wörtlichen Zugang wurzeln, hat jedoch auch auf dem synthetisch-konventionellen Niveau ihre Bedeutung. Weiter wird auch die Ambivalenz des Entwicklungswegs zu einem individuierend-reflektierenden Wirklichkeitsverständnis deutlich: Sowohl radikale

Stufe	Stufenbeschreibung	Magische Symbolisierung
1.	Intuitiv-projektierender Glaube	Magisch-partizipatives, animistisches Erleben der Um-Welt
2.	Mythisch-wörtlicher Glaube	Das magisch-partizipative, animistische Erleben (Stufe 1) wird narrativ, mythisch und artifiziell ausgestaltet, dabei jedoch eindimensional-wörtlich verstanden. Daneben bilden sich bereits erste Zugänge zu physikalisch-kausalem, konkret-operationalem Erklären .
3.	Synthetisch-konventioneller Glaube	Das magische Weltverständnis heftet sich verstärkt an Symbolisierungen eines personhaften Gegenübers (Gott, Götter, Geist-Wesen) . Den Symbolisierungen wird unreflektiert evokative Kraft zugebracht. Physikalisch-kausale Erklärungen bilden sich zwar zunehmend heraus (formale Operationen entstehen); diese werden jedoch nicht notwendigerweise zur magischen Wirklichkeit in Beziehung gesetzt .
4.	Individuierend-reflektierender Glaube	Selbständige rationale, kausale Welterklärung (formal-operationales Denken) steht im Vordergrund; Symbole werden vom Symbolisierten getrennt, entmythologisiert und übersetzt in (reduziert auf) ideelle Vorstellungen . Die magische Wirklichkeit wird, soweit sie davon erfaßt wird, entweder radikal abgelehnt oder als konkret-dingliche Partizipationsbeziehung vorgestellt . Daneben kann jedoch stets auch auf magisches Denken der vorangehenden Stufen, das unbehehligh weiterbesteht, zurückgegriffen werden .
5.	Verbindender Glaube	Korrelative und komplementäre Vermittlungsversuche zwischen verschiedenen Welterklärungen und ein nach-kritisches Symbolverständnis bilden sich . Die evokative Kraft wird der Realität in den und jenseits der Symbole zugeschrieben und der Kraft unbewußter Prozesse im Selbst (FOWLER) . Magisches Denken kann (muß aber nicht zwingend) in dieses Symbolverständnis übernommen werden und damit sowohl mit ihrer repräsentativen wie mit ihrer partizipativen Qualität rechnen .
6.	Universalisierender Glaube	Das Wirklichkeitsverständnis wird getragen von der Idee der Einheit der Realität, der "Einen jenseits des Vielen", die erahnt und an der partizipiert werden kann (FOWLER) . Magisches Denken wird als in ein tastendes und ahnendes Weltverständnis eingebundenes Wirklichkeitsverständnis zu beschreiben sein, das symbolische Repräsentanz und Partizipation an der vieldimensionalen Einheit des Lebens (TILLICH) zusammenschaut .

Abb. 17. Glaubensstufen und 'Magische Symbolisierung'

Bestreitung des Magischen aufgrund kausaler Rationalität, als auch weitgehend systematisch gedachte Magie-‘Theorien’ können nun ausgeformt werden. Der Schritt zum individuierend-reflektierenden Stil kann darum nicht als aufklärerisches Allheilmittel gelten, denn Magie – in partizipativen wie auch in manipulativen Formen – kann hier durchaus ihren Platz finden. Die dinghafte Konkretheit kann aufgrund von individuierend-reflektierendem Wirklichkeitsverstehen zur ‘Theorie’ gerinnen und den Charakter einer felsenfesten Tatsache annehmen. Schließlich wird der Blick auf eine ‘leichtere’ Wirklichkeitsdeutung frei: Komplementäres und genuin symbolisches Verständnis können auch und gerade als (modifizierte) Form magischen Denkens und Handelns verstehbar werden. Diese Öffnung ist als Ziel bedeutsam, auch wenn einzuräumen ist, daß nach der Entwicklungstheorie FOWLERS theoretisch Stufe 5 für Adoleszente kaum erreichbar ist und die empirische Untersuchung ohnehin nur verhältnismäßig wenige Fälle für diese Stufe dokumentieren konnte. Als Entwicklungsperspektive und (präskriptive, pädagogische) Zielbestimmung ist sie dennoch unverzichtbar. Denken in Komplementarität, etwa in den Naturwissenschaften, mehrperspektivische Erklärungen und das Aushalten von paradoxen Aussagen mögen Jugendlichen zwar nicht selbstverständlich sein und zuweilen schwer fallen, doch gänzlich unerreichbar und jenseits ihres Horizonts sind sie nicht.

4.1.3 Entwicklung der Selbst-Anderer-Perspektive – Der Beitrag der neo-PIAGETschen Psychologie zum Verstehen der Entwicklung der magischen Intersubjektivität

Die eben dargestellte entwicklungspsychologische Skizze der Entwicklung magischen Denkens und Handelns legt das Gewicht auf das epistemische Selbst, auch wenn mit FOWLER „constitutive knowing“, Symbolfunktion und Imagination einbezogen werden. Auch die Modifikation, wie ich sie in Anlehnung an FOWLER vorschlage, ändert daran wenig. Die Verengung auf eine sukzessive Entwicklungslogik von Stufentransformationen, die damit meist verbunden wird, habe ich dadurch zu vermeiden versucht, daß ich diese Entwicklung in LOEVINGERS Milestone-Modell zu verstehen vorschlage. Kontinuität und Wandel der Entwicklung lassen sich so besser formulieren. Dies heißt aber auch, daß eine Entwicklungslinie mit präskriptiver Implikation, wie wir sie in FOWLERS Spiral-Modell vor uns haben, dennoch angemessen ist, weil sie die Richtung und das Ziel der Entwicklung anzugeben erlaubt.

Für ein umfassenderes Verstehen magischen Denkens und Handelns ist, wenn das Modell mehrperspektivischer Annäherungen zugrunde gelegt wird, jedoch nicht allein der Aspekt der Weltbilder und Wirklichkeitsverständnisse (Symbolisierungen) aufschlußreich, sondern, besonders mit Blick auf die magische Interaktion und das magische Praktizieren, sollte komplementär die Perspektive und die Beziehung des Selbst zum Anderen bedacht werden. Hier kann auf weitere Theorie- und Forschungsarbeit in der PIAGET-Tradition hingewiesen werden, die noch entschiedener als FOWLER von der Dominanz kognitiver und struktureller Engführungen Abstand genommen hat. So ist an SELMANs (1980) Entwurf der intersubjektiven Rollenübernahme anknüpfend, aber unter Aufnahme psychoanalytischer Perspektiven von KEGAN (1982) und neuerdings von NOAM (1986;1993) eine

Entwicklungsperspektive von *Self-Other-Perspectives* entworfen worden. Ich greife hier NOAMs Entwurf auf, weil er einerseits die Perspektiven von SELMAN und von KEGAN integriert, andererseits jedoch den Unterschied zu PIAGETs epistemologischem Subjekt und KOHLBERGs moralischem Selbst explizit deutlich macht. NOAM faßt seine Entwicklungslinie in einem Modell, das anstelle einer Linie, auch wenn sie spiralförmig gezeichnet wird, einen Kegel in den Mittelpunkt stellt. Damit nimmt NOAM auch vorsichtig Distanz zu seinem mit KEGAN gemeinsam entworfenen entwicklungslogischen Modell der Abfolge von äquilibrierten Stufen.¹⁶²

In Anlehnung an NOAM beschreibe ich meine Sicht der entwicklungspsychologischen Differenzierung magischen Denkens und Handelns unter dem Aspekt der Selbst-Andere-Perspektiven. In der folgenden Beschreibung der Stufen skizziere ich darum NOAMs (1986:159f) Darstellung, um dann anzufügen, wie auf der jeweiligen Stufe magisches Denken und Handeln zu verstehen ist. Dabei ist auch hier darauf hinzuweisen, daß diese Stufen keineswegs nur die interpersonale Welt einer begrenzten Phase beschreiben, die danach keine Rolle mehr spielt, so als sei die Konstruktion des Selbst dieser Stufe bloße lebensgeschichtliche Vergangenheit geworden; vielmehr sind diese verschiedenen Selbst-Andere-Konstruktionen und die darin eingebettete Form magischen Denkens und Handelns biographische Schichten, die, wenn auch als archäologische 'Ablagerungen', zu jeder späteren Zeit verfügbar sind. Dies verleiht diesen entwicklungspsychologischen Überlegungen Schlüsselqualität: biographische Konstitutionsbedingungen magischen Denkens und Handelns – auch und gerade in der Adoleszenz – werden als Selbst-Andere-Konstruktionen einer Deutung zugänglich.

Das subjektive Selbst hat eine „egozentrische Perspektive“, die jedoch über das Symbiotische Selbst durch den „Erwerb der Objektpermanenz“ hinausgewachsen ist. „Das Kind vermag Wahrnehmungsbilder im Gedächtnis zu behalten und baut eine innere Repräsentation anderer auf. Was jedoch fehlt, ist eine Betrachtung der Interessen des Anderen als etwas von denen des Selbst Verschiedenes.“ (ebd.:159) Handeln wird danach ausgerichtet, welche „psychischen Konsequenzen“ zu erwarten sind; das Selbst schützt sich, „indem es sich machtvollen Autoritätspersonen unterwirft“ oder sich im Fall drohender Strafe vor diesen verbirgt. „Andere werden als Versorger gesehen; es besteht eine beträchtliche Abhängigkeit von ihnen.“ (ebd.:) Magisches Denken und Handeln könnte hier als ozeanisch-partizipative magische Erfahrung oder als defensiv-beschwichtigende Magie beschrieben werden. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß die Welt der Anderen als magisch-partizipatives Universum aufgefaßt wird und darum Trübungen der interpersonalen Beziehungen viel eher mit Vernichtungsängsten und Zuwendung mit Gefühlen von Geborgenheit und Partizipation einhergehen.

¹⁶² Auch HELSPER (1993:622) notiert diese Abkehr NOAMs von der früher vertretenen „Abfolge von 'Psycho-Logiken' ... entsprechend dem Piagetschen Äquilibrationsprinzip“, an der auch HELSPER selbst anknüpfen möchte.

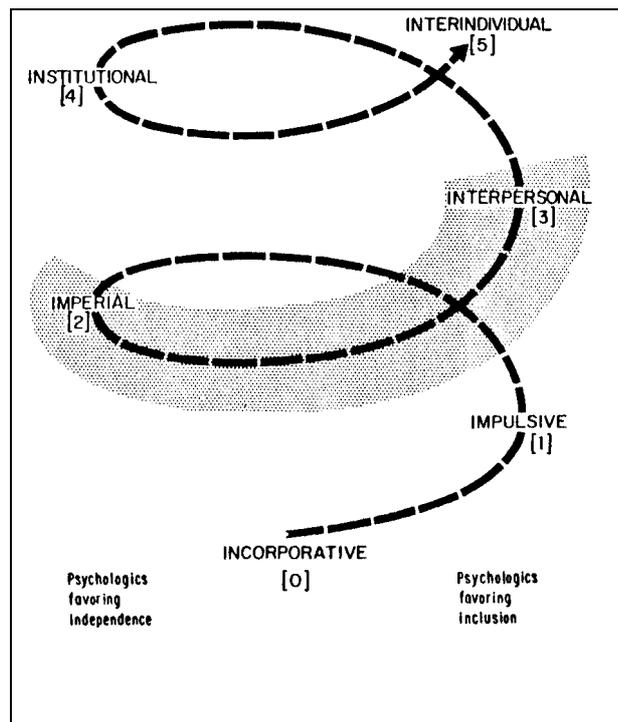


Abb.18. KEGANs (1982:164) Stufen des Selbst

Das reziprok-instrumentelle Selbst kann „eigene Interessen und Ziele als von den Absichten anderer getrennt“ verstehen. „Interessenskonflikte zwischen dem Selbst und dem Anderen werden durch instrumentellen Austausch gelöst.“ (ebd.) Die nun mögliche reziproke interpersonale Perspektive zum Anderen bedeutet zugleich eine neue „Beziehung des Selbst zu sich“: „Es besteht jetzt eine begriffliche Unterscheidung zwischen der Erscheinung nach außen, dem ‘öffentlichen Selbst’, und dem ‘verborgenen inneren Selbst’. Dadurch entsteht auch die Möglichkeit absichtlicher Täuschung.“ Konflikte werden weniger durch Unterwerfung gelöst, sondern führen „zu einer dem Selbstschutz dienenden Behauptung von Kontrolle“. Während das positive Ergebnis dieses Entwicklungsstandes in „Beherrschung der Werkzeugwelt“ und dem Wahrnehmen von Aufgaben besteht, besteht das negative Resultat in „Tendenzen zu Opportunismus, Ausbeutung und Manipulation.“ Magisches Denken und Handeln tritt hier als beherrschend-kontrollierende und reziprok-instrumentelle Magie in Erscheinung, in der versucht wird, mit manipulativen Mitteln die Ding-Welt, die Welt der mythisch-animistischen, artifzialistischen Kräfte und Wesen und ebenso die interpersonale Welt in den Griff zu bekommen oder zumindest in einen *do-ut-des*-Austausch zu verwickeln.

Das mutuelle Selbst „kann unterschiedliche Standpunkte aus einem verallgemeinernden Blickwinkel koordinieren, weil sie mit Hilfe der ‘Goldenen Regel’ erlebt“ werden. (ebd.:160) Es „entsteht ein Kontext für altruistisches Handeln und für Überschreitung des Eigeninteresses“. „Komplexere Formen der Selbstbeobachtung“ sind zwar möglich, doch werden auf dieser Stufe auch „Überidentifikation mit den Ansichten anderer“ und „konformistisches Sozialverhalten“ ausgeprägt. „Für das Selbst ist es höchst entscheidend,

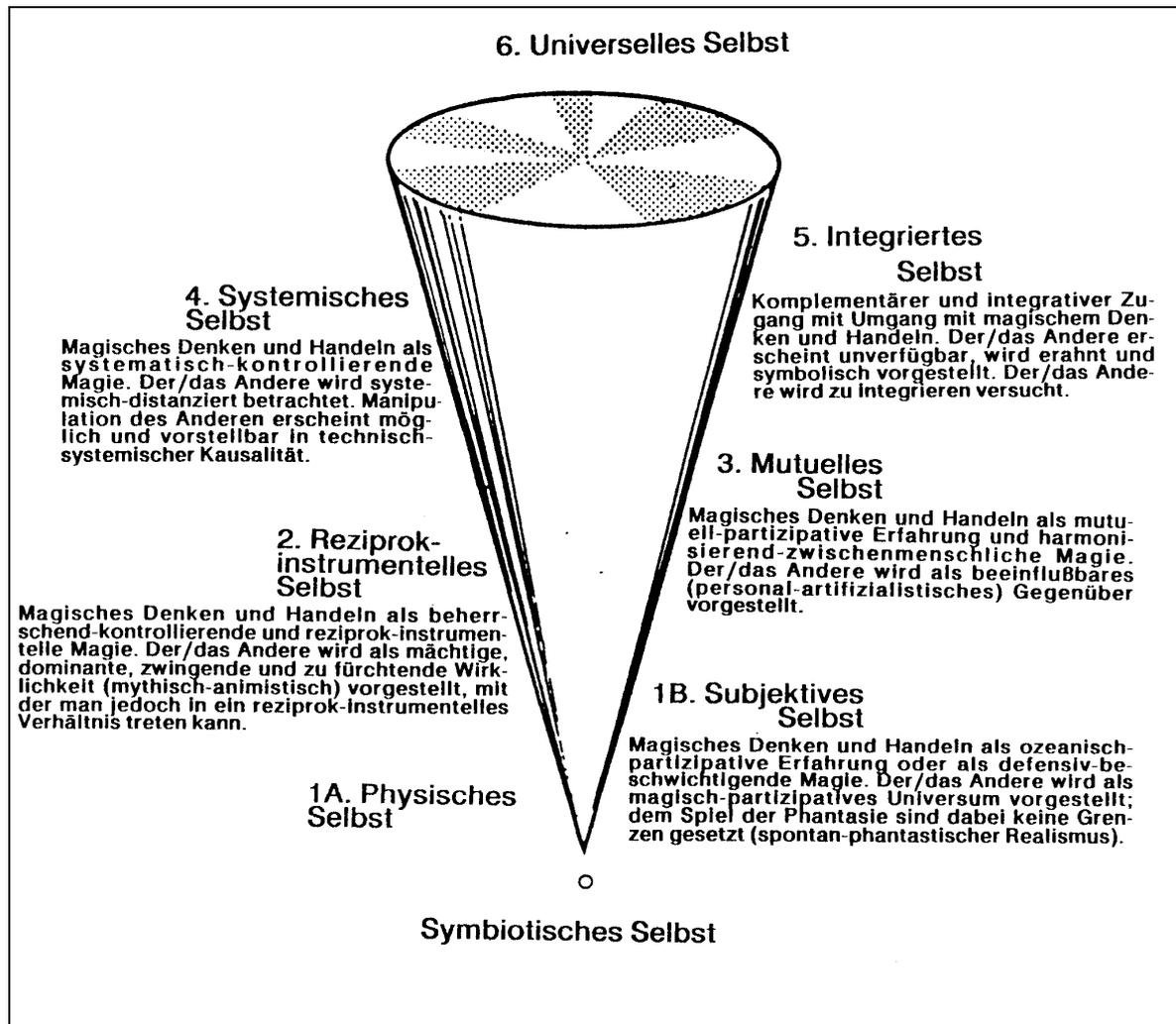


Abb.19. Magisches Denken und Handeln und die Self-Other-Perspectives (entwickelt nach NOAM 1986)

von anderen gemocht und geschätzt zu werden; hier liegt die Quelle des Gefühls von Selbstachtung. Gefühle niedriger Selbstwertschätzung sind typischerweise verbunden mit Empfindungen der Verlassenheit und 'Verlorenheit in der Welt'. Magisches Denken und Handeln tritt hier als mutuell-partizipative magische Erfahrung und harmonisierend-zwischenmenschliche Magie in Erscheinung, weil die interpersonelle Beziehung und die Geborgenheit, die in ihr gesucht wird, auf dieser Stufe von überragender Bedeutung sind. In magischen Praktiken und Denkstrukturen wird hier vor allem die Beziehung zu nahen Bezugspersonen gesucht und erlebt; das Gruppenerlebnis gemeinsamen magischen Praktizierens gewinnt besondere Bedeutung.

Auf der Stufe des systemischen Selbst können mutuelle Perspektiven „in einer systemischen integriert werden“ (ebd.). „Das Bemühen um Aufrechterhaltung des Selbst-Systems gibt der Stufe 4 ihr Gepräge.“ „Die gesellschaftsorientierte Perspektive läßt starke Lei-

stungs- und Pflicht- und Wettbewerbsmotive hervortreten. Die Begrenztheit des systemischen Selbst besteht in dem Versuch, sich und andere übermäßig zu kontrollieren, in der Neigung, soziale Beziehungen zu sehr unter dem Aspekt von Macht, Rolle und Status zu sehen, und in der Gefahr, so viele Blickwinkel gleichzeitig berücksichtigen zu wollen, daß eine besessen-zwanghafte Unentschlossenheit resultiert.“ Magisches Denken und Handeln könnte hier als systematisch-kontrollierende Magie bezeichnet werden. Als ein Ausdruck dieser Form magischen Denkens und Handelns kann gelten, daß nicht nur Pendeln und Gläserücken, sondern noch deutlicher: weiße und schwarze Magie als manipulative Techniken in zweck-rationaler Absicht eingesetzt werden. Andererseits wird die vehemente Abwertung des Magischen als ‘irrational’ mit dem auf dieser Stufe hervorstechenden Bemühen um Aufrechterhaltung eines rationalen (Selbst-) Systems zusammenhängen.

Die Widersprüchlichkeiten der Stufe 4, übermäßige Selbstkontrolle und Kontrolle anderer, übertriebene Gewichtung von Macht, Rolle und Status sowie lähmende Unentschlossenheit „können durch Reintegration in ein neues Ganzes im Verlauf der Weiterentwicklung zur Stufe des integrierten Selbst (Stufe 5) und des universalen Selbst (Stufe 6) aufgelöst werden.“ NOAM nimmt an, daß diese Entwicklungsstufen „nicht in der Adoleszenzphase erreicht werden“ und hält sie darum in der Jugendforschung für „irrelevant“. Diese Ausklammerung erscheint etwas voreilig, so meine ich, und erinnere an meine Ausführungen zu FOWLERS Stufe 5. Als Zielperspektive, als potentielle Entwicklungschance sollte die Vorstellung eines integrierten Selbst auch in die Adoleszenzforschung eingebracht werden. Denn die Entwicklung zu einem komplementären und integrativen Zugang und Umgang mit magischem Denken und Handeln ist auch für Adoleszente nicht gänzlich jenseits ihrer Vorstellungskraft oder Ahnung; und in der Mutualität von Stufe 3 liegen Wurzeln und Anknüpfungspunkte, die transformiert und unter Einbeziehung von Qualitäten des systemischen Selbst in diese neue Perspektive Aufnahme finden können.

Eine weiterführende Erkenntnis ist in dieser an NOAMs Modell angelehnten entwicklungspsychologischen Differenzierung enthalten, die abschließend noch hervorzuheben ist. Die Differenzierung zwischen der linken und der rechten Seite, zwischen „Prozessen der Differenzierung“ und „Prozessen der Integration“, zwischen denen die Entwicklung sich in einer Art Pendelbewegung hin und her bewegt, stellt eine grundlegende Differenzierung magischen Denkens und Handelns dar: es bewegt sich zwischen den Polen Verdinglichung, Kontrolle, Manipulation und Instrumentalität (Differenzierung) einerseits und Partizipation, Mutualität (Integration) – mit einer Offenheit für Komplementarität und Integration im Sinne von symbolischer ‘Durchsichtigkeit’, tastendem Erahnen und spielerischer Leichtigkeit – andererseits. So kann für einen entwicklungspsychologischen Zugang zu magischem Denken und Handeln fruchtbar gemacht werden, was NOAM und KEGAN bereits mit ihrem Spiralbild vorschlagen wollten:

„Dieses Spiralbild nimmt die Darstellung der wechselnden Grundverhältnisse von Selbst und Anderem auf, deren Entwicklungsfolge als ständiges Hin- und Herschwingen zwischen Lösungen der Spannung erscheint, die auf der einen Stufe mehr auf der Seite der Autonomie und auf der nächsten mehr auf der des Einschlusses ins Gemeinsame liegen ... Das Modell verdeutlicht so unsere Entwicklungsanfälligkeit. Indem es aber beiden Bestrebun-

gen gleichen Wert einräumt, bietet es zugleich ein Korrektiv zu allen vorhandenen Entwicklungstheorien, die Wachstum einseitig in Richtung Differenzierung, Trennung, zunehmende Autonomie bestimmen und außer acht lassen, daß der Anpassungsprozeß auch Integration, Bindung und Einbeziehung bedeutet.“ (NOAM & KEGAN 1982:440f)

In der Betonung dieser Polarität zwischen Unabhängigkeit und Integration modifizieren KEGAN und NOAM die Perspektive struktureller Entwicklungspsychologie und bringen einen neuen Schwerpunkt zur Geltung, den sie gleichwohl in der Tradition PIAGETs ausdrücken. Bei aller Neuerung und Modifikation jedoch sind die Stufen, oder mit NOAM besser: die Stile der Selbst-Andere-Perspektiven von FOWLERS Stufen nicht sehr weit entfernt. Beide sind in etwa zusammenzudenken, besonders nachdem FOWLER (1987) selbst ausdrücklich KEGANs Perspektive in seine Theorie zu integrieren versucht.

4.2 Lebensgeschichte, ‘Lebensthemen’ und die Entwicklung magischen Denkens und Handelns

4.2.1 Der Beitrag psychoanalytisch orientierter neo-PIAGETscher Ansätze zum Verstehen der Entwicklung magischen Denkens und Handelns

NOAMs wie KEGANs Entwicklungslinie beschreibt eine (Pendel-) Bewegung zwischen Differenzierung und Integration und damit eine spannungsreiche Ambivalenz. In dieser Figur der Ambivalenz sind psychoanalytische Perspektiven thematisiert und zu einem Teil aufgenommen. KEGAN (1982) hat etwas deutlicher darauf hingewiesen als NOAM (1986;1993), daß in ihren Perspektiven außer kognitiv-strukturellen auch psychoanalytische Theorieansätze aufgenommen sind und eine zentrale Rolle spielen. Zusammenfassend konnte KEGAN (1982:257) darum seinen Ansatz als angemessene Entfaltung des „Psychosozialen“ beschreiben: „(it) is both a part of the individual (‘psyche’) and, ... a part of the ‘social’“. Dabei, so KEGAN, will er der Vereinnahmung in beiden Richtungen entgehen: „(M)y conception neither subsumes affectivity to the cognitive realm, as traditional Piagetians tend to do ..., nor makes intellectual life the offspring servant of affect, as psychoanalysis tends to do.“ (1982:83)

KEGANs „neo-Piagetian perspective“ knüpft deutlich an psychoanalytische Theorie an, möchte ihr gegenüber jedoch festhalten: „It should also be clear how such a model speaks to the ambition of modern psychoanalytic theorists to recognize – rather than just posit – an intrinsic motivation for object relations ... Though the person is seen now to ‘think’ from birth, it is not ‘thinking’ which motivates her growth. Though she ‘feels’ from birth, it is not ‘feeling’ or drive states or energetics which motivate her growth. Psychoanalytic theory views the individual as primarily motivated by desire to reduce or eliminate unpleasurable affect. By this reasoning the individual turns away from herself to the object (whether it is the object’s representation as in primary process, or the world of real objects, as in secondary ‘cognition’) because her own system of warding off noxious experience has broken down. Object relations are thus formed extrinsically, a kind of necessary inconvenience ...

A more cognitive-sounding translation of the motive is to say that the organism is moved to make meaning or to resolve discrepancy; but this would not be different than to say it is moved to preserve and enhance its integrity.“ (ebd.:83f) In dieser Formulierung ist der Integrationsversuch KEGANs deutlich erkennbar. Er geht von der psychoanalytisch deutbaren Konstitution des Selbst und seiner Entwicklung aus, ergänzt diesen Ansatz jedoch sogleich dadurch, daß die Objektbeziehungen als extrinsisch-interaktive Beziehungen aufgefaßt werden. So liegen Begriffe wie ‘Sinnschaffen’ oder ‘Diskrepanz-Bewältigung’ nahe, um die Entwicklung des Selbst auf dem Weg zwischen Unabhängigkeitsstreben und Inklusions-Tendenz zu beschreiben.

An KEGAN und NOAM anknüpfend, aber in noch deutlicherer Anlehnung an psychoanalytische, besonders objektbeziehungstheoretische, Perspektiven, hat HELSPER (1989) einen Entwurf des „Indiviuationsprozesses“ vorgelegt. Diesen hat er neuerdings (HELSPER 1993) in Richtung einer Entwicklungsperspektive, die auch Religion und Magie einschließt, weiter differenziert. Darum bildet sein Entwurf auch einen aufschlußreichen Beitrag zur Entwicklungspsychologie magischen Denkens und Handelns. Wenn HELSPER nicht nur eine Ambivalenz als Motiv oder Thema der Entwicklung zugrundelegt, sondern eine Reihe von fünf „Selbstkrisen“ (1989) oder „Selbstspannungen“ (1993) entwirft, so will er nicht nur KEGANs Spannung in ein ganzes Spektrum erweitern, sondern erinnert stark an ERIKSONs Perspektive eines phasenweisen Entwicklungswegs durch eine Reihe von acht Krisen. Seine Nähe, jedoch zugleich seine markante Differenz zu ERIKSON hat HELSPER 1989 so beschrieben: „Während Erikson ... von phasenspezifischen Krisen und Aufgaben ausgeht, wobei jede phasenspezifische Krise auch in der ersten Phase (Säuglingsalter) bereits einen entsprechenden ‘Vorläufer’ hat, setzt das hier entwickelte Selbstkrisenschema in der Phase von Abtrennung und beginnender Individuation an, also dem ‘Kleinkindalter’ (Phase II in Eriksons Schema), das durch die Krise von Autonomie versus Scham und Zweifel gekennzeichnet ist, und versucht, hier die Krisenhaftigkeit des Selbst herauszuarbeiten. Während Erikson also von lebensgeschichtlich späteren Krisenzentren auf ‘Vorläufer’ schließt, wird im hier entwickelten Selbstkrisenschema eine mit der Herausbildung des Selbst einhergehende Krisenhaftigkeit ausdifferenziert, die weiterhin lebensgeschichtlich relevant bleibt.“ (ebd.:289)

Um die soziale Komponente seines Entwicklungskonzepts hervorzuheben, nimmt HELSPER die Ansätze von SELMAN, KEGAN und NOAM auf: „Wenn somit zwischen dem Eriksonschen Krisenkonzept und dem hier entwickelten Schema strukturell grundlegender Selbstkrisen auch enge Verbindungen bestehen, so wird die Krisenhaftigkeit des Selbst hier doch als durchgängig interaktiv vermittelt gesehen. Während bei Erikson letztlich jede Lebensphase ihre entsprechende ‘Reifungs’-Krise besitzt, so wird hier die Krisenhaftigkeit des Selbst zu verschiedenen Zeitpunkten des Lebenslaufs als grundlegend durch sozialisierende Interaktion vermittelt gesehen.“ (ebd.)

So ist für HELSPER (1993:583) die „Konstitution struktureller Selbstspannungen“ das Ergebnis von „sozialisatorischer Interaktion als Anerkennungsverhältnis“. Dies kann auch deren religiöse Relevanz erhellen. Dazu knüpft HELSPER nicht nur an psychoanalytische Theorien wie die KOHUTs an, die die Konstruktion von Objektbeziehungen ins Zentrum

ihrer Überlegungen gerückt haben. Durch die neuere Entwicklung in der Säuglingsforschung (vgl. STERN 1985; DORNES 1993), in der „die ersten Äußerungen kindlicher Differenzierung immer früher verortet werden“, erhält die These von der zentralen Bedeutung des „ersten Schritts der Entwicklung frühkindlicher Autonomie in der Differenzierung von Selbst und Anderem“ als Ursprungsereignis, als „erster, zentraler Individuierungsschritt“ der Selbstentwicklung und der religiösen Entwicklung erneute Bestätigung.

Die fünf Selbstspannungen, „Kohärenz vs. Desintegration“, „Autonomie vs. Abhängigkeit“, „Idealselbst vs. Realselbst“, „Macht vs. Ohnmacht“ und „Sinnlichkeit vs. normative Ordnung“, sind in Abb. 20 dargestellt. Die Selbstspannungen, die HELSPER (1993:603-617) vor allem auf ihre Bedeutung für die Religiosität ausformuliert hat, haben ebenso für die Ausgestaltung magischen Denkens und Handelns Aussagekraft. In unserem Zusammenhang ist auch auf die Relevanz für eine entwicklungspsychologische Sicht hinzuweisen, die HELSPER mit seinem Ansatz verbindet. HELSPERs Perspektive der Entwicklung des Selbst, die Selbstspannungen in den Mittelpunkt rückt, impliziert eine Differenzierung der Entwicklungslogik, d.h. eine Abkehr von einem Entwurf, demzufolge sich eine Phase oder Krise nach der anderen wie an einem Faden evolutionär aufreißt. HELSPER beschreibt die motivationalen Hintergründe, aus denen lebensgeschichtliche Themen erst entstehen und deren Bearbeitung von anderen Entwicklungsfaktoren und Kompetenzen abhängt. Diese Selbstspannungen werden von HELSPER (vgl.1993:618f) darum als grundlegende Motive und als Ursprung der jeweiligen lebensgeschichtlichen Ausformungen in bestimmten Lebensthemen angesehen. Sie strukturieren die Lebensgeschichte, sind „lebensgeschichtlich generative Prinzipien“. Dabei ist freilich „die spezifische Ausformung dieser Grundspannungen“ nicht „lebenslang festgeschrieben“. „Vielmehr können diese sich im Rahmen lebenslanger Sozialisationsprozesse in unterschiedliche ‘Lösungen’ und Varianten manifestieren.“ Für eine Skizzierung dieser verschiedenartigen Ausformung und Lösung nimmt HELSPER die Entwicklungsperspektive KEGANs und NOAMs auf, die im vorigen Abschnitt bereits dargestellt wurde, und entwirft nun ein sehr komplexes Bild, indem eigentlich für jede dieser Grundspannungen eine eigene Skizze der Entwicklung zu zeichnen wäre, worauf nur darum verzichtet werden kann, weil die fünf Selbstspannungen nahe beieinanderliegen. Wenn auch HELSPER sich in seiner Entwicklungsskizze eng an KEGAN und NOAM anschließen und zur jeweiligen Stufe der Selbstentwicklung die darin stattfindende Thematisierung und Bearbeitung der verschiedenen Selbstspannungen darlegen möchte, ist damit ERIKSONs Phasenmodell nicht grundsätzlich verworfen. Vielmehr liegt mit KEGAN und NOAM die Betonung auf der interpersonalen, psychosozialen Entwicklungsperspektive. ERIKSONs Erkenntnis, daß die Krisen und Spannungen in bestimmten, reifungsbedingten Phasen und Lebensaltern verstärkt auftreten, ist nicht von der Hand zu weisen. Auf die Erklärungsleistung etwa seiner Beschreibung der Identitätskrise als besondere Krise der Adoleszenz sollte nicht verzichtet werden,¹⁶³ auch wenn

¹⁶³ Dem Vorurteil, ERIKSON beschränke die Identitätskrise auf die Adoleszenz (vgl. KRAPPMANN 1969:90; FREY & HAUSSER 1987:7; differenziert dazu SCHWEITZER 1985), als sei die Identitätsbildung mit der Adolenzenz abgeschlossen, kann mit ERIKSON entgegnet werden, der ausdrücklich vermerkt: „Das heißt aber nicht, daß die Identitätsbildung mit der Adolezenz beginne oder ende; sie ist vielmehr eine lebenslange Entwicklung ...“ (ERIKSON 1956:140f).

Selbstspannung	Selbstdimension	Selbstgefühl	Selbstkrise und -angst	sozialisatorisch in teraktive Ressource	Imaginär-moderne Selbstansprüche	Selbstspannung und Religion
Kohärenz/ Desinte gration	Selbstko härenz	Identitäts gefühl	Desintegrationsangst, innere Leere, Desorien tierung, Mißtrauen, Un sicherheit, Gefühle zu zerfallen	Sinn, konsistent- verlässliche Deutungen und Handlungsmuster	Selbst-Identität, Ganzheit und Ge schlossenheit, Vollkommenheit	Suche nach transzen denter Ganzheit, Sinn und Halt bzw. nach Befreiung von Erstarrung
Autonomie/ Abhängig keit	Selbst grenze	Autonomie gefühl, Nähe, Ver bundenheit	Bindungs- und Trennungs angst, Gefangenheits- und Ausgesetztheitsge fühle, isolationisti sche Vereinzelung und/ oder Abgrenzungsproblem	Autonomie, Stützung kindlicher Willens äußierungen und Ab grenzungen, weder Bin dung noch Ausstoßung phantasmen	Autonomie mythen, einzigartige Origi nalität	Suche nach aufgehen bener transzendenter Verschmelzung und Er lösung oder entgren zender Erneuerung
Ideal-/ Real selbst	Selbstwert und -ach tung	Selbstwert gefühl, Scham und Stolz	Sozialangst, Minderwert igtkeits- und Schamge fühle, Selbstzweifel und/oder überhohe An sprüche	Anerkennung, Ermög lichen von Spiege lung und Idealisie rung ohne narzißt ische Projektion	Selbstbewußt sein und Selbst grandiosität	Angenommen- und Er wähltsein durch die "Transzendenz", ideales religiöses Virtuositentum
Macht/ Ohnmacht	Selbststär ke und -ak tivität	Macht- u. Ohnmachtsge fühle	Unterwerfungs- oder Dominanzstreben, Schwä che, Hilflosigkeit, Pas sivität oder Dominanz, Kontrolle	Aneignung, Stützung kindlicher Aktivi tät und Selbstbe tätigung ohne Unter werfungsforderung	Selbstbehauptung und -durchsetzung, Stärke und Souve ränität	Unterwerfung oder Partizipation an transzendenter "All macht", Weltbeherr schung bzw. -flucht
Sinnlich keit/norma tive Ord nung	Selbstkon trolle	Schuldge fühl und emotionale Intensität	Straf- bzw. Autoritäts angst und "Trieb"- angst, Schuldkomplexe, sinnliche Verödung bzw. mangelnde Balance von Sinnlichkeit und Selbst kontrolle	normative Ordnung und Expressivität, interaktive Vermitt lung und Förderung kindlicher Sinnlich keit und Sinnlich keitsbalance	Selbstbeherrschung und -kontrolle bzw. "Sinnlichkeitsvir tuose"	Codierung der Lebens äußierungen nach gut und böse, Heil und Verdammnis, Schuld und Vergebung, Span nung von religiöser Askese und Ekstase

Abb. 20. Sozialisatorische Selbstspannungen und ihre religiöse Bedeutung (aus HELSPER 1993:604)

ERIKSONs einseitige Betonung der Anpassungsleistung zu differenzieren¹⁶⁴ und 40 Jahre nach seinen Ausführungen milieuspezifische Veränderungen in der Jugendkultur zu berücksichtigen sind. Aus der erweiternden Fortschreibung und Entfaltung des Selbstspannungsschemas HELSPERs in eine Entwicklungsperspektive, die sich sowohl an KEGAN und NOAM als auch an ERIKSON orientiert, ergibt sich ein aufschlußreicher entwicklungspsychologischer Entwurf, der sich vom Ausgangspunkt einer psychoanalytischen Perspektive an magisches Denken und Handeln annähert.

4.2.2 Die Bedeutung von Lebensthemen für einen Verstehenszugang zu magischem Denken und Handeln von Jugendlichen

Der Tiefenblick der Entwicklungsperspektive HELSPERs, der die psychoanalytische Theorie ins Spiel bringt, aber ebenso der Weitblick und die „maximalistische“ Inklusivität der kognitiv-strukturell orientierten Entwicklungstheorie FOWLERS und der Einblick NOAMs in die Differenzierung und Dynamik der Selbst-Andere-Perspektiven – jede der drei Entwicklungsperspektiven beschreibt einen unverzichtbaren Aspekt einer umfassenderen Sicht der Entwicklung. Auf tabellarische Systematisierungsversuche habe ich bewußt verzichtet,¹⁶⁵ denn sie drohen nicht zuletzt zu verdunkeln, was zu erhellen die Aufgabe wäre: die Lebensgeschichte. Sie kann nur um den Preis erheblicher Verkürzung in ein Entwicklungsschema gepreßt werden. Sie folgt nicht schlicht den Standardisierungen der Entwürfe von Entwicklungstheoretikern. Zurückhaltung und gegebenfalls etwas Selbstkritik in dieser Hinsicht stünde einer Theoriefamilie gut an, die an Lebensgeschichten interessiert ist. Solche (Selbst-) Kritik hat NOAM markant formuliert: „Nach meiner Auffassung haben die Kognitionstheoretiker die Strukturdynamik des Selbst vernachlässigt, indem sie das Werden des epistemischen Selbst als alleinige Repräsentanz der Struktur definierten. Dabei wurde der Karren vor das Pferd gespannt; die Lebensgeschichte wurde zum Inhalt der Struktur des epistemischen Selbst. Das heißt: Die fünf oder sechs generalisierten Perspektiven, die die Stadien des Ich oder des Selbst bestimmen, wurden zu Organisationsprinzipien für die bedeutungskonstitutiven Dimensionen der Biographie. Die Epistemologie ersetzt die Lebensgeschichte.“ (NOAM 1993:182f)

Damit ist, so NOAM, den „Kognitionstheoretikern“ aus dem Blick geraten, daß die Entwicklung eines Menschen in der Lebenslaufperspektive weit komplexer ist. Eine komplexere Sicht der Selbsttransformation sollte entworfen werden. Darum ist es angemessen, wenn von einer Reihe von Beiträgen zur Modifikation der kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorie, vor allem KOHLBERGs, darauf hingewiesen wird, daß es der narrative Cha-

¹⁶⁴ Vgl. z.B. die Kritik KRAPPMANNs (1969).

¹⁶⁵ Diese Perspektiven in einer Tabelle zu vereinen, mag für systematisches Denken reizvoll sein, hat jedoch auch problematische Seiten, indem Tabellen immer mit dem Problem zu kämpfen haben, daß direkte logische Entsprechungen aufgestellt werden. Bereits bei nahe beieinanderliegenden Theorien wie der OSERs und FOWLERS würden dabei Unterschiede unzulässig harmonisiert (vgl. HELSPERs Tabelle 1993:625). Vollends geschieht dies, wenn die Spannung zwischen PIAGET einerseits und ERIKSON andererseits einbezogen werden soll.

rakter der Lebensgeschichte ist, der neu zur Geltung gebracht werden muß – und darum die Bedeutung der Erzählung für die Entwicklung.¹⁶⁶

NOAM fügt die lebensgeschichtliche Perspektive in besonderer Weise in die Konstitutionsbedingungen dessen ein, was nach seiner Auffassung Entwicklung heißen soll: Er präzisiert seinen Entwurf der Selbsttransformationen und stellt „biographische Themen“ in den Mittelpunkt. Er geht davon aus, daß das Selbst sozial konstituiert, durch Rollenübernahme organisiert und auf Internalisierungen aufgebaut ist. Biographie, so NOAMs (1993:183) Grundthese, „organisiert Handlung, Kognition und Emotion“. Die biographische Organisation und Integration von Ereignissen, Beziehungen und Kontexten wird von „Lebensthemen“ geleistet: „In unserem Kontext bezieht sich der Begriff Themata auf Lebensthemen, die einen Rahmen für Wissen, Erfahrungen und Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt bereitstellen. Folgerungen sind: (1) vielfältige Lebenserfahrungen werden in Form zentraler interpersoneller und intrapsychischer Modelle der Anpassung organisiert; (2) diese Muster können in Begriffen einiger grundlegender existentieller Themen beschrieben und definiert werden; (3) sie haben eine gewisse Dauer in Zeit und Raum; (4) sie tragen zur Organisation von Verhalten, Kognition und Affekt bei.“ (ebd.:190)

Aus diesem Modell der Lebensthemen eröffnen sich Perspektiven zur Erklärung von Entwicklungsbeeinträchtigungen. Diese sind nicht zuletzt für die Deutung adoleszenter Okultfaszination aufschlußreich. Wenn sich Lebensthemen gerade dadurch auszeichnen, prägende und andauernde Eindrücke zu hinterlassen, ist nicht auszuschließen, daß sie Virulenz entfalten über die Zeit hinaus, in der sie entwicklungsmäßig entstehen und ihre Bedeutung haben. So können sich Lebensthemen als Internalisierungen von Umwelt und bedeutenden Anderen „einkapseln“ und als gewissermaßen ‘antiquierte’ Themata, auch wenn sie nicht mehr brauchbar sind, sondern vielmehr Schmerzen und Konflikte verursachen, in künftigen Entwicklungsstadien andauernde Wirkung zeigen. Also nicht Regression wäre das Deutungsmuster für die Inanspruchnahme entwicklungsmäßig überholter Logiken, vielmehr Virulentwerden oder -bleiben von ‘Einkapselungen’.

Eine folgenschwere Art von ‘Einkapselung’, nämlich von nicht-integrierbaren und daher fremd und belastend bleibenden Gewalterfahrungen, wird in der neueren psychoanalytischen Diskussion unter dem Stichwort „unassimiliertes Introjekt“ geführt (HIRSCH 1993a; 1993b; MADER 1993). Die von NOAM hier ins Spiel gebrachten ‘Einkapselungen’ freilich unterscheiden sich von den Introjektionen der Gewalterfahrungen erheblich, was die Brutalität der Erfahrung, die Radikalität der Verdrängung und die Fremdheit ihres Wiedererscheinens angeht. Doch wirft der Vergleich Licht auf die Einkapselung von Lebensthe-

¹⁶⁶ Aus der Frage nach der Angemessenheit der KOHLBERG'schen Stufen für Frauen und Mädchen ist mit GILLIGANs (1982b) Forschungsarbeit, die, *nota bene*, auf lebensnahen Erzählungen beruht, Kritik laut geworden. Eine komplexe, mehrperspektivische Sicht der Entwicklung in hermeneutischer Lebenslaufperspektive als Auseinandersetzung mit den ‘Texten’, die das Individuum umgeben, hat FREEMAN (1984; 1985; 1991) vorgeschlagen. ROBINSONs (1988) Vorschlag geht noch darüber hinaus und empfiehlt ein multifaktorielles, sehr komplexes Feld, das Entwicklung und Lebensgeschichte konstituiert (Vgl. STREIB 1991a:176ff.). Mit besonderer Betonung der narrativen Konstitution von Moral und Lebensgeschichte haben DAY (1991a; 1991b; 1991c), TAPPAN (1989; 1990; 1991), BROWN & GILLIGAN (1991) und andere in neuerer Zeit eine Alternative zu KOHLBERG's Paradigma entwickelt.

men oder noch deutlicher auf unser Thema, die Wiederbegegnung mit Erfahrungen des Unheimlichen, wie sie im Okkultpraktizieren vorkommen können. Traumatische Erfahrungen als 'Themata', die in der Okkultfaszination Jugendlicher zutage treten, sind zumindest nicht auszuschließen. So könnte die Inanspruchnahme magischen Denkens und Handelns zur Beschwörung übermächtig erscheinender Kräfte und Wesen zum prägenden Lebensthema geworden sein, das über Entwicklungsstadien hinweg bedeutsam bleibt, in denen aufgrund neuer Anforderungen und neuer Kompetenzen ein solcher Umgang mit der Umwelt als überholt gelten kann.

Weiter besteht die Möglichkeit der „Problemverläufe“. Darunter versteht NOAM die problematische Rolle von mangelhaften Lösungen oder Anpassungen, die sich entwicklungs­mäßig transformiert fortschreiben. Dabei „werden die negativen biographischen Themen auf immer komplexere Stufen übersetzt“. Eine Deutung von Krisenthemen und Lösungswegen, die allein auf die verfügbaren Kompetenzen und Themen der betreffenden Stufe rekurriert, kann darum unzureichend sein oder fehlerhaft; denn hinter dem aktuellen Konflikt erscheint möglicherweise ein entwicklungsgeschichtlich alter, längst bekannter Konflikt – nur eben unter dem neuen Gewand der jeweiligen aktuellen Stufe.

Um ein Beispiel zu konstruieren: wenn Jugendliche flirten, also um die Zuneigung eines attraktiven Gleichaltrigen werben, könnte dies schlicht als Ausdruck der für die mutuelle Stufe wichtigen Suche nach einem Partner, einem Gegenüber, nach Intersubjektivität sein. Wenn jedoch ein Problemverlauf nicht ausgeschlossen werden soll, müßte gefragt werden, ob sich unter diesem Beziehungswunsch nicht eine alte, ungelöste Problemkonstellation mutiert erhalten hat, z.B. das starke Gefühl, verlassen worden zu sein, und das sehnliche Begehren, die nie erreichte ozeanische Geborgenheit endlich zu erreichen. Oder: dahinter steht das Trauma, die Zuneigung eines nahen Menschen niemals verdient zu haben, und damit der aktuelle Wunsch nach Zuneigung, der mit allerhand alter traumatischer Last beladen ist.

Wenn, dieses Beispiel weitergedacht, der/die Jugendliche mit dem Partnerwunsch zu einer Okkultpraktik, etwa dem Pendel, greift, um die Zuneigung des/der Angebeteten zu erforschen, hat dies in jeder der drei Varianten eine signifikant andere Bedeutung. Gesetzt den Fall, der/die Jugendliche stößt zu einer Gruppe gläserückender FreudInnen und ruft die verstorbene Mutter der/des Angebeteten an, dann wird diese Okkultpraktik im Falle eines 'Problemverlaufs' eine erheblich andere Bedeutung haben als im Fall einer befriedigenden Lösung vergangener Stufen und damit einer wenig belasteten Ausgestaltung der mutuellen Stufe.

Dieses Modell, das in der Entwicklung mit der Fortschreibung von Lebensthemen rechnet, schließt sich eng an die psychoanalytische Sicht an. Es kann sehr gut mit den Überlegungen zusammengedacht werden, die HELSPER formuliert hat. Wenn wir in psychoanalytischer Sicht magisches Denken und Handeln als Begegnung, Auseinandersetzung mit dem Unheimlichen als dem heimlich Eigenen verstehen wollen, das sich beispielsweise in den imaginären Wesen symbolisieren kann, darf dies nun als Bearbeitung von Lebensthemen verstanden werden, die in einer der Selbstspannungen ihren Ursprung haben.

Bei der Aufnahme der psychoanalytisch-lebensgeschichtlichen Perspektive war darauf zu achten, daß die Bedeutung der Entwicklungs-Differenzierungen nicht unterschätzt wird. Denn während der psychoanalytische Blick vor allem 'archäologisch' in die Tiefe gerichtet ist, schaut die hier entworfene Entwicklungsperspektive nicht nur zurück, sondern auch nach vorn auf zukünftige Entwicklung und die dafür geeigneten Ressourcen. So ist es von erheblicher Bedeutung für den Umgang der Jugendlichen mit Magie und Okkultismus, wie – und das heißt mit Hilfe welcher Zugangs- und Umgangsmodi und in welchem Stil – die Auseinandersetzung mit den Lebensthemen geschieht. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob Kompetenzen entwickelt sind oder nicht und ob sie Anwendung finden und in welchem Maße. Es macht einen Unterschied, welcher Stil in der okkult-magischen Vorstellungswelt, bei den okkult-magischen Praktiken und bei der Verarbeitung von Erfahrungen mit Okkultismus und Magie zur Anwendung kommt. Mit einer knappen Skizze versuche ich zusammenzufassen, was die verschiedenen Entwicklungsperspektiven zum besseren Verstehen von Okkult- oder Magiefaszination beizutragen haben. Okkultfaszination, magisches Denken und Handeln hat verschiedene Bedeutung, sofern dies gedacht, praktiziert und bearbeitet wird

- (a) im Stil ungelöster, 'antiquierter' Virulenz defensiv-beschwichtigender Magie oder als Suche nach ozeanisch-partizipativer Erfahrung; oder
- (b) im Stil reziprok-instrumenteller, mythisch-wörtlich geprägter kontrollierender Magie; oder
- (c) im Stil mutuell-partizipativer Erfahrung und als Suche nach dem harmonisierend-zwischenmenschlichen Gegenüber, vor allem in der 'jenseitigen' Welt; oder
- (d) in individuierend-reflektierendem Stil systematisch-kontrollierender Manipulation; oder schließlich
- (e) im Stil komplementär-integrativer Magie, die symbolische und damit 'leichtere' Zugänge zu magischem Denken und Handeln findet und sucht.

Der Bezug zur Perspektive TILLICHs ist in den vergangenen Abschnitten bereits vereinzelt angeklungen; nun kann die Linie deutlicher gezogen werden. Mein entwicklungspsychologischer Entwurf, der sich vor allem an FOWLER, NOAM und HELSPER orientiert, will auch als Übersetzungsversuch der religionsphilosophischen und theologischen Kriterien TILLICHs gelten. Diese Kriterien zum Umgang mit Magie, die ich in Kapitel 2 herausgearbeitet habe, gehen von einer Zweideutigkeit oder Ambivalenz des Magischen aus. Sie ließen sich zuspitzen einerseits auf das Kriterium des 'Personenzentrums', demzufolge Magie als manipulativ-zwanghafte (Zwang ausübende oder einem Zwang unterworfenen) und somit destruktive Ordnung oder als eine die Freiheit der Person (das zentrierte Selbst) nicht bedrohende, sondern eine ekstatisch-befreiende und damit kreative Ordnung in Erscheinung treten kann. Andererseits, im Lichte der religiösen Symbole, unter dem Kriterium des 'Symbolischen', ist Magie dem Bereich des Profanen zuzurechnen und wird dämonisch, soweit sich in ihr etwas Bedingtes zum Unbedingten erheben will. Die Ambivalenz, die somit in den Kriterien des Personenzentrums und des Symbolischen verdichtet ist, erscheint als doppelte Spannung in der entwicklungspsychologischen Skizze.

Vor allem im Entwurf magischen Denkens und Symbolisierens, wie ich sie in Anlehnung an FOWLERS formuliert habe, aber auch in der an NOAM orientierten Skizze der magischen Selbst-Andere-Relation erscheint diese ambivalente Spannung als (vertikal vorgestellte) Entwicklungsrichtung, die, so habe ich wiederholt betont, auch eine präskriptive Implikation hat. Denn diese Entwicklungsskizze stellt den Versuch dar, die Ausdifferenzierung der Relation zu und Achtung des Anderen (Personenzentrum) sowie des Symbolischen als Weg zu stets angemesseneren Formen und Stilen zu beschreiben: als Weg von einem „intuitiv-projektierenden“ oder „subjektiven“ Stil über „reziprok-instrumentelle“ oder „mythisch-wörtliche“ und „synthetisch-konventionelle“ oder „mutuelle“ zu „systemischen“ oder „individuierend-reflektierenden“ Stilen, die sich darüber hinaus in „integrierte“ oder „verbindende“ oder gar „universalisierende“ Stile entwickeln können. Die damit entstandene Skizze eines Wegs von entwicklungspsychologischen ‘Neuerwerbungen’ stellt die präskriptive entwicklungslinienförmige Ausformulierung dessen dar, was TILLICH als Ambivalenz und Zweideutigkeit formuliert hat. Ebenso ist entwicklungspsychologisch umgesetzt, was im Lichte der CASSIRERschen Differenzierung der Symbolformen als semiotische Differenz beschrieben worden ist. Eine Entwicklungsperspektive mit dem Implikat eines besseren, angemesseneren, möglicherweise ‘leichteren’ Umgangs mit Symbolen ist unverzichtbar. ‘Vom Ritual zum Theater’ (TURNER 1982)¹⁶⁷ ist ein Weg, aus dem nicht zuletzt nur Folgerungen für pädagogische und seelsorgerliche Zielperspektiven zu ziehen sind, sondern auch Kriterien für das methodische Vorgehen der empirischen Untersuchung.

4.3 Was ist magisches Denken und Handeln von Jugendlichen?

Die vorangegangenen Kapitel haben die Vielschichtigkeit und Komplexität magischen Denkens und Handelns gezeigt. Verstehen und Deuten eines solchermaßen ‘fremden Denkens’ bedeutete deshalb, verschiedene Perspektiven zusammenzuführen, deren Spannweite von so verschiedenen Ausgangspunkten ausgehen wie die verschiedenen Weltbilder und Wirklichkeitsverständnisse, die unbewußten Schichten unserer Psyche, die Funktion von Alltagsritualen sowie die entwicklungspsychologische Differenzierung verschiedener ‘Stile’ magischen Denkens. Dabei wurde zuletzt in den Diskussionen der verschiedenen Aspekte sowie der entwicklungspsychologischen Stile eine Koordination der verschiedenen Perspektiven in einem Modell erkennbar. Die zusammenfassende Darstellung dieser Perspektivenkoordination steht jedoch noch aus. Nun sollen die theoretischen Überlegungen auf das Phänomen der Magiefaszination von Jugendlichen zugespitzt werden. Es soll die Ab- und Eingrenzung dessen herausgearbeitet werden, was magisches Denken und Handeln für Jugendliche bedeutet, d.h. die jugendspezifische Bedeutung der Aspekte und die jugendspezifischen Umgangsmodi. Im Zusammenhang mit der Diskussion verschiedener Typen und verschiedenener Stile, die Jugendliche in ihrem Denken und Praktizieren anwenden, wird die Frage nach der jugendspezifischen Ausprägung aufgeworfen werden. Für eine Klassifizierung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen können zumindest zwei wichtige Zielsetzungen formuliert werden: (a) die Abgrenzung von typisch jugendlichen Formen, d.h. das Aufstellen von Unterscheidungsmerkmalen, die magisches Denken

¹⁶⁷ Vgl. oben S. 131.

und Handeln von Jugendlichen von kindlichen und erwachsenen Formen unterscheidet; (b) die Erarbeitung einer Typologie oder Unterteilung des jugendlichen magischen Denkens und Handelns selbst nach verschiedenen Stilen und Typen. Die Ausarbeitung einer Klassifizierung geschieht nicht zuletzt mit Blick auf die empirische Forschung: für die Interpretation von Interviews mit jugendlichen Magiepraktizierenden soll ein möglichst ausdifferenziertes Modell jugendlichen magischen Denkens und Handelns zur Verfügung stehen, das die Deutung und Zuordnung der Denkstrukturen und der Formen des Praktizierens zu bestimmten Typen und Stilen ermöglicht.

4.3.1 Beiträge zur Verortung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen

In meinem Versuch, mich einer Klassifikation adoleszenter Magiefaszination anzunähern, die in der empirischen Forschung Anwendung finden kann, nehme ich zunächst Anregungen auf, die aus empirischen Forschungszusammenhängen entworfen wurden und Okkultismus und Magie zumindest mitberücksichtigen. Klassifizierungen speziell zur jugendlichen Okkultfaszination liegen erst in Ansätzen vor. Magiefaszination und Religiosität sind vergleichbare Bereiche; darum kann sich der Versuch einer Klassifizierung jugendlichen Magiepraktizierens an einer Klassifizierung der Religiosität orientieren. Andererseits liegen aus der Diskussion um die Klassifizierung der Religiosität Jugendlicher keine einheitlichen Ergebnisse vor und es scheint fraglich, ob aus der Perspektive der Religiosität heraus der Blick auf die Okkult- und Magiefaszination der Jugendlichen nicht eher verstellt als geöffnet wird. Doch auch dies muß kurz diskutiert werden, weil in den Entwürfen 'Okkultismus' angesprochen und mitthematisiert wird.

Daß eine Differenzierung nach dem Kriterium der 'Kirchlichkeit'¹⁶⁸ weder für die Religiosität Jugendlicher, noch für ihre Magiefaszination über eine Oberflächenansicht hinaus kaum erhellend ist und den Jugenddokkultismus allein als Abweichung von oder Gefahr für kirchengebundene Religiosität sieht, wird aus den Ergebnissen statistischer Erhebungen deutlich (z.B. Shell 1992). Es ist kaum ein Fortschritt, wenn BARZ im zweiten Band seiner Studie (BARZ 1992b) seine Typologie ebenfalls am Kriterium der Kirchlichkeit orientiert,¹⁶⁹ die „kirchennahe“ Jugendliche (K1 = „missionarisch-biblich“ oder K2 = „politisch-diakonisch“) von „Häretikern“ (H1 = „okkultismusnah“ oder H2 = „New Age-nah“) und von Jugendlichen „ohne offene religiöse Praxis“ (O1 = „desinteressierte“ und O2 = „interessierte“) unterscheiden möchte. Kirchlichkeit jedoch ist ein Kriterium, das allenfalls Oberflächenansichten und institutionelle Niederschläge von Religiosität registrieren kann. Und wenn BARZ (1992b:229-244) die Einstellungen aller seiner sechs Gruppen zum Okkultismus aus seiner Stichprobe herausgearbeitet und definitionsgemäß bei den „Häretikern“ die größte Affinität und das ausgeprägteste Wissen über den Okkultismus findet, disqualifiziert das dahinterliegende Verständnis von Okkultismus, das sich an einigen spektakulären Praktiken festmacht, seine für die verschiedenen Gruppen wiedergegebenen

¹⁶⁸ Vgl. die in statistischen Untersuchungen zur Religiosität Jugendlicher ins Zentrum gerückte, leicht abfragbaren Parameter, Kirchenmitgliedschaft, Konfession, Teilnahme und privater Religionspraxis z.B. in der Shell-Studie.

¹⁶⁹ BARZ (1992a:76-80) beschränkt sich im ersten Band seiner Studie auf die Durchsicht einiger „Ansätze zur Typologisierung der Religiosität“.

– ohnehin spärlichen – Ergebnisse als Beitrag zu einer Typisierung der jugendlichen Magiefaszination. Dem „Okkultismus“, kommt bei BARZ zwar eigens der Rang eines Typus zu, doch Magiefaszination kann dabei nur als mehr oder weniger abgewertetes Gegenüber zur etablierten Religiosität erfaßt werden.¹⁷⁰ Daß BARZ seine „Häretiker“, auch die okkultismushen, durchaus nicht abgewertet wissen will, sondern diese zusammenfassend auch als „die fortgeschrittensten Repräsentanten der heutigen Menschheit“ bezeichnen kann, paßt zwar zu seinem Versuch, eine „Protospiritualität in einer auf den ersten Blick doch wohl eher diffusen rituellen Praxis kirchlich orientierter Jugendlicher herauszudestillieren“, wie BUKOW (1994a) bemerkt, doch ein tieferes Verstehen der Magiefaszination ist damit nicht eröffnet.

In ihrer Typologie der Religiosität Jugendlicher schlagen SCHÖLL und FISCHER (1994) vor, drei Typen von Religiosität zu unterscheiden:

- (1) einen Typus der affirmativen Aneignung von Sinn (der traditioneller, eher ‘katholischer’ Religionsrezeption nahesteht),
- (2) einen Typus der innovativ-selbstkritischen Aneignung von Sinn (der eher ‘lutherisch’ oder ‘pietistisch’ geprägt ist) und
- (3) einen Typus der simulativ-instrumentellen Aneignung von Sinn.

Dieser dritten Gruppe sind die neuen Jugendreligionen und New Age-nahen Gruppen zuzurechnen, denen zu bescheinigen ist, daß sich hierbei „das Individuum angesichts der Modernisierung und der daraus resultierenden Überforderung vor einer autonomen Gestaltung der Lebenspraxis flüchtet“ und „(d)ie instrumentelle Generierung von Sinn ohne Bezug zur Realität ... zu Beliebigkeit und ... letztlich in eine Verweigerung von Lebenspraxis“ führe (ebd.:47). Den hierin offensichtlichen, scharfen Widerspruch zu BARZs (1992b) Aufwertung der „Häretiker“ notieren FISCHER und SCHÖLL mit Deutlichkeit.

SCHÖLLs und FISCHERs Entwurf betrachtet jedoch Religiosität im Rahmen einer an WEBER orientierten Theorie von „Lebenspraxis“, die ihrerseits als nach allgemeingültiger Regelhaftigkeit zu treffende „Sequenz von Auswahlentscheidungen“ zu verstehen ist (28). Daraus erklärt sich, daß sie tendenziell allein einer protestantisch geprägten Jugendreligiosität innovativ-selbstkritische Potentiale zuschreiben können – die, so schränken FISCHER und SCHÖLL sogleich wieder ein, angesichts der Konfrontation mit modernen Milieus allerdings nur noch in „Enklaven“ und „abgeschotteten Milieus“ lebbar sind. Auch in diesem Entwurf einer Typologie können Okkultismus und Magiefaszination einer Deutung zugeführt werden, allerdings negativ als regressiv und nicht innovativ. Diese Wertung kann auch nicht prinzipiell ausgeschlossen werden und stimmt sehr gut mit ZINSERs (1991) Beurteilung jugendlichen Okkultpraktizierens überein, nach der es „Zeugnis (sei) für indi-

¹⁷⁰ Gewissermaßen parallel dazu versuchte MISCHO (1990; vgl. BÄR 1993) in seinen Umfragen mit der Unterscheidung zwischen ‘traditioneller’ und ‘alternativer’ Religiosität zu arbeiten, um die Hypothese zu bestätigen, daß traditionelle Religiosität einen Immunisierungseffekt gegenüber der Anfälligkeit zum Okkultpraktizieren habe. Wenn sich MISCHOs Hypothesen nicht an der, bei der Religiosität eher sehr dürftigen, Studie von BÖTTINGER (1976), sondern wenigstens an der (wenn auch theoretisch ebenfalls unzureichenden) Unterscheidung von BARZ zwischen ‘Traditionalisten’ und ‘Häretikern’ orientiert hätte, hätte er seine Hypothese durchaus bestätigen können.

viduelle und gesellschaftliche Verhältnisse, in denen das Weltbild der Moderne mit Eigenverantwortung und Selbstgestaltung des Lebens nicht mehr trägt“. FISCHERs und SCHÖLLs Entwurf könnte sogar von ZINSER als Begründung herangezogen werden. Doch müßten sie sich kritisch anfragen lassen, ob darin nicht bestimmte Dimensionen von Religiosität ausgeblendet werden,¹⁷¹ wie die psychischen Konstitutionsbedingungen solcher „Auswahlentscheidungen“, die sehr wohl durch Über-Ich-Strukturen oder gar Zwangshandlungen geprägt sein könnten, ebenso die Möglichkeit von Entwicklungspotentialen, die auch in den weniger traditionsbezogenen Formen neuer Religiosität liegen. Die holzschnittartige Alternative zwischen ‘regressiv’ (= „selbsttherapeutisch“ oder „simulativ“) und ‘progressiv’ (= „innovativ-selbstkritisch“) muß weiter differenziert werden (vgl. HEIMBROCK 1992). Die Erinnerung an NIPKOWs (1981) Unterscheidung von drei Formen jugendlicher Religiosität, die die damalige Diskussion um den ‘neuen Sozialisationstyp’ reflektiert, hätte weiterführen können: NIPKOW hatte vorgeschlagen, (1) eine „narzistisch-regressive“, (2) eine „zwanghaft-autoritäre“ und (3) eine „entwicklungsoffene“ Religiosität zu unterscheiden.

Angesichts dieser beiden konträren Entwürfe einer Typologie der Jugendreligiosität ist darauf hinzuweisen, daß Okkultismus, New Age und neoreligiöse Strömungen mißverstanden und fehlinterpretiert werden, wenn sie schwerpunktmäßig im Gegenüber zu etablierten Formen von Religiosität oder Kirchlichkeit betrachtet und darum als das Andere, als Gegenüber beurteilt werden, gleichviel, ob für deren Aufwertung diffuse Gründe (BARZ) geltend gemacht werden oder ob für deren Abqualifizierung eine gewichtige soziologische Tradition ins Feld geführt werden kann (FISCHER & SCHÖLL). Eine undifferenzierte Übernahme WEBERscher ‘Entzauberung’ wäre ebenso problematisch wie die Euphorie gegenüber Strömungen der ‘Wiederverzauberung’. Jedoch auch gegenüber der Tendenz, neoreligiöse und okkulte Strömungen in der Jugendkultur pauschal als entmodernisierende Reaktionsmuster aufzufassen, und damit vom Schema ‘regressiv vs. progressiv’ auszugehen, sind Vorbehalte anzumelden.¹⁷²

Auf HELSPERs (1993) Entwurf einer Typologie ist im folgenden ausführlicher einzugehen. Denn HELSPER stellt nicht nur den bislang ausführlichsten Entwurf einer Typologie okkultpraktizierender Jugendlicher dar, sondern bringt Differenzierungen zur Sprache, die auch den Entwicklungschancen und Selbstreflexionsebenen von Jugendlichen auf der Spur bleiben. HELSPER beschreibt sechs Typen:

- (1) die Suche nach „ontologisierender Beheimatung“,
- (2) den Typus „privatisierter Religions-Bricolage“,
- (3) den Typus „okkult-religiöser Intensitätssuche“,
- (4) den Typus „eigenverantworteter religiöser Transformation“,
- (5) den Typus „religiös-konventionellen Traditionalismus“ und
- (6) den Typus „antiinstitutionellen Protest-‘Okkultismus’“.

¹⁷¹ Vgl. zur Kritik auch die Rezension HEIMBROCKs (1992) zu SCHÖLL 1992; außerdem HEIMBROCK 1994:29.

¹⁷² So grenzt sich HELSPER (1993:681f) gegen die von BAACKE und FERCHHOFF (1992) vorgetragene Einschätzung der „religiöse-spirituelle“ Antwort von Jugendlichen auf ihre moderne Lebenssituation als „regredierende Formen sozialen Rückzugs“ ab.

Die Ausführlichkeit der Beschreibung und ihre Stellung am Ende einer gründlichen Arbeit zu „Religion und Magie in der modernen Adoleszenz“ verleiht ihr erhebliches Gewicht. Dennoch kann ich HELSPERs Typologie nicht vorbehaltlos übernehmen, denn, um es vorweg zusammenzufassen, sie hat eher den Charakter einer phänomenologischen Skizze als einer theoretisch begründeten Klassifizierung oder Typologie. Dabei hätte HELSPER mit seinem (1989; 1993) grundlegenden psychoanalytisch orientierten Entwurf der Selbstspannungen eine bedeutsame Perspektive durchaus stärker strukturierend fruchtbar machen können. Stattdessen fließen verschiedene Differenzierungsmuster ineinander: (1) die Spannung zwischen Traditionsgeleitetheit und individuell-reflexiver Umgestaltung – die sich m.E. sehr gut auch entwicklungspsychologisch fassen läßt, und (2) die Differenz zwischen unterschiedlichen – eher institutionell verankerten – Weltanschauungssystemen, konkret: zwischen traditionell-christlicher und esoterischer Weltanschauung. Trotz dieser kritischen Einschränkungen sind in HELSPERs Typologie einige aufschlußreiche Verstehenszugänge zu adoleszenten Sinndeutungen in der Moderne und damit wertvolle Hinweise vorgeschlagen, die eine Klassifizierung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen nicht unberücksichtigt lassen kann. Darum werde ich einige seiner Typen ausführlicher darstellen, andere kurz zusammenfassen.

4.3.2 Problemdimensionen magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen

Keine der soweit skizzierten Vorschläge und Anregungen für eine Klassifizierung der okkultfaszinierten und okkultpraktizierenden Jugendlichen kann uneingeschränkt übernommen werden. Denn sie würden Strukturierungsmuster einbringen, die den Blick an der Stelle verengen würden, an der ich mich um eine Erweiterung der Perspektive bemüht habe. Nach dem Verlauf der Diskussion in den vorangehenden Kapiteln erscheint es unverzichtbar, daß die drei humanwissenschaftlichen Perspektiven, die sich bereits bei der Diskussion und Erarbeitung eines angemessenen Verstehenszugangs als fruchtbar erwiesen haben und die, inspiriert von TILLICHs Gedanken zur Zweideutigkeit und Ambivalenz der Magie, einer kritischen Betrachtung unterzogen wurden, in die hier versuchte Entfaltung eines Verstehenszugangs zu magischem Denken und Handeln von Jugendlichen einfließen. Aus anthropologisch-ethnologischer Sicht erscheint magisches Denken und Handeln von Jugendlichen als Suche nach Partizipation, aus soziologisch-ritualtheoretischer Sicht als rituelles ‘In-Ordnung-Bringen’ und aus psychoanalytischer Sicht als Umgang mit dem eigenen Unheimlichen. Hierbei sind insbesondere adoleszenzspezifische Prägungen und Aufbrüche psychoanalytisch beschreibbarer psychischer Faktoren deutlicher herauszuarbeiten. Desweiteren sind die veränderten Bedingungen adoleszenter Sinnsuche zu berücksichtigen; diese hat HELSPER treffend dargestellt. Die magische Faszination von Jugendlichen, wie sie in den Ansichten und den Praktiken des sog. Jugendokkultismus ihren Ausdruck findet, ist auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklung zu deuten. Sie erscheint dann als (Wieder-)Thematisierung des Magischen im modernen Alltag, die als Reaktion z.B. auf gesellschaftliche Verdrängung oder auf gesellschaftliche Okkultheit verstanden werden kann. Gesellschaftliche Themen spiegeln sich in der individuellen Pro-

blem- und Motivlage der Jugendlichen. Die Thematisierung gesellschaftlicher Verdrängung und Okkultheit erscheint also noch einmal in individueller Spiegelung. Auch in dieser Hinsicht ist magisches Denken und Praktizieren als Ausdruckshandeln und Symbolisierung zu verstehen. Als expressives Handeln und Selbstthematisierung hat magisches Denken und Handeln schließlich das Ziel und die Funktion der Bearbeitung und Bewältigung der gesellschaftlich und lebensgeschichtlich verankerten Themen. Magisches Denken und Praktizieren ist somit auch als (Ich-)Leistung, funktionale Leistung und Ritualisierung der Jugendlichen zu deuten.

Auf die adoleszenzspezifische Ausgestaltung magischen Denkens und Handelns weisen nicht zuletzt einige statistische Auffälligkeiten in den Untersuchungen zu Jugendokkultismus hin, die bei einer Klassifizierung nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Vor allem folgende Ergebnisse verlangen nach Erklärung: die gravierende Mehrheit der Mädchen unter den Okkultpraktizierenden bei den meisten Praktiken sowie der auffallende statistische Höhepunkt von Interesse und Praktizierbereitschaft im Alter von etwa 17 Jahren. Im folgenden diskutiere ich Problemdimensionen magischen Denkens und Handelns bei Jugendlichen, die im Hinblick auf eine Klassifizierung wichtig sind.

4.3.2.1 Magisches Denken und Handeln und die adoleszente Suche nach einem Sinnsystem und nach Partizipation

Die Rationalisierung der Lebenswelt schlägt sich auch im Erfahrungshorizont von Jugendlichen nieder. Entsprechende Erfahrungen machen Jugendliche etwa im Orientierungsdruck einlinig kausaler Erklärungen und zweck-rationaler Verwendungszusammenhänge. Die Rationalisierung in der Welt der Technik, die planvolle Strukturierung und unerbittliche Steuerung der Arbeit und Arbeitsabläufe sowie der (Aus-)Bildungsgänge scheint das Geheimnisvolle der Welt und die partizipativen Beziehungen zwischen den Dingen und zwischen den Menschen verbannt zu haben. Im Bildungssystem, der neben der Arbeitswelt wohl bedeutendsten Agentur, in der das Wissen über die Welt geprägt wird, begegnet den Jugendlichen eine Dominanz kausaler Erklärungen, die Magischem und Unerklärbarem kaum Raum lassen kann. Zumindest in der Vermittlung des Glaubens an die restlose Erklärbarkeit der Welt scheint die Schule erfolgreich zu sein. Diskussionen, wie sie in der Ethnologie um das 'fremde Denken' und um die Wirklichkeit der Magie geführt werden, sind längst nicht in der Schule angekommen. Somit kann zumindest als Bildungsdefizit bezeichnet werden, daß Jugendliche mit Unerklärbarem sehr unzureichend umzugehen gelernt haben – von der Einübung mehrperspektivischen und komplementären Verstehens ganz zu schweigen. Auch dieser Aspekt der Rationalisierung in Erziehung und Schule trägt zur Verdrängung des Magischen bei, das Jugendliche – in (gesundem) Mißtrauen gegen die vermittelten Bildungsinhalte – selbst erforschen (auch die Magiefaszination funktioniert teilweise nach dem Motto: Jugend forscht) und, wenn sie fündig werden und es 'funktioniert', ihren Erfahrungen erschüttert und hilflos ausgesetzt sind. Die faszinierte Hinwendung zu magischem Denken und Handeln kann vor diesem Hintergrund auch als (Wieder-)Thematisierung des Geheimnisvollen und der partizipativen Beziehungen verstanden werden. Die Komplexität der technischen Welt (Elektronik und Computertechnologie als Bei-

spiel) hat hier eine ambivalente Funktion. Einerseits bringt sie die Möglichkeit äußerst rationaler Gestaltung, andererseits ist der praktische Umgang mit dieser Technik selbst der magischen Praktik ähnlich, indem wie selbstverständlich Effekte mühelos 'herbeigezaubert' werden, ohne daß der Mensch, der die Apparatur bedient, wissen muß und vielfach keine Ahnung davon hat, was dabei vor sich geht. So gesehen wird verstehbar, warum auch und gerade Jugendliche, die mit Computern umgehen, sich zugleich mit 'Geisterbeschwörung' und anderen magischen Praktiken beschäftigen, ohne einen Widerspruch dabei zu empfinden.

Auch die Vertreter von Religion und Kirche leisteten und leisten ihren Beitrag zum Ausschluß des Magischen: durch verschämtes Unterdrücken von Unerklärbarem und die Überbetonung rationaler Erklärungen. Bis in die 70er Jahre konnte für viele Theologen noch außer Frage stehen, daß modernen Menschen, die mit elektrischem Licht und Radioapparat umgehen, und insbesondere den 'modernen jungen Menschen' der Glaube an 'Geister' und 'Wunder', wie sie Geschichten der Bibel vermitteln, nicht mehr einleuchtet und er ihnen deshalb nicht mehr zugemutet werden dürfe (vgl. BULTMANN 1941:18). Vermutlich haben gerade diejenigen ReligionslehrerInnen und PfarrerInnen, die den heute von der sogenannten Okkultwelle erfaßten Jugendlichen Religionsunterricht erteilt haben, an der Verbreitung solcher rationalistisch-aufklärerischer Gedanken kräftig mitgewirkt.¹⁷³ In der Generation, die mit der elektronischen Bilderflut von Fernsehen und Videos aufgewachsen und die mit hochkomplexen Rechnern wohlvertraut ist, hat dagegen eine deutliche Trendwende eingesetzt. Während die Mitgliedschaft und noch deutlicher: die Partizipation an institutionalisierter Religion im Schwinden begriffen ist, hat die persönliche Religiosität, wie sich z.B. am Gebet dokumentieren läßt (vgl. SHELL 1992), zugenommen, aber ebenso Magiefaszination, wie die oben erwähnten empirischen Untersuchungen belegen. Zumindest die Suchbewegung ist unverkennbar gewachsen; die Vielfalt von religiösen und quasi-religiösen Angeboten und Praktiken, deren besonderes Merkmal das Fehlen jeder Berührungangst mit der Magie zu sein scheint, ist zu einem unüberschaubaren Markt angewachsen. Wenn statistisch erkennbar die persönliche Religiosität, aber auch die Magiefaszination zugenommen hat, kann dies einerseits ein Ausdruck von Unzufriedenheit der Jugendlichen mit der Magieskepsis von Kirchenvertretern sein. Andererseits kommt darin der Wunsch nach magischer Konkretheit in der Religion zum Ausdruck, der z.B. am Glauben an die magische Wirkung von religiösen Riten wie dem Gebet oder auch an kindlichen Vorstellungen von Gott, Teufel, Engeln und anderen 'jenseitigen Wesen' festhalten möchte.

¹⁷³ HAMMERS und ROSIN haben 1972 eine Umfrage unter über 600 deutschen TheologInnen über ihre Einstellung zu parapsychologischen und übersinnlichen Themen durchgeführt. Daraus ist nicht nur zu entnehmen, was die Autoren selbst herausarbeiten und was gelegentlich zitiert wird: daß über 60% der katholischen, jedoch nur etwa ein Drittel der evangelischen TheologInnen eine personale Existenz des Teufels anzunehmen bereit waren (HAMMERS&ROSIN 1974a). In unserem Zusammenhang einschlägiger sind die Antworten zur Frage (Item 57), ob die „Religion durch die Berichte der Parapsychologie von der Raum-Zeit-Unabhängigkeit der Seele eine wissenschaftliche Stützung“ erhalte; dies lehnten katholische TheologInnen mehrheitlich (55%) und evangelische TheologInnen gar zu 78% ab. Und die Frage danach, ob die Parapsychologie „empirisch etwas über ein Weiterleben nach dem Tode aussagen“ könne, verneinten 78% der katholischen und 88% der evangelischen TheologInnen.

Als Reaktion auf die Strukturen der Rationalität, die den Jugendlichen in ihrem Alltag begegnen, kann die Zuwendung zur magischen Welt ein Ausdruck und die Symbolisierung der individuellen Entfremdung und Fragmentierung, ein Ausdruck des Leidens unter der individuellen Bedeutungslosigkeit sein. Etwas drastischer und mit Verweis auf MALINOWSKI (1925) könnte magisches Denken und Handeln von Jugendlichen als Ausdruck und Symbolisierung ihrer Hilflosigkeit, ihrer Ohnmacht bezeichnet werden. Allerdings gehört Magie längst nicht mehr zum Bestand der kulturell etablierten Reaktionsmuster. Angesichts der Verdrängung und des Ausschlusses des Magischen im Zuge fortschreitender Rationalisierung der Lebenswelt, zu der, wie gesagt, die Vertreter der institutionalisierten Religion ihren Beitrag leisteten, sind Jugendliche auf eigeninitiierte Suchbewegungen verwiesen. Somit kann im jugendlichen Spiel mit der Magie auch eine Art Protest gesehen werden, denn sie versuchen, wieder zu etablieren und zu thematisieren, was verschwiegen und unterdrückt wird, oder zumindest zu erproben, ob vielleicht nicht doch 'etwas dran' ist. Dies kann jedoch auch positiver als Ausdruck und als Symbolisierung der 'offenen Stellen' der Rationalität verstanden werden und könnte auf Enttäuschung über die rationalen Erklärungen, die den Jugendlichen angeboten werden, und auf fehlendes Vertrauen in die Tragfähigkeit (oder ein Gespür für die Defizite) rationaler Weltgestaltung zurückgehen. Es kommt darin eine Suchbewegung der Jugendlichen zum Ausdruck, die über die vorhandenen Angebote der Weltdeutung auf 'tiefere' oder 'ältere', traditionale Sinndeutungen hinausgreift. Sie soll ermöglichen, handfest und unverblümt mit 'Partizipation' und 'Teilhabe', dem Signum magischer Weltdeutung (LEVY-BRUHL 1910; 1927; vgl. TAMBIAH 1990), umgehen zu können. Um das Positive zu unterstreichen, könnte sich in der Zuwendung zu magischem Denken und Handeln eine neugierige adoleszente Suche nach dem Geheimnis der Welt (was die Welt im Innersten zusammenhält) und eine Ahnung des Geheimnisvollen und der partizipativen Beziehungen bemerkbar machen, die notwendigerweise zur Erkundung der Welt dazugehört.¹⁷⁴

Es ist genau die Suchbewegung und Bearbeitungsstrategie, die HELSPER unter dem Typus „ontologisierende Beheimatung“ Suchender faßt. HELSPER bezeichnet damit jene Gruppe magiefaszinierter Jugendlicher, die dadurch charakterisiert werden kann, daß sie sich das System einer esoterischen 'Theorie' zu eigen macht. Angesichts der Dominanz von kultureller Verunsicherung und Destabilisierung, die sich zusätzlich mit lebensgeschichtlichen Auswirkungen der Selbstspannungen verbinden und etwa in starken Desintegrationsängsten ihren Ausdruck finden kann, suchen Jugendliche ihre „vormoderne Sehnsucht“ zu stillen und finden 'Beheimatung' und 'Wiederverzauberung der Welt' im Magisch-Okkulten. Diese Suche nach „ontologisierender Beheimatung“ steht – hier kann auch auf GREELYs (1970), ELIADEs (1976) und Margaret MEADs (1980) (para-) religiöse Deutung der jugendkulturellen Strömung dieser Zeit verwiesen werden – in gewisser Kontinuität zu gegenkulturellen, entmodernisierenden Bewegungen der späten 60er und frühen 70er Jahre. HELSPER sieht hier den Übergang zu einem „theoriegeleiteten Okkultismus“ (vgl. STENGER 1991), der die Okkultenerfahrungen in einem ganzheitlichen esoterischen

¹⁷⁴ Diese These hat mit Deutlichkeit schon zu Beginn der sogenannten Jugendokkultismus-Welle Ende der 80er Jahre MÜLLER (1989a) vorgetragen. Dem entspricht, daß nahezu in allen (quantitativ-) empirischen Untersuchungen, in denen nach den Motiven gefragt wurde, die Jugendlichen 'Neugier' an erster Stelle und damit als Hauptmotiv nennen.

Weltbild verankert sieht. Zwar kommt auch HELSPER zu der Einschätzung dieser Variante des Okkultismus als „Ausweichen vor den Anforderungen moderner Lebenspraxis und selbstverantworteter Identitätssuche“, als „quasi-therapeutische“, regressive Ganzheitssuche und lehnt sich damit an die von SCHÖLL (1992) und anderen vorgetragene Interpretation an. Doch HELSPER weist dann darauf hin, daß auch in diesem Stil Entwicklungsmöglichkeiten liegen können, die „in der eindimensionalen Betonung der Destruktivität und Pathologisierung neoreligiöser Zusammenhänge unterschlagen“ werden: „die immense Bedeutung derartiger Praxen für die Selbststabilisierung“. „Allerdings müssen diese biographischen Fluchtbewegungen keineswegs notwendigerweise in die Sackgasse eines auf Dauer gestellten ‘Berufsjugendlichen’, der mit dem Typus des ‘Frühvergeisten’ zusammenfalle, münden, wie Schöll und Oevermann übergeneralisierend vermuten, sondern die regressive Entlastung und die kompensatorische Stilllegung der Spannungen können auch längerfristig den akuten Problem- und Spannungsdruck mindern und somit wieder biographische Aufbrüche ermöglichen.“ (HELSPER 1993:686)

Der Typus „privatisierter Religions-Bricolage“ unterscheidet sich von den „ontologische Beheimatung“ Suchenden eigentlich allein darin, daß hier nicht ein System als ganzes übernommen wird, sondern „Komponenten aus spirituell-mystischen, christlichen Traditionen ... mit fernöstlichen Bezügen, mit spirituellen Techniken alter Naturreligionen, mit New Age-Komponenten und therapeutischen Konzepten zusammenmontiert“ (ebd.) werden. Daß dies für Jugendliche zum gebräuchlichsten Umgang mit Religion und Magie geworden ist, ist der zunehmenden Pluralisierung und Marktorientierung auch der religiösen und quasi-religiösen Angebote zuzuschreiben. „Das Signum dieses neuen hochmodernisierten Bezuges auf Okkultes, Magisches und Religiöses auch für die jugendliche Sinnsuche ist daher die religiöse Sinn-Bricolage, die Verschiedenes nebeneinander setzt und gerade keine starre übergreifende Sinnordnung generiert, sondern eher ein flexibles Sinn-Baukastensystem darstellt, in dem verschiedene Komponenten zusammengesetzt und immer wieder erneuert oder ausgetauscht werden können ... Entscheidend für diese jugendliche Beschäftigung mit Religion und Okkultem ist nun ..., daß hier die umfassende Kontingenz und Offenheit nicht ‘hintergangen’ werden soll, sondern positiv angenommen wird. Unterschiedliche Weltansichten und -deutungen, unterschiedliche Ausformulierungen ‘großer Transzendenz’ und auch deren Kritik werden weniger im Sinne einer Verunsicherung und desorientierenden Aufstörung, sondern eher als entgrenzende und einen multiperspektivischen, dezentrierten Blick auf die natürliche, die soziale und subjektive Welt ermöglichende Angebote aufgenommen.“ (ebd.:688)

Darum findet HELSPER diesen jugendlichen Typus in ERIKSONs Charakterisierung der ‘ideologischen Adoleszenz’ nicht angemessen repräsentiert, sondern sieht eher eine gewisse Nähe zu FOWLERS ‘verbindenden’ und ‘universalisierenden’ Formen von *faith* oder OSERs höheren Stufen,¹⁷⁵ wobei er allerdings auch einschränkend vermerkt, daß für Ju-

¹⁷⁵ Dem hier zu erwartenden Widerspruch und Protest, der mit dem Hinweis, empirische Forschung habe für diese Stufen ohnehin kaum Daten (Interviews) gefunden, unterstreichen möchte, daß diese Stufen für Jugendliche wohl in den seltensten Fällen erreicht werden können, kann m.E. die Frage entgegengehalten werden, ob nicht auch mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß sich – in kaum reflektierter Weise allerdings – noch ausstehende künftige Entwicklungsstufen zumindest ankündigen und andeuten können, zumal die Faktoren der Transformation zu den höheren Stufen nicht hinreichend bekannt sind.

gendliche hierbei die „transversalen und verbindenden Dimensionen wohl noch punktuell bleiben“ und die Auseinandersetzung mit der Divergenz der Weltdeutungen im Vordergrund steht.

An dieser Einschätzung HELSPERs wird deutlich, daß der Unterschied zwischen den beiden soweit dargestellten Typen der „ontologischen Beheimatung“ und der „privatisierten Religions-Bricolage“ entwicklungspsychologisch gefaßt werden kann. Während nämlich die Einbindung und Unterordnung in einem esoterischen Weltdeutungssystem am ehesten einem konventionellen Stil, etwa FOWLERS synthetisch-konventionellem Glauben – mit Ausnahmen, die dies individuiert-reflektierend um- und ausgestalten können – entspricht, nimmt m.E. die „privatisierte Religions-Bricolage“ deutlich individuiierend-reflektierende Strukturen in Anspruch, und ‘verbindende’ Formen sind allenfalls rudimentär und ihre Schatten vorauswerfend zu vermuten. Einen ganz entsprechenden Unterschied zwischen FOWLERS Stufe 3 und 4 markieren auch HELSPERs Typen des „religiös-konventionellen Traditionalismus“ und der „eigenverantworteten religiösen Transformation“. Die inhaltliche Ausgestaltung – und damit die Bereitschaft, sich okkulten und magischen Weltdeutungen zuzuwenden und zu öffnen – freilich mag signifikant verschieden sein. Die „ontologisch Beheimatung“ taucht ganz in ein ganzheitlich esoterisches Weltbild ein, der „religiös-konventionelle Traditionalismus“ versucht, bis auf eng umgrenzte, spiritistische Zonen, das Okkulte auszugrenzen, der Bricolage-Typus bastelt sich die esoterischen und okkulten Komponenten selbst zusammen, und der Typus der „eigenverantworteten religiösen Transformation“ schließlich wird überwiegend skeptisch und aufgeklärt auf Magisches und Okkultes reagieren. Wenn auch letzterem Typus eine überwiegend ‘protestantische’, magieskeptische Tendenz zu bescheinigen ist, so ist doch m.E. eine ganz andere Variante denkbar – eben wie sie in der Bricolage umgesetzt wird: Magisches, Esoterisches und Okkultes wird ‘theoriegeleitet’ eingebaut und reflektiert akzeptiert.

Diese vier Gruppen können, in meinem Modell gedacht, in einer Gruppe unter dem Stichwort ‘Sinnsuche’ zusammengefaßt werden: magisches Denken und Handeln als ‘Suche nach einem Sinnsystem’ und als ‘Suche nach Partizipation’. Dabei wird, wenn von dem Begriff der Magie ausgegangen wird, wie ich dies vorschlage, der Unterschied zwischen Religion und Okkultismus weniger markant zu ziehen sein, denn auch und gerade traditionelle Religion enthält mehr magische Anteile, als allgemein – auch von HELSPER – angenommen wird. Die entwicklungspsychologische Differenzierung verschiedener Stile trägt den anderen von HELSPER gezogenen Unterscheidungen zwischen diesen Typen Rechnung.

So bleiben Fragen offen, die die Art und Weise der jugendlichen Sinnsuche in der Spannung zwischen sich entwickelnder Rationalität und Irrationalität betreffen und die letztendlich allein die Jugendlichen selbst beantworten können. Bewegt sich die jugendliche Sinnsuche auf der Ebene individueller, reflektierender Auseinandersetzung mit ihrer eigenen religiösen Tradition und wird sie somit als Suche nach einem eigenständigen Weg hinreichend verstanden? Inwieweit werden nicht-christliche, den Medien oder schulischen Bildungsinhalten entnommene Sinnangebote nach dem Flickenteppich-Muster, jedoch reflektiert eingebaut (Bricolage)? Inwieweit geschieht ihre Suchbewegung viel weniger re-

flektiert, und folgt sie eher dem Muster von Faszination und Erlebnisorientierung oder gar dem Muster der Reizsuche?

4.3.2.2 Magisches Denken und Handeln und adoleszente Formen der Ritualisierung

An die soziologische Traditionen von DURKHEIM, WEBER und MAUSS anknüpfend hat O'KEEFE (1982) der Magie eine etwas bedeutsamere soziale Funktion beimessen wollen. Sie verteidige das Individuum gegenüber der Gesellschaft; zur Magie greifen die Menschen „to enable the individual ego to resist psychic extinction or the subgroup to resist cognitive collapse“ (O'KEEFE 1982:14). Nicht zuletzt mit Blick auf die fortdauerende Attraktivität der Magie in unserer Zeit meint O'KEEFE (1982:458), dies sei „the only way of coping when the world becomes (or seems) demonic“. In entsprechender Weise kann der Rückgriff auf magisches Denken und Handeln als Reaktion auf die Überforderung durch ständige Orientierungsleistungen in der Massengesellschaft (BECK 1986; SCHULZE 1992) verstanden werden, auf die Verunsicherung und Heimatlosigkeit in der pluralistischen Situation und auf die Ratlosigkeit angesichts weltanschaulicher Beliebigkeit.

Magie hat mit der Thematisierung des Todes zu tun. Die Rationalisierung der Lebenswelt hat für den Tod und dessen Thematisierung zu einer zunehmenden Verdrängung und Tabuisierung geführt. Magie hingegen hat mit den Erfahrungen von Grenzen, von Grenzsituationen, von Fremdem, von Unheimlichem zu tun, aber besonders intensiv mit der Grenze zum Tod. Magie hat für die Praktizierenden darum auch die Bedeutung der (Wieder-) Thematisierung des Todes. Daß man möglicherweise die jugendkulturelle Magiefaszination als Wiederthematisierung des Todes begreifen muß, zeigt HELSPER (1992; 1993) für die jugendkulturelle Szene der Grufties: In ihrer Kleidung, ihrer Vorliebe für Friedhöfe und dunkle Orte und anderem mehr wird der gesellschaftlich verdrängte und tabuisierte Tod thematisiert. Und auch nicht so spezifisch in eine 'Szene' eingebundene magiefaszierte Jugendliche verbinden magisches Denken und Praktizieren mit der Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt. Spiritistisch orientierte Jugendliche können die Grenze des Todes konkreter überwinden, indem sie Kontakt mit den Verstorbenen suchen. Die Erfahrung von Unheimlichkeit, die in der Thematisierung des Todes Platz greift, wird zur schwer oder nicht integrierbaren Erfahrung, ja zum Gefühl einer Katastrophe angesichts des Todes eines nahen Menschen, besonders wenn diese Erfahrung in die Zeit der späten Kindheit oder frühen Adoleszenz fällt. Für Jugendliche kann die Zuwendung zu magischem Denken und Handeln mit einer solchen traumatischen Verlust-Erfahrung zusammenhängen. Magisches Denken und Handeln kann darum ein Ausdruck und eine Symbolisierung von Trauer sein. Spiritistisch verstandene magische Auffassungen und Praktiken können auf solche Situationen besonders gut antworten, weil die Hoffnung auf oder Erfahrung des Kontakts mit dem geliebten Verstorbenen den Verlust erträglicher macht.

Magie ist nach O'KEEFE die einzige Bewältigungsmöglichkeit, wenn die Welt dämonisch wird oder scheint. Magisches Denken und Handeln von Jugendlichen wird hier wohl kaum eine Ausnahme bilden. Im Gegenteil: solche Überforderung, Verunsicherung und Ratlosigkeit trifft die Adoleszenten stärker; und um so eher dürfte ihre Magiefaszination

als Ausdruck und Thematisierung der Unheimlichkeit und Dämonie der Welt zu verstehen sein. Dies hat zum einen ganz handfeste Gründe, denn viele Jugendliche sehen für sich keine Zukunft. Ihr Blick in die Zukunft scheint eher mit der Erwartung einer Katastrophe verbunden zu sein. Daß etwa ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt real sinken, läßt Bedrohungs- und Katastrophengefühle wach werden, denen sich der oder die einzelne Jugendliche kaum entziehen kann. Nicht zuletzt hat die Informiertheit von Jugendlichen über die Bedrohung der Biosphäre durch ökologische Katastrophen signifikant zugenommen und das Gefühl angesichts solcher Bedrohung verdichtet sich in einer apokalyptischen Grundstimmung. Andererseits trifft gerade die Überforderung durch ständige Orientierungsleistungen in der Massengesellschaft, die Verunsicherung und Heimatlosigkeit in der pluralistischen Situation und die Ratlosigkeit angesichts weltanschaulicher Beliebbarkeit mit der lebensgeschichtlichen Situation der Adoleszenz zusammen, was sich gegenseitig verstärkend auswirkt. Daß sich diese Orientierungs- und Heimatlosigkeit auf Jugendliche katastrophal auswirkt, kann darauf zurückgeführt werden, daß die Identitätsfindung in herausragender Dringlichkeit ein Problem der Adoleszenz ist.¹⁷⁶ Doch in der Jugendphase sind in der letzten Zeit gravierende Veränderungen zu konstatieren, die als „Tendenz zur doppelten Individualisierung“ (BAETHGE 1985) bezeichnet werden können und einerseits die Auflösung der klassen- und schichtenspezifischen Sozialisation und damit einen ersten Individualisierungsschub und andererseits die Tendenz von „produktionistischer“ oder „arbeitsorientierter“ zu „konsumistischer Sozialisation“ als weiteren Individualisierungsschub meint. Auch wenn, so auch bei BAETHGE, an ERIKSONs Beschreibung der Adoleszenz als psychosoziales Moratorium zur Bearbeitung der Identitätsproblematik angeknüpft werden kann, könnte dieses an bürgerlichen Verhältnissen orientierte Modell in der Realität gewärtiger Jugendlicher scheitern und am Ende nicht das autonome bürgerliche Individuum stehen, sondern „ein zunehmend hilfloser werdendes und isoliertes Einzelwesen, das nicht so recht weiß, wo es hingehört und das ängstlich in die Zukunft blicken muß“ (BAETHGE 1985:303). Mit HEITMEYER & OLK (1990) muß darauf hingewiesen werden, daß noch nicht ausgemacht ist, ob dieser Prozeß der „doppelten Individualisierung“ zur Stärkung oder zur Schwächung der adoleszenten Individuierungsprozesse führt. Es muß auch damit gerechnet werden, „daß die sozialstrukturelle Individualisierung von Lebenslagen und Lebenswegen auch veränderte Formen individuierter Identitätsbildung begünstigt und erfordert“. Trotz dieser weniger pessimistischen Interpretation ist das Problem der ‘doppelten Individualisierung’ übereinstimmend als ein schwieriges Problem heutiger Jugendlicher festzustellen. Und es hat Auswirkungen auf ihre Haltung zur Magie, zum Dämonischen und zum Okkulten. Denn das Zusammentreffen der lebensgeschichtlichen, ohnehin schwierigen (psychosozialen) Identitätsproblematik in der Adoleszenz mit der (‘verdoppelnden’) Individualisierungsproblematik, die weniger denn je im Rückgriff auf Traditions- oder Institutionseinbindung geregelt werden kann, bewirkt bei den Jugendlichen eine verstärkte Wahrnehmung ihrer Um-Welt als dämonisch oder okkult. So betrachtet, ist die Suche nach dem Magischen Ausdruck einer fundamentalistischen Tendenz von jungen Menschen, denen die Welt unheimlich geworden ist.

¹⁷⁶ Soweit dürfte ERIKSON zustimmen sein, wenn auch der verbreiteten falschen Darstellung von ERIKSONs Theorie, als beschränke sie Identitätssuche und Identitätsfindung auf die Adoleszenz (vgl. z.B. KRAPPMANN 1969; FREY&HAUSSER 1987) zu widersprechen ist.

Die Erfahrungen gesellschaftlicher Okkultheit und Unheimlichkeit erfordern Anstrengungen eines rituellen 'In-Ordnung-Bringens'. Magisches Denken und Handeln bietet hier Vorteile, die darin angebotenen *coping strategies* haben einen durchschlagenden Effekt: Gut und Böse kann nicht nur markant kontrastiert werden, es gibt auch ein zwingendes und stabilisierendes System von Verhaltensregeln; ihre Effektivität liegt vor allem darin, daß mit übernatürlichem Wissen und geheimnisvollen, jenseitigen Mächten und Kräften paktiert werden kann, daß Identifikation mit der Welt der (All-) Mächtigen und (All-) Wissenden möglich wird und mit alledem ein Baldachin der Ordnung (wieder-) hergestellt werden kann, der angesichts von Katastrophen-Gefühlen und unheimlicher Unübersichtlichkeit zu Bruch gegangen war. Magisches Denken und Handeln ist, so gesehen, eine fundamentalistische Form des 'In-Ordnung-Bringens', die, wenn man zunächst von einer Wertung absieht, als zumindest subjektiv entlastende Bearbeitungsstrategie und als Bewältigungsversuch ritueller Herstellung von Ordnung angesehen werden kann.

Dadurch daß in der Adoleszenz die Auseinandersetzung mit dem Thema Macht und Ohnmacht (in einer zweiten Phase) durchlebt wird, vor allem in der Beziehung zu den Eltern und der Erwachsenenwelt als Problem der Identität eine Rolle spielt, gewinnt die Ritualperspektive eine herausragende Bedeutung für die Interpretation des Magiepraktizierens in der Adoleszenz. Es scheint angebracht, das gesamte Praktizieren der Jugendlichen hauptsächlich unter dieser Perspektive als Ritualisierung zu betrachten. Wie schlägt sich dies in der Typologie nieder?

Wenn wir HELSPERs Typologie betrachten, kommen auf den ersten Blick Bezüge zur Ritualanalyse eher als Randerscheinung zur Geltung. HELSPER „unterschätzt das rituelle setting der magischen Handlung“ (BUKOW 1994b:90). Der Typus des „anti-institutionellen Protest-‘Okkultismus’“ stellt noch am deutlichsten von allen von ihm aufgeführten Typen eine Ritualform dar. Und die Funktion solcher Ritualisierung spitzt HELSPER auf die „Aufwertung des eigenen Selbst“, die Kompensation von Marginalisierungserfahrungen zu: „Machen Jugendliche gegenüber dem sozialen modernen Mythos der ‘Machbarkeit’ die Erfahrung, ihr Leben nicht in der Hand zu haben, zu versagen, randständig und einflußlos zu sein, so können sie sich angesichts dieses Ausschlusses an die Macht des Okkulten und Magischen wenden. Okkulte und magische Praktiken wie auch okkulte oder satanische Symboliken gewinnen in dieser Form jugendlichen Okkultengagements ihre Bedeutung angesichts des Ausschlusses Jugendlicher von realer gesellschaftlicher Macht, von sozialen, ökonomischen und kulturellen Ressourcen als Resultat eines soziokulturellen Mangels an Status, Prestige, Anerkennung und Selbstwert. Das Okkulte gewinnt hier die Bedeutung einer sozialen Status- und Prestigeressource in jugendlichen Interaktionen, indem die Erfahrung mit okkulten Praktiken eine Aufwertung des eigenen Selbst ermöglicht.“ (1993:700)

Damit jedoch hat HELSPER aus seiner umfangreichen Kenntnis der Okkultszene eine Deutung umrissen, die, sowohl hinsichtlich der Motivation, als auch hinsichtlich der Funktion einen der wichtigsten Aspekte, wenn nicht gar den Kern jugendlichen Magiepraktizierens trifft. Den Ritualisierungsaspekt spricht HELSPER an, wenn er ausdrücklich die Bedeutung von „Beeinflussungspraktiken“, die angesichts realer Einflußlosigkeit, Hilflosig-

keit, Beschämung und Entwertung Kontrolle über das eigene Leben und Selbststärke suggerieren“, nennt. Auch die adoleszenzspezifische Bedeutung dieses Typus wird darin sehr deutlich. Allerdings nehmen diese Erläuterungen diesem Typus etwas den Charakter der „anti“-Haltung und des „Protests“. Somit müßte die Bezeichnung, „anti-institutioneller Protest-‘Okkultismus‘“ erweitert werden. Eine Bezeichnung wie ‘Katastrophenreligion’ würde ebensogut passen, wenn es darum geht, daß “okkulte Praxen und Symboliken eine kompensatorische Funktion“ für marginalisierte, deprivierte Jugendliche haben.

Bevor ich diese Linie weiterzeichne und diesen Typus in ritualtheoretischer Interpretation zu vertiefen und einzubinden versuche, sei der letzte von HELSPERs Typen erwähnt, der Typus der „okkult-religiösen Intensitätssuche“ – nicht nur der Vollständigkeit wegen, denn dieser Typus schließt sich hier an und läßt sich in die ritualtheoretische Linie einfügen. Diese Erlebnis-, Reiz- oder Intensitätssuche ist nicht nur, aber besonders stark bei Jugendlichen zu beobachten; es könnte sein, daß dieser Abkömmling der magischen Ritualisierung das Okkultengagement der Jugendlichen wesentlich prägt. HELSPER hält diesen Typus für die „wohl eigentlich dominante Variante eines jugendlichen Okkultengagements in der modernisierten pluralen Kultur“. Wie hängt die Intensitätssuche mit der magischen Ritualisierung zusammen? Zunächst wird der Typus der „okkult-religiösen Intensitätssuche“ als eine Art Derivat der magischen Ritualisierung erscheinen. Rituale und Praktiken werden aus dem Zusammenhang ihres ursprünglichen ‘Sitzes im Leben’, der Sinnstiftung herausgelöst und möglicherweise jeglichen ‘Sinnes’ entkleidet. HELSPER beschreibt das folgendermaßen: „Religiöses, Mystisches und Okkultes wird in der Intensitätssuche aus den übergreifenden Zusammenhängen herausgebrochen und als Erlebnisinszenierung instrumentalisiert ... Dem Verzicht auf die ‘große Transzendenz’ entspricht eine ‘instrumentelle’ Nutzung großer Praktiken (Meditation, Ekstase, Rituale etc.) für erlebnishafte Intensitäten.“ (ebd.:693)

Wenn Intensitätssuche als Suche nach dem Okkult-Thrill das gesamte Praktizieren prägt, ohne daß „weitergehende theoretische Einbindung oder Sinnorientierung“ gefragt wäre, könnte hierin gar ein eigener Typus jugendlichen Okkultengagements in Erscheinung treten, der klischeehafte Versatzstücke aus magischer Ritualtradition erlebnisorientiert instrumentalisiert: ‘Reizsuche’ als eigenständiger Typus magischen Denkens und Handelns bzw. eine Oberflächenerscheinung eigener Prägung, bei der nicht nur die Sinnstiftungsfunktion, sondern auch der Ritualaspekt hinter dem Reizaspekt nahezu verblasen kann. Dies ist die eine Seite.

Andererseits ist, auch wenn keine weltanschauliche Ernsthaftigkeit und kein sinnstiftender Tiefgang erkennbar ist, damit keineswegs zwangsläufig und notwendig der Zusammenhang mit Alltagsritualen infragegestellt und eine rituelle Funktion ausgeschlossen. Im Gegenteil: diese Form oder dieser Typus jugendlichen Praktizierens kann noch immer als Ritual bezeichnet werden, auch wenn dies weniger offensichtlich ist. Denn wenn solches Sistieren der Sinnfrage für viele Jugendliche gerade die mit der Reizsuche verbundene Absicht sein soll,¹⁷⁷ wenn, wie HELSPER (1993:692f) sagt, „die Kontingenz- und Pluralitätssteigerung

¹⁷⁷ Auf solches Ausweichverhalten vor der Sinnfrage hat DÖBERT mit Blick auf die Suche nach ‘Action’ hingewiesen (vgl. HELSPER 1993:691 f).

... durch eine weltimmanente, gegenwartsorientierte Erlebnis- und Intensitätsorientierung stillgelegt“ werden soll, kann gerade diese Stilllegungs-Funktion als Ritualfunktion begriffen werden. Und eben dies verdeutlicht die Einbindung auch der ‘Intensitätssuche’ in die adoleszente Ritualisierung, wie sie oben als Kompensationsleistung zu Stärkung des Selbst beschrieben wurde – nur stehen hier weniger Marginalisierungserfahrungen im Vordergrund, sondern die pluralistische Unübersichtlichkeit und Kontingenz der Welt.

Aus ritualtheoretischer Perspektive betrachtet, wird jedoch nicht nur auf diejenigen ‘Typen’ HELSPERS, bei denen er den Ritualisierungsaspekt erwähnt, eine rituelle Dimension zu behaupten sein; vielmehr sind ebenso bei jenen ‘Typen’, bei denen als Sinnsuche oder Suche nach ontologisierender Beheimatung traditionelle, eigentransformative oder Bricolage-Zugänge gewählt werden, ebenso Ritualformen zu beobachten.

Dies kann in Aufnahme von BUKOWs ritualtheoretischer Analyse vertieft und verdeutlicht werden. Wie bereits erwähnt, schlägt BUKOW (1994a) vor, den Jugenddokkultismus in soziologisch-ritualtheoretischer Perspektive zu rekonstruieren. Die Rituale des Jugenddokkultismus sind als „Spontanrituale“ Teil der alltagsreligiösen Praxis, bei denen der magische Aspekt in den Vordergrund gerückt ist. Okkulte Rituale haben ihre besondere Funktion und Bedeutsamkeit dadurch, daß sie die Welt zusammenzureimen und in Ordnung zu bringen ermöglichen, wo das vertraute Gefüge verlassen werden muß, wo Grenzüberschreitungen und Verunsicherungen bewältigt werden müssen. Die Adoleszenz ist nun eine besonders sensible Zeit solcher Verunsicherungen: „Neue Situationen in der Schule, in der Ausbildung oder in der Öffentlichkeit, neue Erfahrungen mit anderen Menschen, seien sie intellektuell, sinnlich oder körperlich, all dies läßt die zuhandenen kulturellen Muster teilweise brüchig werden und nötigt gegebenenfalls zu spezifischer kultureller Neuorientierung ... Die verschiedenen Praktiken und dann eben auch die okkulten Praktiken haben dort ihren Ort, wo die Heranwachsenden phasengemäß aus dem vertrauten Gefüge der Herkunftssituation heraustreten und sich mit einer Welt konfrontiert sehen, die notwendig anders (komplexer, differenter usw. als die Herkunftssituation) konstruiert ist. Die verschiedenen rituell verdichteten Praktiken kommen hier gewissermaßen in ihrer ‘Ur’-Form zum Einsatz. Ohnehin als Verfahren zur Überwindung von Einschnitten oder zur Transzendierung von Grenzen usw. vertraut, kommen sie genau in diesem Sinn verstärkt zur Geltung.“ (ebd.:219f)

Insofern dienen neben anderen auch okkulte Rituale für die Jugendlichen zur Bearbeitung und Bewältigung der Katastrophen der Adoleszenz. Sie sind als „fundamentalistische Rituale“ zu bezeichnen, die umso bedeutender werden, je heftiger die adoleszenten Ablösungsprozesse sind. Die okkulten Verfahren sind für die Jugendlichen dann besonders interessant, „wenn die Jugendphase in ihre ganzen Radikalität wirklich realisiert wird, wenn heftige Ablösungsprozesse erforderlich werden, wenn eine besonders ausgeprägte Autonomie angestrebt wird, bzw. werden muß, wenn besonders gravierende Trennungen oder Zäsuren auf der Tagesordnung stehen. Die okkulten Praktiken erscheinen aus dieser Sichtweise als eindeutig fundamentalistische Rituale.“ (ebd.:220)

Somit kann erwartet werden, daß nach dem Abklingen der ungewöhnlichen, neuen Herausforderung und Belastungen in der Adoleszenz auch die rituellen Bedürfnisse wieder in ruhigere Fahrwasser kommen und das Interesse an Okkultpraktiken von etablierteren Ritualformen – BUKOW nennt hier neben dem Horoskop aus der Tagespresse, das Gespräch mit dem Therapeuten und kirchliche Ritualangebote – abgelöst werden. Dies jedoch wäre eine einschlägige Erklärung für die statistisch auffällige Häufung jugendlichen Interesses am Okkultismus im Alter von 17 Jahren. Aus der ritualtheoretischen Analyse lassen sich also gute Gründe für die Adoleszenzspezifität des Magiepraktizierens anführen.

Die weiterführende ritualtheoretische Analyse der Praktiken kann sowohl diesen Gedankengang der adoleszenzspezifischen Verortung des Jugendokkultismus vertiefen, als auch die analytische Perspektive auf die Breite des Spektrums im Hinblick auf die empirische Forschung vorbereiten. BUKOWs (1985b) Unterteilung der Rituale nach 'Bedeutsamkeit' einerseits und nach 'Arbeitsweise' andererseits ist für den Jugendokkultismus aufschlußreich. Insbesondere seine Differenzierung in 'positive' oder 'einschließende', 'negative' oder 'ausschließende' und 'prüfende' 'Testrituale' kann zum Verständnis der jugendlichen Okkultrituale Einsichten eröffnen. In Anknüpfung an BUKOWs Einteilung stelle ich in Abb. 21 das Schema der jugendlichen Magiepraktiken vor.

Diese Typisierung erwähnt vor allem Beispiele der von den Jugendlichen häufiger erwähnten bzw. in den empirischen Erhebungen häufig angekreuzten Praktiken. Wenn wir die Ergebnisse der Umfragen berücksichtigen, werden die unumstrittenen 'Bestseller' unter den Praktiken, Gläserücken und Pendeln, noch deutlicher hervorzuheben sein. Was die Skala der 'Bedeutsamkeit' betrifft, sind – abgesehen von wenigen Ausnahmen mit 'generellem Anspruch' – die magischen Praktiken der Jugendszenen unter die Rubrik 'von Fall zu Fall' einzuordnen: Die Begegnung mit den jenseitigen 'Wesen', die Botschaften und Stimmen von 'der anderen Seite' sind zumeist spontane Erfahrungen und Praktiken mit 'punktuellem' Anspruch. Sie wollen nichts auf Dauer regeln. Die momentane Begegnung steht im Vordergrund. Freilich gibt es fließende Übergänge zu größerer Bedeutsamkeit und wenigstens partiellen Ansprüchen, z.T. bei diesen Praktiken selbst, wenn etwa Geister auf Dauer in ihre Schranken verwiesen oder vertrieben werden sollen (was jedoch wegen deren Hartnäckigkeit nicht so leicht gelingen will); z.T. jedoch greifen die Jugendlichen auch zu Praktiken größerer 'Bedeutsamkeit', um Dinge dauerhafter zu regeln und zu beeinflussen, Heilung zu bewirken, die Zukunft zu bestimmen oder anderen Schaden zuzufügen.

Nach der Skala der 'Arbeitsweise' können die meistgebrauchten Praktiken der Jugendlichen noch weiter differenziert werden. Gläserücken und Pendeln sind an zwei Stellen aufzuführen und haben zumindest zwei Gesichter, die der einschließenden und die der prüfenden Praktiken. Es läßt sich vermuten und in der empirischen Forschung bestätigen, daß sich für die Jugendlichen neben der 'prüfenden' Absicht vor allem ein starker 'einschließender' Wunsch mit diesen Praktiken verbindet. So wird BUKOWs Vermutung, daß bei den Jugendlichen die Kategorie der Testrituale im Vordergrund steht, in Zweifel gezogen und zumindest differenziert werden müssen. Die große Attraktivität der 'einschließenden' Praktiken, in denen die Nähe der Geisterwelt oder der Verstorbenen, in denen Glück und

Bedeut- samkeit / Arbeits- weise	genereller Anspruch (ein für allemal)	punktuell (Von Fall zu Fall)
	partieller Anspruch	
positiv einschlie- Bend	religiöse oder okkultistische Konversionsriten	Geisterbegegnung (mit Gläserrücken, Pendel, Tischrücken) Stimmenhören (Platten, etc.) Telepathie- erfahrungen
negativ ausschlie- Bend abwehrend	Exorzismen (Dämonen- und Teufelsaustreibung) Abschwörungen an den Teufel, an Gott	exorzismusähnliche Geistervertreibung Versuche mit bösem Blick schwarzmagischer Schadenszauber Verwünschungen
prüfend Testritual		automatisches Schrei- ben oder Buchstabieren (mit Gläserrücken, Pen- del, Tischchen etc.) Herbeirufen eines unbekanntes Geistes oder Teufels

Abb. 21. Typisierung magischer Rituale des Jugendokkultismus und der Jugendreligiosität

Heilung, geheime Informationen und Botschaften, gesucht werden, wird jugendliches Magiepraktizieren als vorwiegend ‘einschließende’ Ritualisierung qualifizieren. Wenn wir dabei entwicklungspsychologische Differenzierungen in Betracht ziehen, kompliziert sich zwar das Spektrum und zuweilen wird eine Zuordnung schwieriger,¹⁷⁸ aber die spezifische Bedeutung der Praktiken als Antwort auf die Probleme der Adoleszenz werden deutlicher. Denn es kann davon ausgegangen werden, daß bestimmte entwicklungspsychologische Stile zu bestimmten ‘Arbeitsweisen’ eine besondere Affinität haben. Der ‘ozeanisch-partizipative’ oder ‘mutuelle’ Stil wird besonders die ‘positiven’ oder ‘einschließenden’ Ritualformen bevorzugen. Die ‘einschließende’ Funktion und der ‘mutuelle Stil’, so läßt sich vermuten, stehen für die Jugendlichen – vor allem für die Mädchen, die ja mindestens zwei Drittel der okkultpraktizierenden Jugendlichen ausmachen – obenan, denn Praktiken dieser Art erscheinen als die passende Antwort auf die Heimatlosigkeit und Orientierungsproblematik der Adoleszenz.

¹⁷⁸ So ist nur im Einzelfall genauer zu entscheiden, ob ein ‘defensiv-beschwörendes’ Ritual, wie z.B. eine exorzistische Formel oder das beschwörende Herbeirufen eines Geistes eher ‘einschließende’, d.h. Nähe suchende, ‘ausschließende’, d.h. gefürchtete ‘Wesen’ abwehrende, oder ‘prüfende’ Ziele verfolgt.

Mit BUKOW kann die Bedeutung einer ritualtheoretischen Perspektive auf den Jugendokkultismus unterstrichen werden. Alles Okkultpraktizieren von Jugendlichen kann und sollte unter dieser Perspektive betrachtet und analysiert werden. Dennoch sind Einschränkungen zu berücksichtigen, denn dadurch, daß bei bestimmten Formen des jugendlichen Magiepraktizierens der Ritualaspekt derart im Vordergrund steht, daß von einem eigenen rituellen Typus gesprochen werden kann, darf der Blick dafür nicht getrübt werden, daß 'Reizsuche' als Oberflächenansicht ohne rituellen Tiefgang jedes Praktizierens begleitet und daß sich als besonderer Typus jenes Derivat der Ritualisierung abgrenzen läßt, in der kaum etwas anderes als Intensität und Reiz gesucht wird. Andererseits läßt sich vom rituellen Typus ein eher 'theoriegeleiteter' Typus unterscheiden, bei dem die rituellen Praktiken weniger wichtig, die Verortung in einem Sinnsystem und in einer Weltanschauung hingegen von zentraler Bedeutung ist.

4.3.2.3 Magisches Denken und Handeln und geschlechtsspezifische Unterschiede in der Adoleszenz

Die statistischen Untersuchungen über die Verbreitung von Okkultpraktiken bei Jugendlichen zeigen einen signifikanten Vorsprung der Mädchen. So hat MISCHOs (1990) Untersuchung unter 1754 Schülerinnen und Schülern in Rheinland-Pfalz ergeben, daß der Anteil der Mädchen bei den Okkultpraktizierenden nahezu doppelt so groß ist wie der der Jungen. In ZINSERs (1990) Umfrage haben fast ein Drittel der Mädchen (31,9%), d.h. zweimal mehr als Jungen (14,9%), angegeben, an Okkultpraktiken teilgenommen zu haben. Auch MÜLLERs (1989a) und BUCHERs (1992) Untersuchungen belegen die nahezu zweifache Überlegenheit der Mädchen. Dieses Übergewicht der Mädchen wurde zwar festgestellt, doch Erklärungen dafür sind bislang nicht vorgetragen worden. Soviel jedoch scheint festzustehen: Okkultpraktiken – jedenfalls das Spektrum, das in den empirischen Untersuchungen im Vordergrund steht – haben offensichtlich für Mädchen eine größere Anziehungskraft als für Jungen. Antwortet magisches Denken und Handeln deshalb vor allem auf Wünsche und Motive, die in der Sozialisation von Mädchen entstehen? Oder läßt dies gar den verallgemeinernden Schluß zu, daß magisches Denken und Handeln den Mädchen näher liegt als den Jungen? Sind umgekehrt Einstellungen und Motive aus der Sozialisation und Entwicklung von Jungen erkennbar, die für den männlichen Teil der Jugendlichen Okkultpraktiken und magisches Denken und Handeln weniger attraktiv machen? Wird magisches Denken und Handeln bei Mädchen durch entwicklungspsychologische Kompetenzen weniger behindert und eingeschränkt als bei Jungen?

Für eine Erklärung des statistischen Überhangs der Mädchen beim Okkultpraktizieren auf die kognitiv-strukturellen Entwicklungspsychologie zu verweisen, heißt, der Vermutung nachzugehen, daß der Entwicklungsstand der Mädchen hinter dem der Jungen zurückbleibt und etwa unter der Perspektive der Entwicklung zur Autonomie bei Mädchen Defizite oder zumindest Verzögerungen zu diagnostizieren wären. Der Nachweis des entwicklungspsychologisch schlechteren Abschneidens von Frauen, der durch GILLIGANs (1982b) Untersuchungen angestoßen nun generell zur Kritik an der theorieinhärenten Diskriminierung von Frauen gewendet wurde, könnte auch für magisches Denken und Handeln von Frauen

zutreffen. Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Analysen der Ergebnisse der empirischen Forschungsergebnisse zum moralischen Urteil unter geschlechtsspezifischem Blickwinkel stellen fest, daß eben keine signifikanten Unterschiede zwischen Männern und Frauen zu erkennen sind.¹⁷⁹ Jedenfalls lassen sich derart signifikante geschlechtsspezifische Unterschiede, wie sie für den 'Jugendokkultismus' dokumentiert werden, in keinem Bereich der entwicklungspsychologischen Forschung nachweisen.

Doch erschöpft sich die Perspektive GILLIGANs und ihrer Kolleginnen nicht in der Kritik an den statistischen Forschungen KOHLBERGs. Ihre Untersuchungen unter Mädchen und jungen Frauen dokumentieren die geschlechtsspezifische Ausprägung der Begründung moralischen Verhaltens. Und dabei scheint der Beziehungsaspekt im Vordergrund zu stehen. Relationalität, „narratives of relationship“ können so als Signum weiblicher Moralität und weiblichen Selbstverständnisses (GILLIGAN 1982a;1982b; BROWN & GILLIGAN 1991) herausgestellt werden, wie entsprechend von BELENKY (et.al.1986) 'connectedness' als Signum weiblichen Denkens herausgestellt wurde.¹⁸⁰ STEINER-ADAIR (1990) versteht dementsprechend weibliche Identitätsbildung als „Selbstdifferenzierung innerhalb von Beziehungsgeflechten“: „Junge Frauen finden zur eigenen Identität, indem sie sich in persönlichen Bindungen erfahren“ (ebd.:242). Aus der Auswertung der Interviews einer von 1981 bis 1984 von GILLIGAN und Mitarbeiterinnen durchgeführten Untersuchung unter 14- bis 18jährigen Schülerinnen einer High School (Emma-Willard-School) ergab sich eine Grobeinteilung in 60% „wise women“, die damit charakterisiert werden, daß sie das gesellschaftliche Idealbild von Autonomie, eigenständiger Leistung und gutem Aussehen ablehnen und stattdessen die Bedeutung von zwischenmenschlichen Beziehungen betonen, und 40% „super women“, die dem Idealbild der erfolgreichen und unabhängigen Superfrau entsprechen und schlank, sehr leistungsfähig und mit Aktenkoffer durchs Leben gehen. Während bei „wise women“ keine Eßstörungen auftraten, hatten die „super women“ hohe Werte bei den Eßstörungen, was damit erklärt wird, daß sie eben nicht auf Beziehung, sondern auf ihre „diet“ achten müssen, um dem (männlichen) Idealbild zu entsprechen.

Wenn wir in dieser holzschnittartigen Kontrastierung zwischen männlichem Idealbild von Erfolg und Autonomie und weiblicher Betonung der persönlichen, zwischenmenschlichen Beziehung eine Spur sehen, um das auffällige statistische Übergewicht der Mädchen in den Untersuchungen zum Jugendokkultismus zu erklären, wäre demnach zu erwarten, daß eine Befragung zur Magiefaszination und zum Okkultismus an der Emma-Willard-School unter den „wise women“ eine hohe Kenntnis, Sympathie und Praktizierbereitschaft, unter den „super women“ dagegen geringe Okkultismus-Werte ergeben würde. Vielleicht sollte sie durchgeführt werden. Dies anzunehmen jedoch würde bedeuten, zwischen Magie und

¹⁷⁹ OSER und ALTHOF (1992: 308ff) zeigen, daß die empirischen Anhaltspunkte, die mit GILLIGANs Perspektive assoziiert werden (und auf die sich GILLIGAN anfänglich berufen hatte), nicht zu halten sind. OSER und ALTHOF fassen den Forschungsstand zur empirischen Analyse der geschlechtsspezifischen Unterschiede der Moralentwicklung zusammen: „(S)timmt die Behauptung eines schlechteren Abschneidens von Mädchen und Frauen? Nein! Sie ist nicht nur zweifelhaft, sondern schilcht und einfach ein Mythos ... Der weitaus überwiegende Teil der Forschung widerlegt die Behauptung von der systematischen Benachteiligung weiblichen Denkens in Kohlbergs Stufensystem.“

¹⁸⁰ Zu geschlechtsspezifischen Differenzierungen in der Adoleszenz im allgemeinen vgl. die Darstellung bei HAGEMANN-WHITE (1984;1988).

weiblichem Denken eine enge Verbindung zu sehen. Es müßte die Nähe von magischem Denken und Handeln als Suche nach der partizipativen Verortung in der Welt einerseits und das Beziehungs- und Zugehörigkeitsmuster als Signum weiblichen Selbstverständnisses als Grund dafür herhalten, daß sich Magie- und Okkultfaszination bei Frauen stärker zeigen. Nur dann könnte aus der Vermutung, daß Frauen und Mädchen Entscheidungen stärker als Männer und Jungen im Kontext von „connectedness“ und „relationship“ treffen, einerseits, und der Interpretation, daß magisches Denken und Handeln Ausdruck des Wunsches nach Beziehung und Partizipation ist, eine Erklärung des auffälligen statistischen Übergewichts der Mädchen in den Untersuchungen zum Jugendokkultismus hergeleitet werden. Diese geheimen, untergründigen Verbindungen zwischen weiblichem Selbstverständnis und Magie werden in einem Teil der feministischen Literatur vorgebracht.¹⁸¹ Doch solche Begründung, die eher zu Sprachlosigkeit¹⁸² als zum Sprechen und Erinnern führt, wären für GILLIGAN und ihre Kolleginnen keine willkommene Hilfe; ist es doch ihr Anliegen, auf die Stimme der Frauen und Mädchen zu hören und darauf, wie diese ihre Stimme zu Gehör bringen. Aber auch ohne solche argumentative Unterstützung aus der magisch-feministischen und Hexen-Szene könnte von einer Nähe zwischen weiblicher Betonung von 'relationship' und magisch-partizipativen Wünschen gesprochen werden, wenigstens als eine erste Vermutung.

Doch hat die von STEINER-ADAIR vorgetragene holschnittartige Kontrastierung zwischen männlich und weiblich wenig adoleszenzspezifische Aussagekraft. Sie scheint eher eine Rückblende aus den Untersuchungen unter College-Studentinnen auf die weiblichen Jugendlichen an der High School zu sein, denen eben diesselbe Konfliktlage unterstellt wird. Doch die weiblichen Entwicklungswege in der und durch die Adoleszenz sind komplexer. Dies mußten GILLIGAN und ihr Team in einer neueren Untersuchung zur Kenntnis nehmen. Daraus ist ein aufschlußreiches Buch (BROWN & GILLIGAN 1992) über die Schwierigkeiten entstanden, die Mädchen, was ihre Beziehungsdynamik betrifft, in der Adoleszenz durchmachen.

BROWN und GILLIGANs Buch ist die Dokumentation der 1986 bis 1990 durchgeführten Längsschnittstudie mit 100 sieben- bis 18jährigen Mädchen der Laurel School in Ohio. Der Bericht über das Forschungsunternehmen ist eine spannende Lektüre; denn das ursprüngliche Forschungsdesign mit klaren Vorgaben für die Interviews und außerdem einem Standard-Vergleichstest mit Dilemmageschichten mußte während der Untersuchung grundlegend geändert werden. Die Mädchen, die interviewt werden sollten, hatten erkennbar befremdet auf die fremden Wissenschaftlerinnen reagiert und die Überlegenheit und Geheimniskrämerei, die mit solch einer Untersuchung einhergeht, u.a. damit konterkariert, daß sie einen „underground“, einen geheimen Lehrplan sozusagen, organisierten und Informatio-

¹⁸¹ Eine Reihe feministischer Autorinnen gehen davon aus, daß beide, weibliche Relationalität und magische Partizipation zumindest artverwandt sind, wenn nicht gar diesselbe Wurzel im 'matriarchalen Denken' haben (vgl. STARHAWK 1982; GRAICHEN 1986; ERICKSON 1989); für weitere Hinweise und deutliche Kritik vgl. LANWERD 1994.

¹⁸² LANWERD (1994:256) kritisiert unter anderem den Verzicht auf Sprache in diesen feministischen Wiederbelebungsversuchen des Magischen: „Doch ist auffallend, daß oftmals in der Forderung einer Rückbesinnung auf Magisches nicht die Leistung der Sprache gemeint (ist), also auch kein weiterführendes Hinterfragen, sondern ein Verzicht auf Sprache, der jenen der Erinnerung einschließt.“

nen über die Interviews und die Dilemmageschichte etc. austauschten. Damit war erkennbar, daß sie im Grunde in weniger asymmetrische Interaktion treten wollten, und GILLIGAN und ihr Team erkannten, daß sie „die Mädchen verlieren würden“, wenn sie sich nicht auf diese Situation einstellten. Darauf wurden die Standardisierungen weitgehend eliminiert, die Dilemmageschichte ganz fallengelassen, eher offene Interviews geführt und die Auswertung nur durch einen „Listener’s Guide“ strukturiert. Diese grundlegende Änderung beschreiben BROWN und GILLIGAN als „recasting psychology as a relational practice“ folgendermaßen: „Our effort to find ways of speaking about human experience in a manner that re-sounds its relational nature and carries the polyphony of voice, as well as the ever-changing or moving-through-time quality of the sense of self and the experience of relationship, has led us to shift the metaphoric language psychologists traditionally have used in speaking of change and development from an atomistic, positional, architectural, and highly visual language of structures, steps, and stages to a more associative and musical language of movement and feeling that better conveys the complexity of the voices we hear and the psychological process we wish to understand.“ (BROWN & GILLIGAN 1992:23).

Was dabei herausgekommen ist, kann, wie die Autorinnen eingestehen, keinerlei Ansprüche auf Repräsentativität erheben; doch die Resultate sind wertvoll insofern, als um so intensiver gelungen scheint, was den Autorinnen wichtig ist: „taking in the voice of another“ und „a connection with another person’s psychic life“, das eben als „relationship“ ein „way of knowing“, „a channel for discovery, an avenue to knowledge“ darstelle (ebd.:28).

Diese Untersuchung präsentiert eine große Überraschung – nicht allein für die an der Untersuchung Beteiligten, sondern auch für die, die GILLIGANs Arbeit mit einer platten Perspektive von ‘weiblich = auf Beziehung ausgerichtet’ und ‘männlich = nach Autonomie strebend’ identifiziert hatten. Gegen ihre Erwartung fanden GILLIGAN und ihre Kolleginnen unter den Mädchen „evidence of a loss of voice, a struggle to authorize or take seriously their own experience ... increased confusion, sometimes defensiveness, as well as evidence for the replacement of real with inauthentic or idealized relationships“. Das „Paradoxon“, vor dem sie standen, ist dies: „the giving up of relationship for the sake of ‘Relationships’“. „Horror“ ist, wie die Mädchen damit umgehen: „Psychologically, girls know what they are doing and then need not to know, in part because they can see no alternative“ (ebd.:6f). Bei genauerer Betrachtung ist diese Horroszene das Ergebnis eines Dramas, das sich im Alter zwischen sieben und elf Jahren abgespielt haben muß. Und dies wiederum „suggests that adolescence is a time of disconnection, sometimes of dissociation or repression in women’s lives, so that women often do not remember – tend to forget or to cover over – what as girls they have experienced and known.“ (ebd.:4)

„The fears and confusion, the ambivalence and uncertainty, which many girls in our study give voice to seem to us not simply the natural consequences of the move from childhood into adolescence, as some might suggest, but also a sign of a truly disturbing and perplexing experience: a feeling of having to not know what one knows, of losing one’s mind, of building a shield, an experience of losing voice and relationship.“ (ebd.:161)

Die verblüffende Entdeckung ist die, daß Mädchen, die sich der Adoleszenz nähern und damit Kompetenzen zu hypothetischem Denken und zu mehrperspektivischer Rollenübernahme ausbilden, die Nähe zu ihrem Körper, zu ihren Gefühlen, zu ihrer Beziehung und zu ihren Erfahrungen zu verlieren drohen. Dramatisch formuliert sind die Probleme der Adoleszenz für die untersuchten Mädchen folgende: „(A) healthy resistance to losing voice and losing relationship, which seemed ordinarily in eightyear-old girls and heroic by age eleven, tended to give way to various forms of psychological resistance, as not speaking turned into not knowing and as the process of dissociation was itself forgotten. Girls reaching adolescence adopted survival strategies for spanning what often seemed like two incommensurate relational realities. And girls enacted this disconnection through various forms of dissociation: seperating themselves or their psyches from their bodies so as not to know what they were feeling, dissociating their voice from their feelings and thoughts so that others would not know what they were experiencing, taking themselves out of relationship so that they could better approximate what others want and desire, or look more like some ideal image of what a woman or what a person should be ... And relationships correspondingly suffered. Girls, we thought, were undergoing a kind of psychological foot-binding, so that they were kept from feeling or using their relational strength.“ (ebd.:217f)

Die Interpretation des geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Attraktionsniveaus gegenüber dem Okkultismus wird an diese komplexere Beschreibung der weiblichen Adoleszenz anknüpfen können. Zumindest könnte ein Verstehenszugang hypothetisch formuliert werden: Wenn die Beobachtungen GILLIGANs und ihres Teams zutreffen sollten und umfassender (mit etwas größerer Repräsentativität) belegt werden könnte, daß Mädchen auf ihrem Entwicklungsweg in die Adoleszenz die Dynamik, Ambivalenz und Gespaltenheit persönlicher Beziehungen als Engpaß oder gar als Trauma erleben und daß dies dadurch zustandekommt, daß die Mädchen sich genötigt sehen, die liebgewordene Beziehung („relationship“ zu Freundinnen, Eltern, LehrerInnen etc.) zugunsten offizieller, legitimierter, fremdbestimmter Beziehungen („Relationships“) unterdrücken, verheimlichen oder abbrechen zu müssen, dann könnte dieser Beziehungswunsch nicht allein in die innere Emigration, sondern ebensogut in die imaginäre und 'jenseitige' Emigration gehen. Das Beziehungsthema also bleibt Hauptthema, nur emigriert der Wunsch – für einen Teil der Mädchen, möglicherweise – unter weiblich adoleszenzspezifischen Bedingungen in die Geisterwelt. Auch hier könnte O'KEEFES *dictum* seine Wahrheit haben: Magie stellt sich als Ausweg dar, wenn die Welt dämonisch wird oder erscheint. Nur wird aus GILLIGANs und BROWNs Analyse geschlossen werden müssen, daß die Dämonie der Welt für etwa zehn- bis 14jährige Mädchen vor allem anderen den Charakter des unbestimmten, aber nichtsdestoweniger starken Drucks auf ihre persönlichen Beziehungen („the pressure ... to take themselves out of relationship with themselves and with women“) annimmt. Und von daher wird sich auch die Motivation zu magischem Denken und Handeln aus diesem Beziehungsverlust und Beziehungswunsch ergeben.

Wenn BROWN und GILLIGAN in ihrer Deutung des traumatischen adoleszenten Entwicklungsverlaufs von Mädchen einen Vergleich zu der vor allem von CHODOROW (1978) vorgetragenen Ablösung des kleinen Jungen von seiner Mutter ziehen, wird nicht nur einerseits der Geschlechtsunterschied am deutlichsten formuliert, es wird auch anderer-

seits der Anschluß an die Magietheorie, besonders in psychoanalytischer Perspektive möglich: „Women’s psychological development within patriarchal societies and male-voiced cultures is inherently traumatic. The pressure on boys to dissociate themselves from women early in childhood is analogous to the pressure girls feel to take themselves out of relationship with themselves and with women as they reach adolescence.“ „(It) leaves a psychological wound or scar, a break manifest in the heightened susceptibility to psychological illness that boys suffer in early childhood and that girls suffer at adolescence. The timing of this loss of voice and this crisis of relationship can explain these asymmetries in women’s and men’s development.“ (ebd.:216; 219)

Wenn Magie und Okkulturfahrungen mit Trennungserfahrungen zu tun haben und auf ‘fragmentation anxiety’ antworten (GAY 1989) und wenn CHODOROWs und BROWN & GILLIGANs Analysen die geschlechtsspezifischen Differenzen der Trennungserfahrung richtig erfassen, liegt der Schluß nahe, daß für Mädchen in der Adoleszenz folgerichtig das Thema Trennung und Fragmentierung als Motiv der Hinwendung zu Magie und Okkultismus dominiert. Mädchen spüren eher den Schmerz der frischen Wunden des aktuellen Beziehungsverlusts – die wohl auch als Aktualisierung der frühen Trennungstraumata zu sehen sind; bei den Jungen liegt dies weiter zurück und ist wohl in tieferen Schichten der Psyche abgelegt. Für die Gestalt der ‘Geister’ wäre daraus zu schließen, daß sich hinter der Geistermaske der imaginären Wesen der Mädchen viel eher vertraute Gesichter von nahen und geliebten Bezugspersonen, von Liebesobjekten aus jüngerer und jüngster Zeit, verbergen, bei den Jungen hingegen viel eher die frühen Elternfiguren, vor allem die Vaterfigur.

Eine gewisse Bestätigung dieser geschlechtsspezifischen Ausgestaltung magischen Denkens und Handelns ist den Zugehensweisen und den Motiven der Mädchen zum ‘Okkultpraktizieren’ zu entnehmen. Bereits die Art der von Mädchen bevorzugten Praktiken gibt dazu einen Hinweis: Es sind Gläserrücken, Pendeln und Kartenlegen als spezifisch orakelhaft-zukunftsorientierte und ‘einschließende’ Okkultpraktiken, die für die Mädchen wesentlich attraktiver sind als für die Jungen. Aufschlußreich sind vor allem die Motive zum ‘Okkultpraktizieren’, die von Mädchen angegeben werden. Wie aus der Auflistung ZINSERs deutlich wird, stehen bei den Mädchen kommunikative Wünsche und Probleme bei wichtigen Entscheidungen (Partnerwahl, Berufswahl, Medikamentenauswahl etc.) im Vordergrund. Sie nennen vor allem folgende Beweggründe: „,aus Angst vor der Wahrheit’, ‘ich bin einsam’, ‘ich möchte einen Kontakt damit haben’, ‘bei allen Problemen’, ‘um mit meinen verstorbenen Angehörigen zu kommunizieren’, ‘Tarotlegen als Lebenshilfe’, ‘ob ein Partner mit mir zusammensein will’, ‘bei Fragen an die Zukunft’, ‘Pendeln, ist dies oder jenes Medikament gut für mich’, ‘zur Erfahrung, ob mit Hilfe des Okkultismus wirklich Dinge vorhergesagt werden können’“ (ZINSER 1990:279f). Bei den Jungen dagegen steht als Motiv das „Interesse am Außergewöhnlichen“ an erster Stelle und bei den Zusatzeintragungen werden häufiger aggressive Motive genannt, wobei auch der Satan eine größere Rolle spielt.

Interessanterweise ist auch für die Religiosität ein entsprechender geschlechtsspezifischer Unterschied erkennbar. Über die geschlechtsspezifischen Unterschiede in der Religiosität sowie der religiösen Entwicklung sind zwar nur wenige Beiträge zu verzeichnen (vgl. HY-

DE 1990; SCHWEITZER 1993a).¹⁸³ Aber die vorliegenden empirischen Untersuchungen zum Gottesbild, die auf geschlechtsspezifische Unterschiede achten, spiegeln immerhin eine Tendenz wider: TAMMINEN (1991), der in Finnland Kinder und Jugendliche vor allem im Alter zwischen neun und 20 Jahren untersucht hat, berichtet, daß die männlichen Jugendlichen signifikant häufiger der Beschreibung „God is great and powerful and rules the world“ zugestimmt haben, die weiblichen Jugendlichen hingegen eher dem Satz „God gives people security“. HELLER (1986) hat in Ann Arbor, U.S.A. 40 Kinder im Alter zwischen vier und zwölf Jahren untersucht. Bei den Jungen stand dabei „a rational deity“, Allwissenheit, sowie die Aktivität und Allmacht mit einem starken Hang zu einer Vaterfigur („big man“) im Vordergrund, die jedoch zuweilen in großer geographischer und emotionaler Distanz gesehen wird. Auch eine dualistische Spaltung zwischen Gott und Satan scheint für die Jungen wichtiger zu sein. Bei den Mädchen steht „an aesthetic God“ im Zentrum des Interesses, „the God who created rainbows“. HELLER (1986:67) resümiert: „(T)he girls manifest an interesting blend of gender and religious socialization influences.“ Mädchen ist die Beziehung zu Gott wichtiger: „The girls present a God of at least relative emotional intimacy, in contrast to the more distant God the boys describe.“ Und schließlich wird Gott die „Rolle des Partners“ zugeschrieben; die Mädchen „indicate a prevailing interest in the mystery of partnership with the deity. Unlike their male counterparts, who struggle with identification and living in the image of the deity, the girls seem to be concerned with ‘joining’ with this God.“ Die Mädchen, die HELLER untersucht hat, stehen überwiegend noch vor den Umbrüchen, die BROWN und GILLIGAN für die Adoleszenz beschreiben. So zeigt HELLERs Interpretation Spuren in der Kindheit auf, eine Kontinuität der spezifisch weiblichen Religiosität, die sich, wenn auch persönliche Beziehungen in Engpässe führen und abgebrochen werden, vermutlich in der Adoleszenz weiter fort schreibt.

In der Magie, wie in der Religiosität, ist für die Mädchen die Möglichkeit zur (fortwährenden) Projektion des Beziehungswunschs ins ‘Jenseits’ gegeben. Diese Möglichkeit wird um so bedeutsamer für Mädchen, je mehr die persönlichen Beziehungen in die Engpässe der Adoleszenz führen, je mehr die Wunden der Trennungserfahrung als Dissoziation von (vor allem weiblichen) Bezugspersonen aktuell erlitten werden und je mehr sich das Paradox der Emigration nach innen (Dissoziation von Sich selbst, ihren Gefühlen und ihrer ‘Stimme’) ausbildet. Bei der Interpretation von Lebensgeschichten okkultpraktizierender Mädchen und Frauen ist jedenfalls damit zu rechnen, daß für sie magisches Denken und Handeln motivational und funktional anders, d.h. vorrangig im Kontext von gefährdeten, verlorenen oder abgebrochenen persönlichen Beziehungen zu deuten ist.

¹⁸³ SCHWEITZER (1993a) weist auf den Mangel an empirischen Untersuchungen und Erklärungsmodellen hin. SLEE (1993) berichtet für Großbritannien eine entsprechend defizitäre Forschungslage, die durch die wenigen Hinweise auf die größere Attraktivität von Religion für Mädchen und Frauen, von Untersuchungen zur religiösen Sozialisation von Hindu- und Sikh-Mädchen sowie durch Untersuchungen über die britischen Lehrpläne kaum verbessert worden sei.

4.3.2.4 Magisches Denken und Handeln und die psychoanalytischen Perspektiven auf die Adoleszenz

Magisches Denken und Handeln ist Ausdruck und Symbolisierung des Unheimlichen. FREUD (1919) entfaltet in seinen psychoanalytischen Überlegungen zur Auseinandersetzung mit dem 'Unheimlichen' anhand des Wortspiels 'heimlich-unheimlich' die Deutung des 'Unheimlichen als des heimlich Eigenen': „Heimlich ist ein Wort, das seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwickelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt“ (ebd.:237). Darum kann das Unheimliche als etwas „wieder-kehrendes Verdrängtes“, „nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist“ (ebd.:254) verstanden werden. So erscheint magisches Denken und Handeln als Begegnung und Auseinandersetzung des Selbst mit dem 'heimlich Eigenen', mit dem eigenen Chaos. Die psychoanalytische Perspektive wirft damit auch neues Licht auf das magische Denken und Handeln von Jugendlichen, denn es wird als Ausdruck früher Erfahrungen zu deuten sein, die in der größtenteils unbewußten Tiefenschicht der Psyche ihre Spuren eingepägt haben. In der Begegnung mit dem Unheimlichen kommen demnach im Unbewußten verborgene, mehr oder weniger gut integrierte frühe Angst- und Schreckens-Erfahrungen zum Ausdruck.

Zunächst symbolisiert sich das Unheimliche in Gestalt von 'Wesen', von 'Geistern', 'Dämonen', dem 'Teufel'. Solche Wesen sind dem Bewußtsein und der Erinnerung leichter zugänglich und stellen somit eher eine Oberfläche zu diesem Selbst-Selbst-Aspekt magischen Denkens und Handelns. Diese 'Wesen' könnten den *imaginary companions*¹⁸⁴ entsprechen und mit diesen Phantasiegefährten aus der Kindheit in Kontinuität stehen, wenn sie auch aus diesen eher hilfreichen Gefährten zu furchterregenden Gestalten mutiert sind. Die furchterregenden *imaginary companions* könnten Symbolisierungen des Schattens der Kindheit, des Unheimlichen sein. Hier kann auch an RIZZUTO (1979; 1991) angeknüpft werden, die für die Entwicklung des Gottesbildes und der Religiosität eine entsprechende Entwicklung von Symbolisierungen untersucht und beschrieben hat, die aus den Übergangsobjekten der frühen Kindheit hervorgehen.

Die weiter- und tiefergehende psychoanalytische Deutung wird dieser Spur folgen und also die Begegnung mit dem Unheimlichen als Ausdruck und Symbolisierung (traumatischer) Erfahrungen mit den Eltern und anderen Erwachsenen zu verstehen suchen. Hinter der Maske der Phantasiegefährten kann sich das vertraute, jedoch verdrängte Gesicht des Vaters oder der Mutter verbergen. In dieser Richtung hat HELSPER (1989; 1992; 1993) die psychodynamische Analyse des adoleszenten Okkultpraktizierens weiterentwickelt und schlägt vor, 'Geister' und 'Dämonen' als nach außen projiziertes, abgespaltenes 'böses Selbst' oder als Projektion der destruktiv-versagenden Elternbilder zu deuten, und die damit einhergehenden Omnipotenzvorstellungen als Kompensation für die Hilflosigkeit, die

¹⁸⁴ Zur Bildung von Phantasiegefährten als Ausdruck emotionaler Spannungen vgl. z.B. GEISLER (1963). Die helfende, integrierende Funktion dieser unsichtbaren Gefährten ist weit besser untersucht als die beängstigende (vgl. z.B. FRAIBERG 1959; NAGERA 1969; BACH 1971; WEIS 1990; TAYLOR & CARTWRIGHT & CARLSON 1993).

bei der Entlassung aus dem 'ozeanischen' Zustand auftritt. Die lebensgeschichtliche Fixierung auf das Magische ist dann „den kindlichen Traumatisierungen zuzuschreiben, die im Zerschneiden der Alleinheit des frühkindlichen Universums, in der Differenzierung von Selbst und Objekten entstehen können ... Die lebensgeschichtlich frühe Fixierung und die Spaltung der Objekt- und Selbstbilder bildet den Hintergrund für die spätere Bedeutung 'böser Geister' und Dämonen.“ (1992:333)

Hierzu weist HELSPER auch auf die Arbeiten von KLEIN hin, die die Spaltung der Objektvorläufer in gute und böse, versorgende und versagende analysiert hat. Eine zweite Linie der lebensgeschichtlichen Fixierung an das Magische beschreibt HELSPER als die bleibenden Folgen der Loslösung zu einem abgetrennten Selbst, in der das Kind mit Gefühlen der Ohnmacht und Abhängigkeit konfrontiert wird. Psychische Konfigurationen wie das magisch-omnipotente 'Größen-Selbst' können als kompensatorisch gegen die Ohnmachtstraumatisierung gerichtete Lösungswege fort dauern und zu einer Art „Angewiesenheit auf magisch-omnipotente Selbst- und Objektfigurationen“ führen.

Die Bedrohlichkeit von übermächtigen Elternfiguren wird in der Adoleszenz, als Phase der „zweiten Individuation“ (BLOS 1967) besonders stark erlebt und bearbeitet: „The regressive personification of the superego appears in great clarity during the analysis of adolescents. This permits us to glance at its origin in object relations. The unraveling of the process that led to superego formation is like a film played backward.“ (ebd.:169).

Dabei weist BLOS ausdrücklich auf progressive Resultate von 'Regression' hin: „Ego regression is always in evidence in the adolescent process, but only as far as it operates purely defensively does it work against the evolvement of individuation. We cannot but recognize, retrospectively, in many adolescent's vagary, that a strategic retreat was the surest road to victory.“ (ebd.:173)

Im Magiepraktizieren von Jugendlichen tritt eine psychoanalytisch beschreibbare adoleszenzspezifische Dynamik zutage. Daß in der Pubertät bei Mädchen wohl eine andere, zusätzlich verschärfende Dynamik auftritt, darauf habe ich bereits hingewiesen, kann mit BROWN und GILLIGAN darauf zurückzuführen sein, daß die Trennungserfahrungen, die kleine Jungen in früher Kindheit durchmachen (CHODOROW 1978), für die Mädchen mit dem Eintritt in die Adoleszenz bewältigt werden müssen und somit frische Wunden zum älteren Trauma hinzufügen.

Die ethnopsychanalytische Deutung (ERDHEIM 1982; 1994) erweitert den Blick dafür, daß Magie und Okkultismus als gesellschaftlich Verdrängtes und Unbewußtes angesehen werden, das wiederkehren will und kann. Die Chaos- und Es-Kräfte, die in traditionellen Gesellschaften rituell eingebunden waren, sind in der Moderne individualisiert und subjektiviert: „Meine These lautet, daß dieses Chaos aus der Gesellschaft in die Individuen versetzt wurde und daß wir es in der Adoleszenz wiedererkennen können. Mit der zunehmenden Erhitzung der Kulturen, das heißt mit der Beschleunigung des Kulturwandels, kam es zu einer Dezentrierung, Entsakralisierung und Subjektivierung des Chaos; das gemeinsam

Verpflichtende der Feste trat allmählich zurück, und das Individuum mußte nun selbst sehen, wie es mit dem Chaos, das in ihm ist, zurechtkommt.“ (1994:201)

Magie und Okkultismus könnten in dieser Sicht als Wiederkehr der verdrängten Magie verstanden werden, die in der Jugendkultur darum so heftig aufbrechen, weil die Adoleszenz als Übergangsphase (vanGENNEP) besondere Schutzlosigkeit und als zweite Phase der Individuation (BLOS 1967) eine besonders intensive Psychodynamik freisetzt. „Kaum eine andere Lebensphase ist so verunsichernd und macht zugleich so empfänglich für das Geheimnisvolle wie die Adoleszenz. Die großen Themen der Esoterik: die Magie und die Geister, Tod und Wiedergeburt, das Schicksal und dessen Erkennen durch Wahrsagerei und Astrologie, die Gnosis als Wissen vom Guten und Bösen, sprechen die zentralen Probleme dieses Alters an. Für viele Jugendliche ist das Chaos der Adoleszenz heute so angsterregend, daß sie für jedes Angebot dankbar sind, das ihnen eine Wiederherstellung von Ordnung verspricht.“ (ERDHEIM 1994:199)

Magie- und Okkultfaszination kann auf diesem Hintergrund auch als Protest oder Mißlingen dieser Subjektivierung verstanden werden: „Esoterische Haltungen können als Mißlingen der Dezentrierung des Chaos interpretiert werden: In den ‘kalten’ Kulturen schuf die Religion den Raum, in welchem das Es als das Heilige von Außen erfahren werden konnte. Die Säkularisierungsprozesse lösten diese sakralen Räume auf, und man könnte sagen, daß die Esoterik heute versucht, diese Räume wiederherzustellen. Das heißt, wir könnten die Esoterik als Versuch betrachten, das Es wieder – wie einst in den ‘kalten Kulturen’ – nach Außen zu verlagern und triebhafte und narzisstische Wünsche nicht mehr als eigen wahrzunehmen.“ (ebd.:209)

Auf den einzelnen Jugendlichen zugespitzt, könnte dies bedeuten: Aus psychoanalytischer Perspektive kann die Magiefaszination und das Magiepraktizieren der Jugendlichen auch als bearbeitender und bewältigender Umgang mit dem eigenen Schatten, mit dem heimlich Eigenen zu würdigen sein, in der Ich-Leistungen erkennbar sind, die nicht unterschätzt werden sollten.¹⁸⁵ ‘Geister’ zu rufen kann demnach auch heißen, sich den bösen Geistern, die seit langem in der Psyche schlummern, zu stellen und die Begegnung mit diesen schattenhaften Wesen zu suchen. Darin ist zunächst eine (halb-bewußte) Thematisierung und Bearbeitung zu sehen, deren Folgen freilich ambivalent bleiben, denn darin lauert einerseits die Gefahr, dem Unheimlichen, dem eigenen Schatten hilflos ausgeliefert zu sein, dies nicht integrieren zu können und die Angst eher zu vergrößern; andererseits aber liegen darin auch Chancen heilender, integrierender Bewältigung.

¹⁸⁵ Wenn MISCHO (1991b) den „unkontrollierten Umgang mit den Tiefenschichten der Psyche“ als Inbegriff der Gefährlichkeit des jugendlichen Okkultpraktizierens herausstellt, ist dies irreführend und nur auf dem Hintergrund einer Einschätzung des Okkultismus „als Problem der Psychohygiene“ (BENDER 1950) verständlich. Denn erstens findet die Begegnung und der Umgang mit dem Unbewußten nicht nur im Okkultpraktizieren statt, sondern in einer Vielzahl von alltäglichen Riten; zweitens ist solcher Umgang mit den Tiefenschichten der Seele nicht an sich gefährlich (vgl. kritisch dazu HELSPER 1993; HELSPER & STREIB 1993); drittens ist die Behauptung, daß dieser Umgang mit den Tiefenschichten der Seele „unkontrolliert“ stattfindet, nur zum Teil richtig; die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß in solcher Selbstthematisierung der Jugendlichen auch eine Art Selbstkontrolle gesucht und ausgeübt wird.

Für eine solche Interpretation der Okkult Erfahrungen ist auf GAY (1989) hinzuweisen. Er hat freilich weniger das Praktizieren im Blick, als vielmehr alltägliche okkulte Erfahrungen, die er 'occult moments' nennt. Mit KOHUTs psychoanalytischer Theorie läßt sich, so GAY, plausibel machen, warum und wie Erfahrungen aus vorsprachlicher Zeit mächtiger sind als spätere rationale Errungenschaften und zu einer 'Zerbrechlichkeit' und Anfälligkeit für „fragmentation anxiety“ führen können. So wird für GAY nachvollziehbar und verstehbar, warum Menschen für Okkult Erfahrungen offen sind, solche Erfahrungen machen – und suchen: „I believe that occult experience occurs when people feel suddenly that a hidden, yet vital, connection between themselves and other people is broken. The stream of affection and help that they gained from these other people is dried up. Consequently, the vital tasks – to maintain a sense of self and self-boundaries – which these people performed for them are no longer performed. When these tasks are not performed, the boundaries of the self weaken and the internal experience Kohut terms 'fragmentation anxiety' becomes more and more likely. A person vulnerable to occult experience is one who is searching for a way to find again a road back to relationship, back to a sense of union, and back to a feeling of connectedness with others. This feeling of connectedness with a benign, caring other overcomes the horrible experience of fragmentation.“ (GAY 1989:18)

Wenn magisches Denken und Handeln auch nicht pauschal als solch integrierende, heilende Erfahrung zu interpretieren ist, so ist zumindest der Blick dafür offen zu halten.

4.4 Entwurf einer Klassifizierung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen

Wie ist das Gebiet magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen zu differenzieren und mit Blick auf eine Klassifizierung zu unterteilen? Verschiedene Perspektiven – aus psychoanalytischem, entwicklungspsychologischem und ritualtheoretischem Blickwinkel – könnten zu je eigenen Typisierungs- und Klassifikationsentwürfen führen. Ich möchte hier einen Entwurf einer Klassifizierung vorstellen, der diese drei verschiedenen Perspektiven als drei übereinanderliegende Ebenen integriert:

- (a) die psychoanalytisch zu beschreibende Ebene von 'Selbstspannungen' und 'Lebens-themen', wie sie bereits ausführlich dargestellt wurden;
- (b) die aus der entwicklungspsychologischen Perspektive herausgearbeiteten verschiedenen 'Stile', die freilich auch in Beziehung zu den Selbstspannungen gesehen werden müssen; die 'Stile' sind Kernstück meiner Klassifizierung, weil ich den Bearbeitungsmöglichkeiten besondere Beachtung widmen möchte; und
- (c) darüber liegend möchte ich drei 'Typen' unterscheiden, die als 'Oberflächenansicht' das Magie- und Okkultpraktizieren der Jugendlichen an dem Maßstab der psychischen Bedeutsamkeit zu differenzieren erlauben, d.h. fragen, ob überhaupt und wenn ja, mit welchem Tiefgang und in welcher Weise die Beschäftigung mit dem Magischen eine Symbolisierung und Bearbeitung von Lebensthemen ist.

In Abb. 22 habe ich ‘Selbstspannungen’ ‘Stile’ und ‘Typen’ in einer Graphik zusammengestellt. Zwischen diesen Ebenen sind vielfältige Beziehungen und Affinitäten vorzustellen. Bestimmte Selbstspannungen haben zu bestimmten Stilen besondere Affinität; dies werde ich in der nachfolgenden Beschreibung der ‘Stile’ (4.4.2) jeweils berücksichtigen und vermerken. Mit der ‘Oberflächenansicht’ der ‘Typen’ werde ich meine Darstellung beginnen.

Selbstspannungen	Stile	Typen
Kohärenz vs. Desintegration	komplementär-integrativ (symbolisch, 'leichter')	Sinnsuche / Suche nach einem Sinnsystem
Autonomie vs. Abhängigkeit	systematisch-kontrollierend (individuierend-reflektierend)	
Idealselbst vs. Realselbst	mutuell-partizipativ (synthetisch-konventionell)	Rituelle Bearbeitung / Rituelles In- Ordnung-Bringen
Macht vs. Ohnmacht	reziprok-instrumentell (mythisch-wörtlich)	
Sinnlichkeit vs. normative Ordnung	ozeanisch-partizipativ (intuitiv-projektierend)	Reizsuche / In- tensitätssuche
	defensiv-beschwichtigend (intuitiv-projektierend)	

Abb. 22. Klassifizierung magischen Denkens und Handelns nach ‘Selbstspannungen’, ‘Stilen’ und ‘Typen’ (Übersicht)

4.4.1 Die Oberflächenerscheinung von ‘Typen’

In der Beschreibung der verschiedenen Typen orientiere ich mich an der Dreiteilung in Reizsuche, Ritualisierung und Sinnsuche; sie unterscheiden sich nach dem Ausmaß der ‘Bedeutsamkeit’, denn diese kann mehr oder weniger stark sein. Andererseits ergibt sich auf der Achse der Erwartungen oder ‘funktionalen’ Leistungen, die mit magischem Denken

und Handeln verbunden werden, eine weitere Differenzierung. Hier liegt eine Unterteilung in einschließende, ausschließende und prüfende Magie nahe, die ich aus BUKOWs Einteilung der Ritualisierung übernehme. Abb. 23 auf der folgenden Seite faßt die Typen zusammen.

4.4.1.1 Reizsuche

Bei allem Ernstnehmen der entwicklungspsychologischen Stile, der lebensgeschichtlichen Verortung und tiefenpsychologischen Verwurzelung jugendlicher Okkultfaszination sollte nicht vergessen werden, daß das Magische und das Okkulte immer auch den Charakter einer aufregenden Beschäftigung haben. Dies nicht außer acht zu lassen, daran mahnt HELSPERs eigens dafür vorgesehener Typus der 'okkult-religiösen Intensitätssuche'. Mit dieser Aufregung, mit dieser Erlebnisintensivierung ist jedoch bei allen Varianten und Stilen des Jugendokkultismus zu rechnen. Dies ist eine Oberflächenstruktur allen magischen Denkens und Handelns, wenn auch mit unterschiedlicher Stärke. Erst unter dieser Oberfläche können die verschiedenen Stile erkennbar werden. Reiz-, Intensitäts- oder Erlebnissuche steht als eine Oberflächenerscheinung magischen Denkens und Handelns neben der rituellen Bewältigung und der Suche nach einem Sinnsystem, ohne daß Vermischungen und Überschneidungen ausgeschlossen wären. Es muß jedoch auch damit gerechnet werden, daß die Intensitätssuche das Praktizieren prägt und ein tieferes Bedürfnis nach ritueller Bewältigung oder nach Einbindung in ein Sinnsystem ohne Bedeutung sind. Gleichwohl ist damit zu rechnen, daß hinter der ausgeprägten Intensitätssuche Krisen und Spannungen erkennbar werden; die Intensitätssuche kann zum Ausdruck von Krisen werden, und sie kann der Lösung von Spannungen dienen. Besonders naheliegend ist die Annahme, daß die Reiz- und Intensitätssuche auf die Desintegrationsangst und Depression antworten soll: „das Empfinden zu zerfallen, sich leer und abgestorben zu fühlen, sich ausgesetzt, hilflos, schwach und klein zu empfinden“ kann so aufgehoben werden (HELSPER 1993:694).

4.4.1.2 Rituelle Bewältigungsversuche

Die verschiedenen Spielarten der 'rituellen Bearbeitung' brauchen hier nicht mehr eigens entfaltet werden. Sie wurden oben bereits dargestellt. In dieser Zusammenfassung zu einem 'Typus' allerdings wird darüber hinaus deutlich, daß bei den Ritualen des jugendlichen Magiepraktizierens (des 'Jugendokkultismus') auf die Verschiedenheit der Bedeutung zu achten ist; es ist damit zu rechnen, daß der Wunsch nach Partizipation das Denken und Praktizieren in einer Weise prägt, daß von einem eigenen Typus partizipativer Ritualisierung gesprochen werden kann. Ebenso findet HELSPERs „anti-institutioneller Protest-Okkultismus“ in seinen ernsthafteren Ausprägungen hier die Gestalt eines eigenen Typs ausschließender ritueller Bearbeitung. Und schließlich könnte ein Typus von orakelhafter Ritualisierung davon unterschieden werden.

'Typen' und ihre psychische Bedeutsam- keit / Funktion	Sinnsuche	Rituelle Bearbei- tung	Reizsuche
	stark ←————→ gering Bedeutsamkeit		
positiv einschlie- bend	Suche nach 'ontologischer Beheimatung'	partizipative Ritualisie- rung einschließende magische Rituale auf der Suche nach Behei- matung, Ganzheitlich- keit und Wohlergehen	magisches Erlebnis- spiel als 'Intensitätssuche'
negativ ausschlie- bend abwehrend	anti-traditionale Sinnsuche (negative Identität)	'anti-institutioneller Protest-Okkultismus' abwehrende und schä- digende magische Ri- tuale	negative magische Beeinflussungs- und Ir- ritationsexperimente absichtlich provokan- tes Auffallen-Wollen, z.B. durch Kleidung, Riten, Symbolik etc.
prüfend Test	Bricolage-Sinnsuche Ausprobieren von ver- schiedensten Sinndeut- ungen	Orakel-Rituale magi- sche Entscheidungs- und Test-Rituale	magisch- spielerisches Experimentieren

Abb. 23. 'Typen' magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen nach 'Bedeutsamkeit' und 'Funktion'

4.4.1.3 Die Suche nach einem Sinnsystem

Die von HELSPER eigens unterschiedenen Typen der „ontologischen Beheimatung“, des „religiös-konventionellen Traditionalismus“, der „eigenverantworteten religiösen Transformation“ und der „privatisierten Religions-Bricolage“ fasse ich unter einer Rubrik zusammen. Sie erscheinen hier auch als ein Typus. Doch in diesem Schema lassen sich Differenzierungen – neu und anders – markieren: die Suche nach einschließender Funktion kann von der abwehrenden, negativ strukturierten 'anti-traditionalen Sinnsuche' unterschieden

werden; und die Bricolage-Sinnsuche kann als prüfende, testende Haltung hier eingeordnet werden.

4.4.2 Die Tiefenstruktur von 'Stilen' und Lebensthemen

Aus meiner Diskussion der entwicklungspsychologisch beschreibbaren Umgangsmodi mit Magie heraus liegt es nahe, auch eine Klassifizierung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen nach diesem Muster zu entwerfen. Aus diesen entwicklungspsychologischen Differenzierungen lassen sich verschiedene Stile herleiten und charakterisieren, um das Denken und die Praktiken magiefaszinierter Jugendlicher danach zu unterscheiden, welchem Stil der Begegnung mit dem Magischen sie folgen, wie sie ihre Erfahrungen deuten, mit welchem Stil sie ihre Erfahrungen bearbeiten.

4.4.2.1 Der Stil des defensiv-beschwichtigenden magischen Denkens und Handelns

Eine Variante des Umgangs mit dem Unheimlichen ist der Stil des defensiv-beschwichtigenden magischen Denkens und Handelns. Es wird vor allem im Umgang mit den Konkretionen des übermächtigen, bedrohlichen Unheimlichen aktualisiert, mit 'Geistern' und anderen jenseitigen 'Wesen', seltener mit einer anonymen 'Macht'. Die oft erst durch das Praktizieren aus dem Schlummer geweckten unheimlichen 'Jenseitigen' werden darum rasch zu lästigen, furchterregenden Verfolgern, die zu rufen gefährlich ist und die in Schach zu halten oder wieder los zu werden erhebliche rituelle und emotionale Anstrengung verlangt. Jenseitige 'Wesen' sind hier dämonisch, böse und angsterregend. Wenn Jugendliche diesem Stil des defensiv-beschwichtigenden magischen Denkens und Handelns folgen, greifen sie auf einen 'eingelagerten' Stil zurück, der sich in der Phase des „subjektiven Selbst“ und des „intuitiv projektierenden Glaubens“ herausgebildet hat. Vor allem die Selbstspannungen von Autonomie vs. Abhängigkeit und von Macht vs. Ohnmacht haben zu diesem Stil eine besondere Affinität. Da er vor allem auf die sehr frühe Beziehung zu den Erziehungspersonen zurückzuführen ist und deshalb in der Begegnung mit dem unheimlich Jenseitigen die Auseinandersetzung mit dem heimlich Eigenen auflebt, wäre verständlich, daß für nahezu alle magischen Erfahrungen Jugendlicher in der Schutzlosigkeit der adoleszenten Übergangsphase dieser Stil naheliegt und sich leicht in den Vordergrund drängt. Dies könnte auch die 'Logik' durchsichtig machen, mit der Jugendliche ihre jenseitigen Verfolger auswählen und gestalten, nachdem die normierende Prägungskraft überkommener Religions- und/oder Magie-Traditionen signifikant abgenommen hat und somit bedeutend weniger durch Dogmatik oder Mythologie geklärt ist, wie die jenseitige Welt aufgebaut ist und wer dort das Sagen hat. Das jeweils individuell heimlich Eigene wird um so stärker diese Symbolisierung gestalten.

4.4.2.2 Suche nach ozeanisch-partizipativer Erfahrung

Ein weiterer Stil magischen Denkens und Handelns kann als Suche nach ozeanisch-partizipativer Erfahrung bezeichnet werden. Gewissermaßen als positive Kehrseite der defensiv-beschwichtigenden Magie wird hier die Geborgenheit im großen jenseitigen An-

deren gesucht und erfahren. Dieser Stil hängt ebenso mit sehr frühen Erfahrungen zusammen und wurde vor allem in der Beziehung zu Eltern und Erziehungspersonen eingeübt. Auch hier greifen Jugendliche auf einen 'eingelagerten' Stil zurück, der sich in der Phase des „subjektiven Selbst“ und des „intuitiv-projektierenden Glaubens“ herausgebildet hat. Vor allem die Selbstspannungen von Kohärenz vs. Desintegration und von Autonomie vs. Abhängigkeit haben zu diesem Stil eine besondere Affinität. Die Faszination, die Magisches auf Jugendliche ausübt, könnte hier eine ihrer Wurzeln haben. Die messianische Ankunftserwartung und die ekstatische Begrüßungseuphorie können ein aktueller Ausdruck davon sein. Jenseitige 'Wesen' werden hier eher als lichte Gestalten, 'gute Geister' oder Engel vorgestellt; die oben dargelegte 'Logik' der Selektion und Gestaltung dieser 'Wesen' wird hier dementsprechend gelten. Dieser Stil schwingt wohl im Nervenkitzel jedweder 'Geisterbegegnung' mit; er wird jedoch einen eigenen Stil von magiefaszinierten Jugendlichen charakterisieren, wenn er zum beherrschenden Stil wird. Auch in der Magieerfahrung der 'Grufties', die die schwarze Farbe lieben, dunkle Orte aufsuchen und sich auf diese Weise mit dem Tod und dem Leben auseinandersetzen, wird dieser Stil prägend. Magiepraktizieren wird hierbei nicht unbedingt notwendig sein, es kommt auf die magische Erfahrung an. Magische Erfahrungen in diesem Stil können zur persönlichen Stabilität, ja vielleicht zur Kompensation oder zur Heilung von Fragmentierungs- und Angsterfahrungen beitragen, die in der Verbindung mit der jenseitigen Welt und mit übersinnlichen Kräften gemacht werden (vgl. GAY 1989).

4.4.2.3 Der Stil reziprok-instrumentellen magischen Denkens und Handelns

Die Variante kontrollierenden magischen Denkens und Handelns, das durch einen reziprok-instrumentellen Stil geprägt ist, zeichnet sich vor allem durch die Anwendung manipulativer Techniken wie Suggestion, Autosuggestion, Zaubersprüche und exorzistische Formeln aus. Darin erkennbar schließt sich dieser Stil einerseits an die defensiv-beschwichtigende Magie an, zeichnet sich jedoch durch das 'erfolgreichere' Bemühen aus, Kontrolle auszuüben, wo zuvor Verfolgungsangst dominiert hatte. Andererseits ist er dem Stil systematisch-kontrollierender Magie vergleichbar, unterscheidet sich jedoch von diesem dadurch, daß ihm die Angst noch 'im Nacken sitzt', das zu Kontrollierende große Unheimlichkeit behält und implizit oder explizit artifiziell, „mythisch-wörtlich“ vorgestellt wird. Bei der Selektion und Gestaltung der 'Wesen', mit denen diese Reziprozität ausgehandelt wird, mag zwar auch narrativ, durch Geschichten, Märchen etc. geprägt worden sein, aber das Spektrum dieser Gestalten ist mit dem Abnehmen der Weitergabe biblisch-narrativer Tradition und dem Zunehmen von konsumorientierter Verbreitung von mythischem Material (auf Kassette und Video) größer geworden. Umso prägender werden darum die eigenen individuellen oder subkulturellen Prägungen der Jugendlichen. Dieser Stil magischen Denkens und Handelns hat sich in der Phase des „reziprok-instrumentellen Selbst“ und des „mythisch-wörtlichen Glaubens“ herausgebildet. Die meisten Jugendlichen, die diesem Stil folgen, sind der reziprok-instrumentellen/mythisch-wörtlichen Phase bereits entwachsen und greifen damit ebenfalls auf einen 'eingelagerten' Stil zurück. In diesem Stil magischen Denkens und Handelns werden vor allem die Selbstspannungen von Autonomie vs. Abhängigkeit, von Macht vs. Ohnmacht oder von Sinnlichkeit vs. normati-

ver Ordnung virulent. Je stärker die Magiefaszination und das Magiepraktizieren der Jugendlichen von diesen Selbstspannungen geprägt oder beherrscht werden, desto mehr steht dabei auf dem Spiel, ob diese im magischen Denken und Handeln eine Bearbeitung erfahren oder nicht; denn es wird diesen Jugendlichen nicht leicht fallen, diese Form magischen Ausagierens zugunsten anderer Bearbeitungswege zu verlassen.

4.4.2.4 Der Stil mutuell-partizipativen magischen Denkens und Handelns

Der Stil mutuell-partizipativen magischen Denkens und Handelns zeichnet sich durch die Suche nach der harmonischen Beziehung zu einem 'zwischenmenschlichen' Gegenüber aus, wie sie auch für den „synthetisch-konventionellen“ Glauben anzunehmen ist. Die Bezeichnung 'zwischenmenschlich' trifft eben auch für die Suche nach dem Gegenüber in der 'jenseitigen' Welt zu, anthropomorphe Vorstellungen prägen diesen Stil. Die Begegnung mit Verstorbenen, die zu ihren Lebzeiten sehr nahe und geliebte Gegenüber gewesen waren, ist ein typisches Beispiel dafür, ebenso die 'persönliche' Intimität mit dem vertrauten 'Geistwesen' oder Schutzengel. Entwicklungspsychologischen Forschungsergebnissen zufolge wird zu erwarten sein, daß für die meisten Jugendlichen dieser Stil die für sie aktuelle Form der Selbst-Andere-Beziehung und ihres Wirklichkeits- und Symbolzugangs darstellt und darum zumindest die Oberfläche ihrer Magiefaszination und vor allem die 'Einstiegsphase' prägen wird. Wenn anzunehmen ist, daß in diesem Stil auch die meisten Mädchen und junge Frauen magisches Denken und Handeln gestalten und aus der empirisch bestätigten geschlechtsspezifischen Differenzierung das Thema der persönlichen Beziehungen – auch traumatisch – für weibliche Adoleszente aktuell ist, dann ist damit zu rechnen, daß dieser Stil von den weiblichen Jugendlichen bevorzugt wird und für sie eine größere Rolle spielt als für die Jungen. Auch im mutuellen Stil ist mit der Virulenz von Selbstspannungen zu rechnen, die ihn prägen und stabilisieren können, vor allem mit der Virulenz der Selbstspannungen von Ideal- vs. Real-Selbst, von Autonomie vs. Abhängigkeit oder von Kohärenz vs. Desintegration. So ist auch damit zu rechnen, daß Wünsche des ozeanisch-partizipativen Stils wieder aufleben und den Stil des Magiepraktizierens prägen. Auch bei diesem Stil wird es von der Bearbeitung dieser Selbstspannungen abhängig sein, ob die Objektsuche ('Partnerwunsch') sich auf neue nicht-magische Objekte richten kann.

4.4.2.5 Der Stil systematisch-kontrollierenden magischen Denkens und Handelns

Im Medium dinghafter Konkretheit gestaltet sich der Stil systematisch-kontrollierenden, manipulierenden magischen Denkens und Handelns. Der Zugang zur Wirklichkeit geht durch eigene „individuiert-reflektierende“ Überlegung hindurch, Theorien werden erwogen und es wird damit experimentiert; die Beziehung zu anderen wird in systemischen Kategorien gedacht. Soweit Magisches nicht von naturwissenschaftlich-kausaler Rationalität – oder was dafür gehalten wird – ausgeschieden wird, wird es in – wenn auch z.T. eigenwillig individuelle – Magietheorien übernommen. Praktizieren heißt darum eher Experimentieren oder systematisch Manipulieren. Beispiele sind (Auto-) Suggestionenversuche (z.B. systematisches Trainieren von positivem Denken), aber auch individuelle Versuche

oder Gruppenexperimente mit psychischen Automatismen (die dann vor allem im Sinne der parapsychologischen 'Animismustheorie' gedeutet werden), Telepathie etc. Auch wenn darin Selbstspannungen, besonders die von Macht vs. Ohnmacht, eine Rolle spielen – denn das Gelingen des Versuchs von Beherrschung oder Manipulation der Natur ist keineswegs garantiert –, ist die Dringlichkeit dieser Selbstspannungen in der Regel eine andere. Zwar können Jugendliche wie 'besessen' experimentieren, aber diese Faszination und Experimentierspannung kann sich leicht von einem auf das andere Gebiet verlagern. D.h. daß Magiepraktizieren, das in diesem Stil erfolgt, leicht wieder verlassen werden kann; und wenn nicht, stecken andere Ursachen dahinter.

4.4.2.6 Der Stil komplementär-integrativen magischen Denkens und Handelns

Im Stil komplementär-integrativen magischen Denkens und Handelns schließlich kommt ein symbolischer und damit 'leichterer' Zugang zum Magischen zum Vorschein. Jenseits der in der individuierend-reflektierenden Phase ausgeprägten Alternative von „Das gibt es!“ vs. „Das gibt es nicht!“ erscheint der komplementär-integrative Stil, der sich mit Ahnungen zufrieden geben kann. Anstelle fundamentalistisch-totaler Sicherheit tritt ein leichter, „leicht-Sinn-iger“¹⁸⁶, Zugang, der Fragen offenlassen und mit Modellen spielen kann. Und jenseits des systematisch-kontrollierenden Stils magischen Praktizierens zeigt sich ein Stil, der von Praktiken und Ritualen nicht Abstand nehmen muß, aber diese symbolisch verstehen und vollziehen kann. Magiepraktizieren ist hier also nicht notwendig oder gar zwanghaft, kann aber ausgeübt werden. Denn in diesem Stil werden die Selbstspannungen nicht mehr wie zuvor beherrschend, hartnäckig bindend oder destruktiv, weil sie bewußt oder unbewußt bearbeitet wurden oder zumindest 'in Bearbeitung' sind. Freilich ist die Gruppe der Jugendlichen, die in diesem Stil mit Magischem denkend und praktizierend umgehen, erwartungsgemäß klein (selbst unter erwachsenen Magiefaszinierten ist keine starke Verbreitung dieses Stils zu erwarten).

4.4.3 Zusammenfassung

Da die hier vorgestellte Klassifizierung sich nicht an den Kriterien von Kirchlichkeit oder christlicher Traditionsbezogenheit orientiert, d.h. nicht mit Begriffen wie Aberglauben oder Häresie arbeitet (wie z.B. BARZ), und da nicht das Kriterium der reflexiven rationalen Handlungs-Entscheidung ins Zentrum gestellt d.h. explizit oder implizit mit der Bewertung von Irrationalismus oder regressiver Entscheidungsverweigerung operiert wird (vgl. SCHÖLL), werden Tiefendimensionen erkennbar, die anders im Dunkeln bleiben müßten.

Dennoch erlaubt dieser Verstehenszugang zur adoleszenten Magiefaszination, Unterscheidungen zu treffen und magisches Denken und Handeln zu klassifizieren. Indem sich dieser Verstehenszugang an entwicklungspsychologisch beschreibbaren Stilen magischen Denkens und Handelns orientiert und mit der möglichen Virulenz von psychoanalytisch ver-

¹⁸⁶ Vgl. ERDHEIM in einem Vortrag im Februar 1993 in Stuttgart zum Thema „Fundamentalismus und Leicht-Sinn“.

stehbaren Selbstspannungen und Lebensthemen rechnet, richtet er den verstehenden Blick auf untergründige Strukturen und Motive im Denken, in der interpersonalen Beziehungsdynamik und in den Handlungsmustern der Jugendlichen. Die Tauglichkeit dieses Verstehenszugangs wird an ihrem Ertrag zu messen sein, nämlich daran, wie gut damit die Lebensgeschichten magiefaszinierter Jugendlicher verstanden werden können, welche Einblicke der Interviewinterpretation dadurch eröffnet werden.

Eine kontrastive Sicht, die Magischem und Okkultem pauschal eine fortschrittsfeindliche Verfestigung und Blockierung unterstellt und darum allein vor solchem mutmaßlich innovationsfeindlichen Tun warnt, kann zugunsten einer Perspektive zurückgestellt werden, die Entwicklungschancen erkennt, die nicht zuletzt pädagogisch fruchtbar gemacht werden können und sollen. Dies ist auch der Grund dafür, der entwicklungspsychologischen Differenzierung in verschiedene Stile – Zugangsmodi zu und Umgangsmodi mit magischem Denken und Handeln – großes Gewicht beizumessen. Hierin werden die einschneidendsten Unterschiede deutlich. Der rote Faden, der von der Diskussion der Ambivalenz und Zweideutigkeit der Magie bei TILLICH sich über die ethnologischen, soziologischen und psychoanalytischen Perspektiven durchgezogen hat, findet auch in der entwicklungspsychologischen Differenzierung Ausdruck. Hier zeigen sich auch die deutlichsten Perspektiven für eine Entwicklungsoffenheit.

Abschließend sollen im Lichte dieser Klassifikation die Antworten auf die zwei eingangs genannten in den empirischen Untersuchungen aufgeworfenen Fragen versucht werden:

(1) Die statistische Häufung der Okkultfaszinierten Jugendlichen bei einem Alter von ca. 17 Jahren ist entwicklungspsychologisch kaum anders zu erwarten, wenn dieses Alter als die Zeit der deutlichsten Ausprägung der synthetisch-konventionellen Stufe oder des mutuellen Stils gelten und wenn davon ausgegangen werden kann, daß der an der Oberfläche liegende, am leichtesten zugängliche Entwicklungsstand auch für den Zugang zum Magischen und Okkulten von den Jugendlichen in Anspruch genommen wird. Weiter ist diese statistische Häufung Ausdruck der besonderen Belastung der Adoleszenz, in der die 'Subjektivierung des Chaos' (vgl. ERDHEIM 1994) besonders stark erfahren wird und bearbeitet werden muß und in der sich die Auseinandersetzung mit den Elternfiguren der Kindheit mit besonderer Virulenz stellt.

(2) Das statistische Übergewicht der Mädchen kann einerseits als besonders problematische Auseinandersetzung mit Trennungen gedeutet werden, die mit dem Eintritt in die Adoleszenz einhergehen. Andererseits wird sich in der geschlechtsspezifischen zugleich eine entwicklungspsychologische Verteilung abzeichnen: Während die Jungen nämlich den reziprok-instrumentellen Stil favorisieren, steht für die Mädchen der mutuelle Stil im Vordergrund. Daß die Mädchen und jungen Frauen im Okkult-Magischen vor allem die Beziehungsthematik einbringen und bearbeiten, ist als Ausdruck des mutuellen Stils zu deuten.

Kapitel 5

Praktisch-theologische Perspektiven zur Entzauberung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen

Was ist zu tun angesichts der Okkultfaszination von Jugendlichen? Welche Maßnahmen sind zu ergreifen? Und an die kirchliche Praxis gerichtet: Wie haben Religionsunterricht, Konfirmanden- und Jugendarbeit, wie haben Gottesdienst, Seelsorge und Beratung auf die von der 'Okkultwelle' erfaßten Jugendlichen zu reagieren? Diese gängige und auf den ersten Blick einleuchtende Frage an die Praxis muß differenzierter gestellt werden, wenn sie unsere Ausgangsfrage für die praktisch-theologische Reflexion sein soll. Denn wer so fragt, der folgt – nicht immer nur stillschweigend – einem beschränkten Muster von Defizitanalyse und Bedarfserhebung. Und dahinter steht die Defizithypothese in einer ihrer Varianten: Okkultfaszination sei auf ein Defizit an gottesdienstlicher Praxis oder auf mangelnde Teilnahme am kirchlichen Leben überhaupt, auf ein Defizit an psychischer Stabilität oder auf ein Defizit an (kirchlich-religiöser) Sinnorientierung oder schlicht auf ein Bildungsdefizit zurückzuführen. Und durch Maßnahmen der Förderung kirchlicher Einbindung, der Beratung oder der Bildung könne diesem Defizit und damit der Okkultfaszination begegnet werden. Die Richtigkeit solcher Defizithypothesen vorausgesetzt, wäre die praktisch-theologische Aufgabe leicht zu beschreiben: Überlegungen für einen Ratgeber oder ein Handbuch, das Einsicht in die diversen Defizite und das notwendige methodische Know-how für deren Überwindung vermitteln könnte, würden hinreichen. Dann hätten wir uns auch zumindest die letzten drei Kapitel dieses Buches ersparen können. Es ist der Differenzierung durch magietheoretische, religionsphilosophische und entwicklungspsychologische Überlegungen zuzuschreiben, daß ich kurzschlüssigen Praxisanweisungen nicht das Wort reden kann. Darauf hatte ich ja bereits in der Einleitung hingewiesen.

Daran anknüpfend fasse ich die problematischen Punkte noch einmal zusammen: Der Umgang mit der Okkultfaszination von Jugendlichen verdient Kritik, sofern dabei Spielräume der Entzauberung verschüttet werden. Denn ...

(1) Die Gestaltung des Verhältnisses zu den okkultfaszinierten Jugendlichen nach dem Modell von Educans und Educandus mißachtet die Subjektivität der Jugendlichen, ihre eigenen Entwicklungs- und Lernchancen in ihrem Umgang mit dem Magischen.

(2) Interventionsstrategien gehen meist von einem Defizitmodell aus, das zunächst den Jugendlichen und dann in einem zweiten Schritt den gesellschaftlichen und kirchlichen Institutionen Defizite anlastet, aufgrund derer eine Okkultfaszination erst entstehen konnte.

(3) Die Haltung der Intervention blendet die magischen Anteile und Dimensionen der eigenen (religiösen) Orientierung und der eigenen (religiösen) Praxis der HelferInnen und AufklärerInnen aus. Damit werden kommunikative Möglichkeiten verspielt, die Einsichten in andere, möglicherweise mündigere Umgangsweisen mit Magie eröffnen könnten.

(4) Die Interpretamente 'Irrationales', 'Aberglaube' und z.T. auch 'Unglaube' ignorieren die Ambivalenz des Magischen, belegen das Magische pauschal mit einem Verdikt und führen so zur Verkennung möglicher Befreiungs-, Entwicklungs- und Differenzierungschancen, die im Umgang der Jugendlichen mit Magie *auch* liegen können.

Gegenüber diesen problematischen Umgangsweisen, so wird zu zeigen sein, zeichnet sich der Vorschlag einer 'Entzauberung magischen Denkens und Handelns' sowohl dadurch aus, daß (alltags-) magische Anteile der eigenen Orientierung und Praxis nicht ignoriert werden müssen, daß die Ambivalenz des Magischen ernstgenommen wird, daß Magiefaszinierten nicht pauschal ein Defizit unterstellt wird und daß die subjektbezogenen Lern- und Entwicklungschancen ernstgenommen werden. Unverkennbar liegt freilich auch in der Zielperspektive der 'Entzauberung' ein aufklärerisches, emanzipatorisches Moment: Dies jedoch setzt auf die subjektorientierte Entwicklung der Einsicht in eine semiotische Differenz, die einen leicht-sinnigeren, eben 'entzauberten', Zugang und Umgang mit dem Magischen eröffnen kann.

Die Klärung dessen, was magisches Denken und Handeln von Jugendlichen ist, wie sie in den vorangehenden Kapiteln aus soziologischer, religionsphilosophischer und entwicklungspsychologischer Perspektive versucht wurde, stellt die Okkultfaszination in einen umfassenderen und diskussionsfähigen Theoriezusammenhang, aus dem sich differenziertere Fragestellungen und neue Horizonte für die Praxis ergeben. Die folgenden praktisch-theologischen Überlegungen gehen deshalb von der Frage aus, welche Herausforderungen 'magisches Denken und Handeln von Jugendlichen' an die Praktische Theologie stellt. Aus dem erarbeiteten Verstehenszugang zum Magischen als Ausdruckshandlung, die ritualtheoretisch als (verdichteter) Teil kultureller Kommunikation und die symbol- und religionstheoretisch in ihrer ambivalenten Zweideutigkeit und ihrem Differenzierungsbedarf bestimmbar war, ergeben sich auch Praxisperspektiven: Mit 'Entzauberung' kann die Zielperspektive auf den Punkt gebracht werden, an dem sich praktisch-theologische Überlegungen im gesamten Feld magisch gefärbter Weltbildorientierungen und Religiositätsformen ausrichten könnten und die hier angesichts der Okkultfaszination von Jugendlichen für die einschlägigen jugendspezifischen Handlungsfelder zu explizieren ist.

Auch auf einer grundlegenden Ebene stellt magisches Denken und Handeln eine Herausforderung an die Praktische Theologie dar, nämlich als Rückfrage an ihre Theoriebildung. Denn daß Magie und somit die hier thematisierte jugendliche Magiefaszination Teil praktisch-theologischen Reflexion sein sollte, versteht sich nicht von selbst, muß begründet werden. Magie scheint das Schicksal mit weiten Teilen konkreter 'gelebter' Religiosität und sogenannter Volksfrömmigkeit zu teilen: Sie fallen aus dem Rahmen einer Praktischen Theologie, die nichts weiter beabsichtigt als die deduktiv-präskriptive Explikation theologischer Erkenntnis für ausgesuchte pastorale oder kirchliche Praxisfelder (vgl. zur Kritik z.B. SCHWEITZER 1993b:38). Der Versuch, dieser grundlegenden Herausforderung gerecht zu werden, schließt die Frage nach dem Paradigma der Praktischen Theologie ein,

das regelt, mit welchen Bereichen und Forschungsfeldern sich Praktische Theologie zu befassen hat, welche Methoden sie anwenden und von welchen Zielen und Interessen sie sich leiten lassen soll. Mit diesen Herausforderungen und grundlegenden Fragen, wie sie die gegenwärtige Verbreitung des Magischen aufwirft, sind also nicht nur den Kirchen, sondern auch der Praktischen Theologie mühevoll Hausaufgaben gestellt. Deren Bearbeitung übersteigt dieses Kapitel bei weitem, wenngleich es beabsichtigt, einen Beitrag dazu zu leisten. Solche Hausaufgaben schon gar nicht zu notieren, so möchte ich spitz behaupten, können sich jedoch nur diejenigen Kirchen und Praktischen Theologien leisten, die sich auf die kulturell-kommunikative Nische einrichten.

5.1 Magisches Denken und Handeln als Herausforderung an die Praktische Theologie

Die Umgangsweisen mit dem 'Jugendokkultismus' oder genauer: mit dem magischen Denken und Handeln von Jugendlichen zu kritisieren, heißt, über eine angemessenere Praxis nachzudenken. Dafür möchte ich den Vorschlag der 'Entzauberung' praktisch-theologisch durchdeklinieren. Wenn es um Alternativen wie Eröffnung von Freiheit vs. Manipulation und Konkretheit vs. Unbedingtheit geht, steht außer Frage, daß dieser Diskurs gerade auch in der Praktischen Theologie stattfinden muß. Magisches Denken und Handeln, ebenso neuentstehende religiöse Orientierungen und Praktiken werden dort allerdings bisher ebenso marginal thematisiert wie die 'gelebte' Religiosität oder die abschätzig so genannte 'Volksfrömmigkeit'.

Gerade aufgrund der Bedeutung und der Reichweite der Verständigung über die Wahrheit des christlichen Glaubens und angesichts der Aufgabe, in der praktisch-theologischen Reflexion theologische Kriterien zur Geltung zu bringen, kann sich Theologie nicht auf binnenkirchliche Praxisfelder und die 'gereinigte' Religion beschränken. Denn dabei werden die Religion der kleinen Leute oder die Volksfrömmigkeit, aber erst recht die kirchenferne und die magischen Dimensionen der Religiosität ausgeblendet. Sie erscheinen als Abweichung, Trübung und Verfälschung, wenn nicht gar als Fremdes und Bedrohliches. Die Praktische Theologie riskiert dabei, sich selbst ins kommunikative Abseits zu manövrieren und sich und sich von dem Prozeß einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit 'gelebter' Religion oder Spiritualität auszuschließen. Und gerade zu dieser Auseinandersetzung könnte die Magiediskussion einen wichtigen Impuls geben.

Angesichts der Schere, die sich zwischen abnehmender Kirchlichkeit und zunehmender Religiosität geöffnet hat und immer weiter zu öffnen scheint (vgl. DREHSEN 1994:125ff), wäre die Praktische Theologie schlecht beraten, wenn sie allein auf 'Kirchlichkeit' setzt. Sie verfehlt ihr Ziel, wenn sie sich darauf beschränkt, sondern sollte sich dem weiten Feld der religiösen Orientierungen öffnen, um dort nach Ansätzen und Spuren einer Wahrheit und Kreativität zu suchen, die mit religionsphilosophischer und theologischer Bestätigung gefördert werden könnte und sollte. Eine Anregung hierzu ist die Argumentationsfigur von DREHSEN (1994): Er stellt den Traditionsabbruch, den Abschied von überkommener Kirchlichkeit fest, greift dann aber den Wandel der Sozialisations- und Identifikationsprozesse mit dem Effekt einer erfahrungs-, biographie- und lebensweltbezogenen Individualisierung von Religion auf, die sich auf die Identitätsproblematik zuspitzt, um die „Vielfalt

der produktiven Chancen einer realitätsgerechten, biographienahen und zukunftsfähigen Christentumspraxis aufzuspüren“.

In der Bewegung der Spurensuche, die sich in die Niederungen der ‘gelebten’ zeitgenössischen Religiosität begibt, tritt ein Modell für die Praktische Theologie in Erscheinung, das sich durch Lebenswelt- und Alltagsorientierung auszeichnet. Je bereitwilliger und neugieriger jedoch solche praktisch-theologische Arbeit die Augen für die alltäglichen religiösen und mit Religiosität zusammenhängenden Lebensäußerungen der Zeit öffnet, desto mehr muß der Wahrnehmungsmodus präzisiert werden, was durch Adjektive wie ‘empirisch’ oder ‘hermeneutisch’, die sich praktisch-theologische Entwürfe zulegen, angedeutet, aber nicht abschließend geklärt wird. Doch soviel scheint mir unbestreitbar: In diesen Neuorientierungen sind grundlegende, paradigmatische Fragen der Praktischen Theologie aufgeworfen. Nun ist hier freilich nicht der Ort, quasi nebenbei ihre Grundlegung zu entfalten oder sie neu zu konzipieren. Doch möchte ich im folgenden die Perspektiven für den Entwurf einer Praktischen Theologie skizzieren, die in der Bestimmung ihres Gegenstandes (5.1.1), in der Klärung ihrer Zielbestimmung (5.1.2) und ihrem methodischen Zugang¹⁸⁷ den Herausforderungen durch ‘gelebte’ Religiosität und nicht zuletzt durch magisches Denken und Handeln gerecht werden könnte.

5.1.1 Zum Gegenstand der Praktischen Theologie: ‘Religion’ – ‘Alltag’ – ‘Religiös-kulturelle Kommunikation’

Die Genese der Praktischen Theologie kann von ihren Anfängen her als Hinwendung zur sozio-kulturellen lebensweltlichen Bezogenheit von Religion interpretiert werden. Wenn SCHLEIERMACHER die Einheit der Praktischen Theologie und die theologische Reflexion insgesamt auf eine *bestimmte* Frömmigkeit, eine *bestimmte* Gestaltung des Gottesbewußtseins bezogen sieht, ist es nur konsequent, wenn er, um auf zwei Punkte besonders hinzuweisen, der Analyse der gegenwärtigen religiösen Lage, der kirchlichen Statistik, neues Gewicht verleihen möchte und die Aufgabe der „Krone der Theologie“ insgesamt als Klärung der Kunstregeln bestimmt, an denen sich die ‘kirchenleitende’ Praxis auf das tätige christliche Leben bezieht. Und dabei hat Praktische Theologie den Charakter ihres eigenen Diskurses am Modell kulturpraktischer Kommunikation orientiert.¹⁸⁸ Für die Entfaltung der Hinwendung der Praktischen Theologie zur „sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion“ kann auf einige Vertreter der Disziplin im 19. Jahrhundert hingewiesen werden, wie dies etwa DREHSEN (1988) in den Entwürfen von ROTHE, DREWS und TROELTSCH für die „neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen Praktischer Theolo-

¹⁸⁷ Trotz des Gewichts dieser Frage muß ich mich im Rahmen dieser Untersuchung auf einige Bemerkungen beschränken, die ich in 5.1.1 einfüge.

¹⁸⁸ Exemplarisch bei SCHLEIERMACHER, so DREHSEN (1991), kann der Diskurscharakter der Praktischen Theologie nach dem Modell der bürgerlichen, emanzipierten Öffentlichkeit im Kommunikationsmedium der bürgerlichen Geselligkeit aufgezeigt werden. Auch in gegenwärtiger Praktischer Theologie mit ihren Schlüsselbegriffen wie Emanzipation, Kommunikation oder symbolische Erfahrung sind die Charakteristika bürgerlichen Kulturverständnisses unübersehbar, dem sich die Entstehung der Praktischen Theologie verdankt. Aus dieser SCHLEIERMACHERschen Tradition heraus, so ist in unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben, sollte sich Praktische Theologie als „kulturpraktische Kommunikationstheorie“ begreifen, auch und besonders angesichts der – inzwischen gravierend zugenommenen – Komplexität und Mehrdeutigkeit des religiösen Praxiszusammenhangs, der zu diesem neuartigen Typ von Praxistheorie geführt hat.

gie“ herausarbeitet. Angesichts der gegenwärtigen religiösen Lage ist an beidem, sowohl an der Lebensweltorientierung der Praktischen Theologie wie auch an ihrem kulturpraktisch-kommunikativen Charakter umso stärker festzuhalten. Denn dies ermöglicht die Entfaltung einer Weitwinkelperspektive auf alltägliche Religiosität inklusive ihrer magischen Anteile. Aus der Beschäftigung mit Magie ergeben sich somit Konsequenzen für die Theoriebildung der Praktischen Theologie und Impulse für die Diskussion um ein neues Paradigma der Praktischen Theologie (vgl. vanderVEN & ZIEBERTZ 1993).

Mein Vorschlag ist, mit dem Konstrukt ‘religiös-kultureller Kommunikation’ zu arbeiten und damit zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen, daß Religion als Teil der kulturell-kommunikativen Praxis zu verstehen ist. Der Weg dahin ist nicht zuletzt in den Ergebnissen der ritualtheoretischen Diskussion in Kapitel 2, besonders in den Perspektiven von BUKOW und von WIEDENMANN vorbereitet.¹⁸⁹ Praktische Theologie könnte sich so als kritische Reflexion religiös-kultureller Kommunikation entwerfen. Dementsprechend bestimmt auch van KNIPPENBERG (1989) ihr Formalobjekt als „das religiös-kommunikative Handeln und dessen ... Förderung“ (vgl. HERMANS 1993). Die Ausrichtung der praktisch-theologischen Wahrnehmung auf ‘(religiöse) Kultur’, soll mit der Bezeichnung ‘religiös-kulturelle Kommunikation’ dahingehend präzisiert und daran erinnert werden, daß als ‘Religion’ nicht nur institutionelle, kirchliche Formen, sondern das Feld konkreter, gelebter Religion im Alltag in den vielfältigen Gestalten religiöser Symbolisierung und Ritualisierung in den Blick genommen werden sollen und darüber hinaus der Bezug von ‘Religion’ zu nicht-religiösen Formen von kultureller Kommunikation, und damit auch zu nicht-religiösen Formen von Identitätssuche und Alltagsbewältigung, bereits in der Ausgangsperspektive angelegt sein soll.¹⁹⁰ Die Bestimmung des Gegenstands der Praktischen Theologie als ‘religiös-kulturelle Kommunikation’ ist somit der Versuch, jene ‘verlorene’ Dimensionen in der praktisch-theologischen Diskussion zur Geltung zu bringen, die mit den Stichworten ‘Alltagsorientierung’ und ‘Subjektorientierung’ verbunden und selbst in neueren praktisch-theologischen Entwürfen unterentwickelt sind. Denn wenn man neuere praktisch-theologische Entwürfe nach der Fokussierung auf ihren Gegenstand in (a) kirchenbezogene, (b) christentumsbezogene und (c) gesellschaftsbezogene einteilt (vgl. METTE 1993) und nach solcher Weitwinkelperspektive fragt, sind zwar Ansätze einer lebensweltlichen Orientierung quer zu dieser Gruppeneinteilung zu erkennen, aber durch Alltags- und Subjektorientierung zeichnen sich nur wenige aus.

¹⁸⁹ Diese symbol- und ritualtheoretische Perspektive könnte im Modell des Sozialen Konstruktivismus (SCHMIDT 1992; 1994) weiter entwickelt und differenziert werden, besonders, wie bereits in Kapitel 2 angeführt in bezug auf Forschungszugänge zur Analyse von Alltagsmythen (vgl. BAECKER&BORGLAUFS & DUDA 1992) und auf religiöse Alltagsmythen (vgl. STREIB 1995b).

¹⁹⁰ Einen entsprechenden Zugang zur Vielfalt von Religiositätsformen sehe ich bei DREHSEN, auch wenn ich seinem Verständnis von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis nicht uneingeschränkt folgen kann. DREHSEN (1994: 135ff) vermutet, daß die Veränderung in der gegenwärtigen religiösen Kultur „Ausdruck einer sozialen und kulturellen Gesellschaftsdifferenzierung“ sind, deren identitätsbedrohende Folgen in Gestalt lebensweltlich und lebensgeschichtlich bedeutsamer Kontingenzerfahrungen bewältigt werden müssen, und sich daraus „die unterschiedlichen Varianten von Kontingenzbewältigungspraxis“ herleiten. ‘Religiosität’ kann also verstanden werden „als ein Ausdruck des Versuchs, eben diese Identitätsproblematik auf spezifisch religiösem Wege zu lösen“ oder in griffiger Formulierung: als „Sakralisierung menschlichen Identitätsverlangens“ (DREHSEN 1994:144).

Wenn etwa RÖSSLER (1986) in seinem *Grundriß der Praktischen Theologie* die Einheit der kirchlichen Praxis und die Einheit der Praktischen Theologie im Bezug auf das „neuzeitliche Christentum“ konstituiert sieht, scheint damit eine enge Fokussierung auf kirchlich-pastorale Praxis erweitert auf den Horizont von neuzeitlich-christlicher Kultur. In diesem Sinne findet JOSUTTIS (1988) in RÖSSLERs Entwurf eine Engführung auf religiöse Rituale oder kirchliche Einstellungen durchbrochen und durch eine identitätstheoretische Perspektive überboten. Bemerkenswert ist in der Tat auch, daß RÖSSLER seinen Grundriß mit der Thematisierung des „Einzelnen“ und von „Religion“ beginnt. LUTHER (1987) notiert bei RÖSSLER sogar Ansätze zu einer Orientierung der Praktischen Theologie am religiösen Alltag. Unbeschadet dieser Ansatzpunkte jedoch gibt RÖSSLER das Ziel der Praktischen Theologie als „Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche“ an. Und sein *Grundriß* hat seinen Schwerpunkt in einer pastoralen Handlungstheorie,¹⁹¹ deren Einheit Grenzziehungen und Ausgrenzungen implizieren, die konsequenterweise nicht zuletzt auch die Beschäftigung mit Alltagsreligion betreffen müssen.¹⁹²

Eine gesellschaftsbezogene Orientierung, wie sie OTTO (1974;1986a; 1988) entfaltet, verspricht auf den ersten Blick eine größere Entschiedenheit auch in Bezug auf die Lebensweltorientierung. OTTO möchte bekanntlich dezidiert die Grenzen von Christentum und Kirche überschreiten und eine „ekklesiologische Verengung“ überwinden, wenn er den Gegenstand der Praktischen Theologie mit „religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ angibt. Diese Grundbestimmung von Praktischer Theologie führt konsequenterweise zur Erweiterung des Gegenstands Praktischer Theologie in ein weites Spektrum von Handlungsfeldern: Lernen, Helfen, Verständigen, Reden und Schreiben, Deuten, Feiern und Kooperieren. Doch wird in diesen Handlungsfeldern der Lebenswelt- und Alltagsbezug von Religion nur am Rande angesprochen, z.B. wenn OTTO (1988:359) zur Frage der „Laien als Subjekte“ LUTHERs Subjekt- und Lebensweltorientierung in Anspruch nimmt oder auch, wenn er (1988:271) die Lebenswelt der Menschen in den Predigtinhalt „eingeschmolzen“ weiß oder Kasualien die Lebenswelt deuten sollen (1988:299). Doch kommt eine Negative Konnotation von ‚Alltag‘ bereits darin zum Ausdruck, daß OTTO (1988:263ff) die Unterscheidung von ANDEREGG (1985) zwischen „instrumentellem“ (verfügendem, alltäglichem) und „medialem“ (erprobend-sinnbildendem, transzendierendem) Sprachgebrauch so auf das Problem der Predigtsprache anwendet, daß er (1988:273) die Verwendung von Alltagssprache in der Predigt mit der Begründung ablehnt, daß sie die „Festschreibungen und Verengungen“ des Alltags transportiere. Bleibt festzustellen, daß OTTOs Religionsbegriff bei aller beabsichtigter Erweiterung der Grenzen von Kirche und Christentum letztlich die Niederungen des religiösen Alltags dennoch kaum erreicht. LU-

¹⁹¹ Dies ist so etwas wie der rote Faden in RÖSSLERs Grundriß; dieser ist darin besonders auffällig, daß im 2. Kapitel unter der Überschrift ‚Person‘ die Person des Pfarrers und im 10. Kapitel unter der Überschrift ‚Beruf‘ der Beruf des Pfarrers im Zentrum stehen.

¹⁹² Von der Einheit der Praktischen Theologie zu reden, hat für RÖSSLER (1991) auch „kritischen Sinn“ und impliziert darum Grenzziehungen, die neue Beiträge der Konsensfähigkeit unterwirft: „Es ist nicht alles, was traditionell oder neuerdings zum Thema und Gegenstand der Praktischen Theologie erklärt wird, in gleicher Weise wichtig ... Mancherlei modische Praktiken und Augenblicksthemen müssen im Rahmen einer umfassenden praktisch-theologischen Theorie kritisch destruiert werden, weil sie nichts Neues, nichts Wesentliches oder nichts Förderliches beitragen“ (RÖSSLER 1991:50f). Ob RÖSSLER damit auch das hier verhandelte Thema im Blick hat?

THERs Alltagsorientierung, von der gleich die Rede sein soll, hat nicht die ihr gebührende Berücksichtigung gefunden. Vielmehr zeigt OTTO (1988:26ff) durch die Aufnahme der Unterscheidung BAHRs (1975) zwischen Religion 1 (die auf Integration zielt) und Religion 2 (die auf Emanzipation zielt), daß für ihn ein normativer (emanzipatorischer) Religionsbegriff im Zentrum steht, der letztlich mit der Bezeichnung „religiös vermittelte Praxis“ gemeint ist und dem die Praktische Theologie als „kritische Reflexion“ zur Klarheit verhelfen soll. Es ist jedoch klärungsbedürftig, wie Religion im Bezug zu Alltag – auch als Alltagsreligion (im Sinne BUKOWs) – praktisch-theologisch thematisch wird, und somit steht auch der Alltags- und Lebensweltbezug jener ‘Religion’, deren Funktion die „Vermittlung“ gesellschaftlicher Praxis sein soll, steht in Frage.

Das angeschnittene Problem stellt sich also zugespitzt als Frage nach dem Verhältnis von Religion und Alltag. Für die ‘gelebte’ Religiosität und Frömmigkeit und das Magische muß dieses Verhältnis neu bestimmt werden. Die scharfe Gegenüberstellung oder gar die Verhältnislosigkeit von Religion und Alltag würde die Relevanz von Religion, die Bedeutung der christlichen Praxis für die Welt aufs Spiel setzen. Der Bedeutung von Religion wird man freilich auch dann nicht gerecht, wenn diese dem Alltag so gegenübergestellt wird, daß sie bloß als integrierender, stabilisierender Notbehelf für gesellschaftliche Prozesse und ihre Kontingenzen aufgefaßt wird, als ‘heiligender’ Überbau des Alltags, um LUTHERs (1987:246) kritische Bemerkung aufzugreifen.

An Henning LUTHERs Entwurf einer Alltags- und Lebensweltorientierung der Praktischen Theologie kann jedoch generell angeschlossen werden, denn er betont, daß Religion inmitten des Alltags relevant wird. Wenn es stimmt, daß ‘Alltag’ gerade durch seine Nicht-Eindeutigkeit und seine Mehrdeutigkeit charakterisiert ist – und dies ergibt sich nach LUTHER (ebd.:243) aus der phänomenologischen Betrachtungsweise – heißt dies, daß die Auftrennung von Religion und Alltag überboten werden kann: Es ist damit zu rechnen, daß die religiöse Dimension im Alltag aufscheint, „ohne daß damit der Alltag insgesamt geheiligt oder religiös überhöht würde“ (ebd.:246).

Wenn LUTHER im Anschluß daran jedoch sofort behauptet, religiöse Erfahrung bedeute dann, daß „die Selbstverständlichkeit des Alltags als fraglich erlebt und die Ahnung der Möglichkeit des Ganz Anderen wach wird“ (ebd.), überspringt er m.E. eine grundlegende erste Konsequenz der Alltagsorientierung. Die tendenziell negative Konnotation von ‘Alltag’ bei LUTHER ist zu differenzieren, denn sie riskiert, die Aufmerksamkeit für den Alltag kollabieren zu lassen, ehe sie richtig eingesetzt hat.¹⁹³ Denn zunächst, so möchte ich festhalten, kann Religion im Alltag erscheinen, ohne daß dieser ‘angehalten’, ohne daß seine Selbstverständlichkeiten fraglich werden. BUKOW hat vor allem diese Funktion der Religion herausgestellt, nämlich als ‘Alltagsreligion’ stabilisierend und normalitätserhaltend zu fungieren, und in Reaktion auf ‘Ungereimtheiten’ als rituelles ‘In-Ordnung-Bringen’.¹⁹⁴ Wird jedoch diese Konsequenz der Alltagsorientierung ernstgenommen, so

¹⁹³ Auch wenn LUTHER im ganzen zuzustimmen ist und etwa im Blick auf gottesdienstliche Feiern von einer heilsamen Unterbrechung des Alltags gesprochen werden kann, so müßte genauer nachgefragt werden, wie der ‘Alltag’ bestimmt werden muß, der in den Ritualen unterbrochen werden soll (Vgl. HEIMBROCK & STREIB 1994:306).

¹⁹⁴ Zu dieser Funktion von Religion vgl. BUKOWs (1984a) *Kritik der Alltagsreligion*, aber auch seine empirische Studie, in der er 1500 jener kleinen Zettel analysiert hat, die KirchenbesucherInnen an Anschlagstafeln

fallen auch die fließenden Grenzen zwischen Religion und Magie ins Auge: Die magischen Blüten, die uns im Alltag, auch im religiösen, als 'Alltagsmagie' oder 'Paramagie' (vgl. ZINGERLE 1983) begegnen, sind dann unübersehbar. Jedenfalls fungiert *eine* Ebene institutionalisierter religiös-ritueller Praxis in Geschichte und Gegenwart der Kirche magisch und im Sinne BUKOWs alltagsreligiös, d.h. Magie kommt normalitätserhaltend, in-Ordnung-bringend ins Spiel, als „Katastrophenreligion“ (vgl. HEIMBROCK&STREIB (Hg) 1994).

Doch dies ist freilich nicht das einzige und letzte Wort, das die Praktische Theologie zum Alltagsbezug von Religion zu sagen hat. Denn freilich bedeutet 'Alltagsorientierung' oder 'Lebensweltorientierung' *auch*, und hierin komme ich wieder mit LUTHER überein, daß es „um die Wahrnehmung jener den Alltag durchziehenden und unterbrechenden Erfahrungen von Übergängen, Grenzen, Krisen und Verunsicherungen“ geht (1987:248), an denen die „Selbstverständlichkeiten fraglich“ und die „Ahnung der Möglichkeit des Ganz Anderen“ wach werden kann. Diese Mehrdeutigkeitserfahrungen des Alltags sind freilich keine Dauerphänomene, sie „stellen sich weniger mitten im Getriebe des Alltags ein“. Darum werden besonders „die Übergänge, Schwellen, Passagen zwischen den unterschiedlichen Lebensbereichen und lebensgeschichtlichen Phasen des einzelnen“ religiös relevant. Und dort wird Religion nicht funktional als Stabilisierungsinstanz verstanden, sondern markant als „Protest gegen falsche Versöhnung“: „Gegen religiös-metaphysisches Sicherheitsstreben, das das Alltagsleben beruhigen und von den verunsichernden Schwellen und befremdend einbrechenden Augenblicken fernhalten will, gilt es gerade, diese Unterbrechungen und Übergänge als die entscheidenden und fruchtbaren Anknüpfungspunkte religiöser Erfahrung wahrzunehmen.“ (ebd.:247)

Diese Doppelfunktion von Religion, einerseits als normalitätserhaltende Alltagsreligion und andererseits als verunsichernde Krisenerfahrung oder unterbrechende Grenzerfahrung aufzutreten, die ich als wechselseitige Kritik zwischen LUTHER und BUKOW skizziert habe, ist für die künftige Diskussion zu notieren. Es bleibt jedoch festzuhalten, daß beide Perspektiven darin übereinkommen, daß ein *alltagsorientierter* Religionsbegriff vorge schlagen und entfaltet wird, wie er in der Soziologie, besonders aber in der Theologie immer noch Seltenheitswert hat. In diesem Sinne war sowohl eine enge Fokussierung auf kirchliche Praxis wie ebenso eine Gesellschaftsorientierung zu überbieten, solange beide den Lebenswelt- und Alltagsbezug von Religion ausblenden. Und weiterhin ist deutlich, daß sich der Religionsbegriff durch die Alltags- und Lebensweltorientierung dahingehend ändert, daß die Religiosität der Menschen auf der Straße oder auf der Kirchenbank samt ihrer magischen Anteile nicht länger ausgeblendet bleiben müssen. Und das heißt auch, daß die subjektive Welt des einzelnen deutlicher in den Blick kommt. Alltagsorientierung heißt auch Subjektorientierung.

Aus der Behauptung, daß der 'Alltag' der genuine Ort der Subjektivität sei (vgl. SCHÜTZ 1932), folgt für LUTHER (1987:248), daß die sozialwissenschaftliche Alltagswende insgesamt ein Plädoyer für die „Berücksichtigung der subjektiven Welt der einzelnen [darstellt], die von den verobjektivierenden Aussagen über strukturelle und institutionelle Zusammen-

anheften, und in der er einen weiteren Beleg für die kontinuierlich- und normalitätserhaltende Funktion von Religion gefunden hat (BUKOW 1990; vgl. STREIB 1995b).

hänge gesellschaftlichen Lebens nicht aufgefangen werden kann“. Dann geht es „(a)us der Perspektive des Subjekts ... nicht um den Zusammenhalt der sozialen Ordnungen, sondern um das Gelingen seiner Lebensgeschichte“. Es geht um „Biographierekonstruktion“. Religion ist dann „nicht als Funktion von Gesellschaft, sondern als Ort radikaler Selbstthematization, oder besser: als Frage nach der Möglichkeit der Subjektivität des einzelnen“ zu verstehen (ebd.:251).

Nun ist freilich auch darauf hinzuweisen, daß Subjektivität stets in intersubjektiver Beziehung und Biographierekonstruktion niemals unter Absehung von kulturell-kommunikativen Bezügen geschieht. Gerade die Verbindung von Subjekt- und Lebensweltorientierung hält an diesem Zusammenhang fest. Praktische Theologie wäre auf dem Holzweg, wenn sie, dem gesellschaftlichen Trend zur Individualisierung unkritisch nacheifernd, ihren Gegenstand exklusiv in Subjektivität, Individualität, Biographierekonstruktion oder Autonomie unter Absehung intersubjektiver und kultureller, d.h. „kon-text-ueller“ (vgl. STREIB 1991a), Zusammenhänge sehen wollte. Die Bestimmung des Gegenstands der Praktischen Theologie als ‘religiöse-kulturelle Kommunikation’ will beides zusammenhalten: Subjektorientierung sowie den intersubjektiven und kulturellen Lebenswelt- und Alltagsbezug. Praktisch-theologische Wahrnehmung richtet sich also auf die religiösen Orientierungen und Handlungen der Menschen in ihrem Bezug sowohl auf institutionell induzierten Formen von Religiosität, als auch auf neue Strömungen und Bewegungen, ja auf magische Orientierungen. Mit dem Vorschlag, daß sich empirisch-hermeneutisch orientierte Praktische Theologie in der Wahrnehmung und Analyse von „religiösen Alltagsmythen“ engagieren sollte (STREIB 1995b), möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen exemplarischen Phänomenbereich praktisch-theologischer Forschung richten, in dem die ganze Breite dieses Spektrums zu erschließen ist.

Praktische Theologie subjektorientiert zu entwerfen, bedeutet also, die Selbstexplikation religiöser Subjekte zu würdigen, die auch die Explikation des Irrationalen und des Magischen einschließen muß, wenn nicht Dimensionen gelebter Religiosität gezwungenermaßen verdrängt werden sollen. In dieser Selbstexplikation ist also der Bezug auf den rituellen, narrativen und alltagsmythischen Bestand nicht wegzudenken. Eine empirisch-hermeneutische Orientierung der Praktischen Theologie, die auch „Hermeneutik der religiösen Lebenswelt“ (HEIMBROCK) genannt werden kann, versucht dies zu realisieren. In der Tat werden im Rahmen der neueren Diskussion um die praktisch-theologische Hermeneutik (vgl. ZILLESEN, ALKIER & KOERRENZ 1991) und um die Paradigmenentwicklung (vgl. vanderVEN & ZIEBERTZ 1993) Entwürfe für einen hermeneutischen Ansatz in der Praktischen Theologie vorgestellt, die eine Lebenswelt- und Alltagsorientierung praktisch-theologisch zu realisieren suchen.¹⁹⁵ Um SCHWEITZERs (1993b:33) Formulierung aufzugreifen: Hermeneutische Praktische Theologie schließt als ihren Gegenstand einerseits die christliche Tradition und „andererseits die religiösen oder auf Religion bezogenen (zum Beispiel auch religionskritischen oder pseudoreligiösen) Lebensäußerungen der Gegenwart“ ein. So entwirft auch HEIMBROCK, der bereits (1982) eine „Hermeneutik“

¹⁹⁵ Ein hermeneutischer Ansatz bedeutet gerade nicht, daß empirische und kritische Zugänge abgewertet werden. Es ist mit SCHWEITZER (1993b:39) und ZIEBERTZ (1993:229) hervorzuheben, daß die Betonung von Hermeneutik deren Bezogenheit auf Empirie und Kritik nicht in Frage stellt. Im Gegenteil: empirische, hermeneutische und kritische Zugänge sind „paradigmatisch verwandt“ und für die Praktische Theologie „kompatibel“ (vgl. SCHWEITZER 1993b:40).

neutik der religiösen Lebenswelt“ vorgeschlagen hat, eine „empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie“ (vgl. 1993c).¹⁹⁶ In diesem Sinne ist die Praktische Theologie als ‘Wahrnehmungswissenschaft’ zu entwerfen, die in der Breite der Kultur die Entdeckung der religiösen Substanz des Alltäglichen verfolgt. Daraus ergeben sich Leitlinien für den Zugang der Praktischen Theologie zu ihrem Gegenstand. Entsprechend dem hermeneutischen Zugang zur *Welt als Text* (vgl. GARZ & KRAIMER 1994) wird auch die religiöse Lebenswelt als Text wahrgenommen, und aufgrund dieses Text-Charakters (vgl. RICŒUR 1971;1991) kommt der Schriftlichkeit besondere Bedeutung zu. Ein verstehender Zugang ist darum angemessen, und dieser bedeutet, sich lesend und interpretierend dem Text der konkreten Menschen zuzuwenden; dieser steht entsprechend dem ethnologischen Versuch des ‘Verstehen des Fremden’ im Gegensatz zu kolonialisierender, an eigenen Maßstäben orientierter, einholender Deutung und Bewertung. Praktische Theologie versteht sich dann als wissenschaftlicher, hermeneutischer Rekonstruktionsversuch des ‘fremden’ Phänomens gelebter religiöser, religiös-kommunikativer Praxis und wird sich dann auch der Wahrnehmung von ‘fremden’, magischen Orientierungen und Handlungen widmen, die, so könnte mit ZILLESEN (1994) gesagt werden, eher be-tastet als be-griffen werden wollen (vgl. HEIMBROCK & STREIB 1994:311f).

5.1.2 Zur Zielbestimmung der Praktischen Theologie: ‘Handlungs- und Subjektorientierung’ – ‘Kommunikation’ – ‘Entzauberung’

Unabhängig davon, ob Theologie und Kirche dies gutheißen, werden jenseits ihrer tradierten Normen neue Spielräume der Religiosität oder ‘Spiritualität’ betreten; von Zurückhaltung oder Furcht gegenüber der Magie ist dabei wenig zu erkennen. Besonders junge Menschen geben ihrer Faszination gegenüber dem Okkulten und Magischen nach, sie experimentieren und praktizieren. Dies zu beobachten und zu reflektieren, heißt auch zu prüfen, inwieweit dabei gefährliche Verhaltens- und Lebensmuster übernommen werden, die nicht Zuwachs an Freiheit, sondern Abhängigkeit und Unmündigkeit zur Folge haben; doch ebenso ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dabei Protest gegen (auch kirchlich oder religiös ausgeübte) Verdinglichung und Fremdbestimmung ausgedrückt und Möglichkeitserfahrungen jenseits der Lebenszwänge gesucht und gefunden werden (vgl. HEIMBROCK & STREIB 1994:305). Wie ist hier zu entscheiden und nach welchen Kriterien?

Dies ist eine Frage an die Praktische Theologie, zumal an eine, die sich, wie im vorangehenden Abschnitt ausgeführt, als alltags- und lebensweltorientierte Hermeneutik religiös-kultureller Kommunikation versteht und somit magisches Denken und Handeln im Blick behält. Aus den in den vorangehenden Kapiteln erarbeiteten Zugängen und Kriterien zu magischem Denken und Handeln von Jugendlichen ergeben sich dabei wichtige Perspektiven. Praktische Theologie ist hier jedoch danach gefragt, wie sie ihre Zielbestimmung und ihre theologischen Kriterien in Handlungsperspektiven konkretisieren kann. Damit steht der Handlungsbegriff der Praktischen Theologie zur Debatte. Im Rahmen unserer The-

¹⁹⁶ Bedenkenswert ist an diesem Entwurf HEIMBROCKs auch die psychoanalytische Orientierung der „Empirischen Hermeneutik“, die ihre Aufmerksamkeit auch auf die „pathische Verfassung der Lebenswirklichkeit“ richten soll.

menstellung sind diese Zugänge und Kriterien so ins Spiel zu bringen und die Handlungsperspektiven so zu spezifizieren, daß sie als praktische Antworten auf das magische Denken und Handeln gelten können.

Wenn es um die Reflexion über Handlungsspielräume und die Eröffnung von Handlungsmöglichkeiten geht, ist also der Handlungsbegriff der Praktischen Theologie gefragt. 'Handlung' als Befähigung zum 'Handeln' ist eines ihrer Kriterien und Ziele, wenn die mißverständliche Engführung auf einen verobjektivierenden, rein deskriptiv-funktionalistischen und Subjektivität und Kreativität vernachlässigenden Handlungsbegriff als überholt gelten kann, die mit älteren Entwürfen von Praktischer Theologie als Handlungstheorie (vgl. ZERFASS 1974) assoziiert wird (vgl. ZERFASS 1994)¹⁹⁷. Im Anschluß an PEUKERT (1976;1981) bedeutet Handlungsorientierung: Das Interesse Praktischer Theologie liegt in der Eröffnung von Freiheit, von intersubjektiver Kreativität (vgl. PEUKERT 1981), von Subjektwerdung (vgl. METZ 1977). Theologie ist insofern eine praktische Wissenschaft, als 'Praxis' bedeutet, „unter erfahrenen und erlittenen, die eigene Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, ... in der Identitäten gemeinsam gefunden werden können“ (PEUKERT 1981:289). „Intersubjektive Kreativität“ als Charakteristikum dieses Handlungsbegriffs verdeutlicht dessen Kompatibilität mit der Ritualtheorie, wie ich sie im Anschluß an BUKOW und WIEDENMANN skizziert habe, sie betont jedoch die kreative, innovative Funktion von Ritualen. Dies impliziert, den Ritualbegriff gegen eine systemtheoretische Engführung abzugrenzen und auch die kreativen und befreienden Möglichkeiten des Rituals zur Geltung zu bringen. Dies ist in der Tat möglich: In Anlehnung an TURNERS (1982) Ritualauffassung kann von der „transformativen Kapazität“ oder vom „selbst-transformativen Fluß von Ritualereignissen“ gesprochen werden. Damit wird nicht auf die begleitende, sichernde, sondern auf die innovativ-performative Wirkung von Ritualen abgehoben, die einen Übergang von einer Situation in eine andere bewirkt. Für die Kritik an einer systemtheoretischen Engführung ist auch auf LUTHER (1992) hinzuweisen. „(D)as Verhältnis von Religion und Alltag (ist) so zu bestimmen, daß dabei weder Religion auf ihre stabilisierende Funktion beschränkt würde noch auch der Alltag eindimensional nur noch als entfremdeter, falscher Lebensort figuriert“.¹⁹⁸ Denn in

¹⁹⁷ ZERFASS (1994:111) räumt ein, sein Modell von 1974 vorgestellt zu haben, „ohne daß zu diesem Zeitpunkt der Handlungsbegriff schon theologisch angemessen eingeholt gewesen wäre“. Dieses möchte er gewissermaßen nachholen, indem er Einwände wie die von JOSUTTIS (1985) aufnimmt und sich ausdrücklich dem Handlungsbegriff anschließt, wie ihn PEUKERT (1976;1981) vorgestellt hat. Denn wenn „die Frage, was wahrhaft menschliches Handeln genannt zu werden verdient, gar nicht an der christlichen Überlieferung vorbei beantwortet werden kann“, dann kann Praktische Theologie als Handlungswissenschaft „sicher sein, daß sie ihren ureigensten Gegenstand, die elementaren Vollzüge gläubiger Existenz, nicht verlieren, sondern klarer benennen und angemessener kultivieren kann“ (ZERFASS 1994:121). Erneuerung kirchlicher Praxis, wie ZERFASS (1994) sie in seinem 1974er Modell verstanden wissen will, meint also nicht „technische oder ästhetische Verbesserung des vorigen Zustands“, meint nicht instrumentelles Handeln, sondern „immer ein Mehr jenes Lebens, das in den Bildern vom Reich Gottes umschrieben wird und uns in seiner Fülle zugesagt ist“.

¹⁹⁸ LUTHER hat gegen BUKOW den Vorwurf erhoben, allein die stabilisierende, integrierende Funktion von Religion zu behaupten und den Alltag insgesamt als 'falsches Bewußtsein' zu diskreditieren. Wenn auch bei BUKOW (1984a) die integrierende Funktion von Religion und von Ritual im Vordergrund steht, halte ich diesen Vorwurf für überholt: der Begriff 'kulturelle Kommunikation', der nun bei BUKOW im Vordergrund steht, ist dazu angetan, eben auch sowohl Ambivalenzen, als auch innovative Potentiale zu beschreiben. Dennoch teile ich LUTHERs Einwände gegen eine systemtheoretische Engführung.

praktisch-theologischem Interesse ist der Blick darauf zu richten, „wo sich im Alltag die kritischen, Differenz schaffenden Intentionen des Religiösen ... und die Widersprüche (Differenzen, Krisen) der Alltagswelt berühren“ (ebd.:214f).

Wenn die Relevanz von Religion und Kirche in der Gesellschaft insgesamt im Modell der religiös-kulturellen Kommunikation ritualtheoretisch formuliert werden kann und magisches Denken und Handeln entsprechend als Teil kultureller Kommunikation zu deuten ist, kann sowohl der Zusammenhang beider ‘Ritualspiele’ verdeutlicht werden, als auch die praktisch-theologische Zielperspektive für beide: die Eröffnung von Handlungsspielräumen, die Ermöglichung von intersubjektiver Kreativität. Aufgrund dieser Qualifikation des Handlungsbegriffs durch die Charakteristika ‘Kreativität’ oder, ritualtheoretisch formuliert, ‘Innovation’ kann Praktische Theologie als Handlungswissenschaft bezeichnet werden, die nicht nur, aber besonders für magisches Denken und Handeln zu präzisieren erlaubt, was ‘Entzauberung’ bedeutet.

Handlungsorientierung der Praktischen Theologie heißt Subjektorientierung, um LUTHERS (1987:248) kritische Qualifikation von Handlungs- und Alltagsorientierung noch einmal aufzunehmen. Der subjekttheoretische Ansatz bedeutet somit ein Plädoyer nicht allein für die Selbstexplikation religiöser Subjekte (und damit auch für die Selbstexplikation magischer Praxis), sondern auch für eine subjektorientierte Praxisänderung. Damit, so ist quasi im Vorübergehen zu notieren, ist eine durchgreifende Brennpunkterweiterung, ja Perspektiv-Verschiebung im Handlungsbegriff der Praktischen Theologie vollzogen: nämlich die von der engen Fokussierung auf das pastorale Handeln hin zum Handeln aller kommunikativ beteiligten Subjekte. Subjektorientierte Praxisänderung aber baut auf die Einsicht, auf das Verstehen der Subjekte selbst. Dieses Verstehen vollzieht sich nicht im unmittelbaren Selbstbezug, sondern ist interaktiv auf die Auseinandersetzung mit ‘Texthorizonten’ bezogen (vgl. RICOEUR). Entsprechend den Horizonten, auf die sich dieses Verstehen bezieht, können drei Dimensionen unterschieden werden: Selbstverstehen, Fallverstehen und Symbolverstehen. Mit ‘Selbstverstehen’ ist die Biographierekonstruktion gemeint, die verstehende Bemühung um die geäußerte – flüchtig oder permanent Text gewordene – Lebensgeschichte. Beim ‘Fallverstehen’ bilden die Situation und Erfahrung eines oder mehrerer anderer Menschen den Horizont, auf den bezogen sich Verstehen entfaltet. ‘Symbolverstehen’ bezeichnet dasjenige Verstehen, das sich auf einen umgreifenden – oder alles umfassenden letzten – Horizont bezieht, der nicht anders denn als Symbol begegnet. Diese Dimensionen des Verstehens bilden ein Grundmuster, das in den verschiedenen praktisch-theologischen Handlungsfeldern durchgängig wiederkehrt, d.h. daß es im Gottesdienst oder in der Seelsorge ebenso relevant ist wie im Religionsunterricht.

Aus der Formalbestimmung des Gegenstands der Praktischen Theologie, ‘religiös-kulturelle Kommunikation’, bereits ergeben sich Zielbestimmungen, für deren Geltung und Realisierung die Praktische Theologie Verantwortung zu tragen hat. Denn ‘religiös-kulturelle Kommunikation’ bedeutet zunächst und vor allem: kommunikative Verflüssigung, Mitteilbarkeit und damit die Bereitschaft, die eigene Position in Frage stellen zu lassen. Autoritär verfestigte Inhalte und Werte lassen sich ebensowenig in eine kommunikative Verständigung einbringen wie magisch verdichtete Rituale – solange jedenfalls, als man daran festzuhalten beabsichtigt und den Griff nicht lockern möchte. Soweit enthält bereits diese formale Bestimmung der praktisch-theologischen Aufgabe einschlägige Aussagen

zur Zielperspektive. Neue religiöse Bewegungen und magische Orientierungen stellen dabei besondere Herausforderungen an die (religiös-kulturelle) kommunikative Kompetenz der Kirchen dar. Die gängige Praxis der Kirchen, auf diese Herausforderung einzugehen, ist, besondere Dienststellen mit der Beobachtung und Beurteilung von Sekten und Weltanschauungen zu beauftragen. Doch an diese besonderen Dienste kann nicht delegiert werden, was Aufgabe der gesamten Kirche ist, nämlich die Teilnahme an der religiös-kulturellen Kommunikation.

Klar ist, daß für die Zielbestimmung dieser Aufgabe die formale Bestimmung nicht hinreichend ist und materiale Kriterien bedacht werden müssen, die in Anlehnung an TILLICH als Unterscheidung von Freiheit und Manipulation, von Kreativität und Destruktivität und letztgültig von Konkretheit und Unbedingtheit gefaßt werden können. Es geht demnach darum, die Vorläufigkeit, die 'Uneigentlichkeit', die 'Immer-schon-Überbotenheit' von konkreten Ritualisierungen und Symbolisierungen zu konstatieren; denn auf dieser Basis erst entsteht das Recht und die Pflicht, jedweder Tendenz zu Manipulation und Destruktivität zu widersprechen und zu widerstehen. Dies jedoch erfordert, in die religiös-kulturelle Kommunikation die eigenen magischen Verfestigungen, die eigenen Tendenzen zu Manipulation und Destruktivität und die eigenen Verhaftungen im 'Konkreten' offenzulegen und nicht peinlichst zu verleugnen. Denn es läuft Gefahr, den fremden Teufel mit dem eigenen Beelzebub auszutreiben, wer die Manipulativität und Destruktivität von Sekten, Kulte und okkulten Gruppen anprangert, ohne die hausinternen Probleme mit der Ambivalenz von Zwang und Freiheit, von Magie und ihrer Entzauberung, von Konkretheit und Unbedingtheit beim Namen zu nennen. Zugespitzt: religiös-kulturelle Kommunikation mit Magiefaszinierten wird zur Farce, wenn die Magie der eigenen Ritualpraxis tabuisiert wird.

Alltagsorientierung bedeutet, so habe ich in Anlehnung an LUTHER gesagt, daß die religiöse Dimension inmitten des Alltags relevant wird. Dies geschieht jedoch dadurch, daß die Selbstverständlichkeiten des Alltags fraglich werden. Dazu sind Grenzen, Krisen und Verunsicherung besonders angetan. Die praktisch-theologische Zielperspektive 'religiös-kultureller Kommunikation' kann darum als kommunikative Vermittlung von Religion und Alltag beschrieben werden, oder, narrativ gefaßt: als Vermittlung von religiöser Erzählung und Alltagserzählung. Religiös-kulturelle Kommunikation heißt, daß Religion und Alltag so vermittelt werden, daß im Kontext von Alltagsmythen eine religiöse – in GRÖZINGERS (1989) Formulierung: die trinitarische – Geschichte erzählt und gefeiert wird, die Geschichte einer „nicht entfremdeten Lebensform, in der Identitäten gemeinsam gefunden werden“. Diese theologisch zentrale Bedeutung der christlichen Erzählung steht jedoch vor der fundamentalen Schwierigkeit, daß eine ihrer Tradition nach 'große Erzählung' als Befreiungsgeschichte im Alltag der kleinen Leute verstanden werden soll. Jedoch: Welche 'große Erzählung' darf in pluralistischer – oder radikalisiert pluralistischer – kultureller Situation einen Alleingeltungsanspruch erheben? Ist nicht sogar davor zu warnen, 'große Erzählungen' mit Alleingeltungsanspruch zu tradieren, und damit LYOTARDS (1983; 1987) Kritik an den großen Erzählungen recht zu geben, die für die katastrophalen Vernichtungen der Moderne, Hiroshima und Auschwitz, verantwortlich sind? Dem ohnehin stattfindenden Funktionsverlust der christlichen Erzählung ist nur dann kein Beifall zu zollen, wenn diese Erzählung den Alltag so betrifft, daß den Menschen, vornehmlich den kleinen Leuten, Leben und Freiheit eröffnet wird, oder, um mit METZ (1977) zu sprechen: daß Solidarität und Subjektwerdung kategoriale Geltung haben.

Angesichts der Übernahme magischer Orientierungen und Praktiken heißt Vermittlung von Religion und Alltag: Vermittlung von (a) traditionsreichen Erzählungen, die ihrem Inhalt, ihrem Anspruch und ihrer Tradition nach zu den 'großen' gehört und die Teil der kulturell-kommunikativen Praxis werden soll mit (b) dem 'kleinen' Alltagsmythos, der magisch hochverdichtet in der kulturellen Nische zur Marginalität verurteilt ist. Diese Marginalisierung, so ist für den 'Jugendokkultismus' zu präzisieren, wird durch das spannungsreiche Verhältnis von 'offizieller' Kultur der Erwachsenen und subkulturellen Strömungen der Jugendszenen noch einmal verschärft und dadurch tendenziell zum Stigmatisierungsproblem.

Die praktisch-theologischen Ziele der 'Handlungs- und Subjektorientierung' oder 'Kommunikation' aufnehmend und stärker und zielstrebig weiterführend, bezeichnet 'Entzauberung' den Kern der praktisch-theologischen Zielperspektive, die sich angesichts der Ambivalenz der Magie und magischer Orientierungen zu bewähren hat – jedoch mit Implikationen weit über das Magische hinaus.

'Entzauberung' bedeutet zunächst, einer Identifizierung von symbolischem oder rituellem Ausdruck mit dem 'Ding selbst' semiotisch differenzierend den 'Zauber' und den Zwang zu nehmen. Es bedeutet aber zugleich, dem vermessen-illusorischen 'Zauber' des manipulativen Griffs nach den geheimnisvollen oder 'jenseitigen' Dingen zu wehren. 'Entzauberung' ist ein Transparenz und Freiheit eröffnendes Unterscheidungsgeschehen. Sie ist darum insofern Angelegenheit von Religion im allgemeinen und von christlichem Glauben im besonderen, als diese als Unterscheidungsgeschehen zu ihrer Bestimmung kommen (vgl. MOXTER 1994).

Was demnach ritualtheoretisch als Klärung der Unterscheidung zwischen Ritual und Theater (TURNER) oder als Unterscheidung zwischen Fundamentalismus und Leicht-Sinn (ERDHEIM) gefaßt wurde, heißt symboltheoretisch: Geltendmachen einer semiotischen Differenz. Hierbei ist an die Erträge der Diskussion von Magie und Symbol in Kapitel 2 zu erinnern. Von besonderer Relevanz ist der Symbolbegriff TILLICHs, der zentrale religionsphilosophische und theologische Kriterien zur Geltung bringt, die für das religiöse Symbol – aber auch für die Magie – von Bedeutung sind und deren elementarer Sinn mit CASSIRER als Differenzierung von Symbolformen formuliert werden kann. Wie ich in der Auseinandersetzung zwischen TILLICH und CASSIRER deutlich gemacht habe, gebe ich zwar CASSIRER den Vorrang und versuche, den TILLICHschen Symbolbegriff mit Berufung auf CASSIRER zu rekonstruieren. Doch ist mit TILLICH darauf zu bestehen, daß Magie und Mythos die ständigen, wenn auch untergründigen und stets 'protestantisch' zu kritisierenden, Begleiter von Religion und von Wissenschaft sind. Magisches ist wie Mythisches aus dem Alltag nicht wegzudiskutieren, sondern zu 'entzaubern'. Gerade auf diese Weise wird ihr 'Schwellencharakter' ernstgenommen. In diesem Sinne bedeutet 'Entzauberung' Aufklärung. 'Magie als Schwellenphänomen' heißt nicht, daß wir einst – in unserer Menschheits- oder Kulturentwicklung oder in unserer individuellen Entwicklung – über die Schwelle getreten und ins Reich der magiefreien Wahrheit gelangt seien. Darum ist auch die aus TILLICHs Perspektive hergeleitete These so zu formulieren: Es ist ständige 'protestantische' Aufgabe, den Schwellencharakter des Magischen zu thematisieren und zu bearbeiten. Es geht darum, die Ambivalenz der Magie als 'unvermeidlich, aber stets zu

überwinden' (vgl. ZILLESSEN 1994) zu thematisieren und diese Erkenntnis praktisch umzusetzen. Die Kriterien, 'Konkretheit vs. Unbedingtheit' und 'Freiheit vs. Manipulation' sind somit als Kriterien einer Praktischen Theologie zu explizieren, die sich als Theorie der 'Entzauberung' versteht und insofern ein aufklärerisches Moment in sich trägt, das auf diese Unterscheidungskompetenz zielt.

Aus TILLICHs Magieauffassung, genauer: aus ihrer Mehrschichtigkeit, ergibt sich eine ambivalente Spannung zwischen Kreativität und Destruktivität, in der das Magische steht. Und damit eröffnet sich eine neue Perspektive auf das Magische unter den Bedingungen von (interpersoneller) Freiheit und semiotischer Transparenz. Dies klingt überraschend, zeigt jedoch die Mehrdeutigkeit der Magie, die bei TILLICH auffällt und bei ihm zu überraschend positiven Aussagen geführt hat. Magie ist mehrschichtig, und je klarer dies erkannt wird, desto bedeutsamer sind die von TILLICH dabei aufgestellten Kriterien: das Kriterium der Freiheit, das besagt, daß das Personenzentrum nicht umgangen werden darf, und das Kriterium der Unbedingtheit, das aller Verhaftung im Konkreten widerspricht.

Aus dem Kriterium der Freiheit lassen sich bedeutsame Kriterien für die Praktische Theologie und ihren Umgang mit Magie ableiten. Diese können als Polarität zwischen Magie I und Magie II einander gegenübergestellt werden (Abb. 24, S. 288).

Die Mehrdeutigkeit und Ambivalenz des Magischen bedeutet für den praktischen Umgang, daß es auf den Verwendungszusammenhang ankommt, auf unsere innere Einstellung, auf die Art und Weise unserer Annäherung an die Welt: Geht es um eine Bemächtigung oder um das Ertasten eines Geheimnisses? Die grundlegende Ambivalenz zwischen Kreativität und Destruktivität des Magischen heißt, als praktisch-theologisches Kriterium formuliert: Geht es um manipulierendes Zwingen bzw. um Gebannt- und Gezwungensein oder um ekstatisch-entfesselnde, ja heilende Lebenskraft?¹⁹⁹

¹⁹⁹ Es ist bemerkenswert, daß zumindest eine ansatzweise Ahnung von diesem Kriterium bei okkultfaszinierten Jugendlichen zu beobachten ist, etwa in der Unterscheidung zwischen weißer und schwarzer Magie oder in einer teilweise verblüffenden Zurückhaltung gegenüber zwingenden, in Unfreiheit führenden Okkultpraktiken.

gebannt sein	in Freiheit sich auf das Andere,
gezwungen sein	auf den anderen Menschen beziehen
bannen	lösen
kontrollieren	das andere freigeben
manipulieren	
sich bemächtigen wollen	seine Ohnmacht ausdrücken
instrumentell handeln	expressiv handeln
festlegen	öffnen
das Bekannte sichern	entsichern
sich abschließen	emphatisch partizipieren
	mit Möglichkeitserfahrungen
	experimentieren
	ins Imaginäre entwerfen

Abb. 24. Die Unterscheidung zwischen Magie I und Magie II (aus: HEIMBROCK & STREIB 1994:312)

Das Kriterium der Unbedingtheit, die Spannung zwischen Konkretheit und Unbedingtheit, führt noch einen Schritt weiter. Der (repräsentative) Verweischarakter wird zum Kriterium, angesichts dessen alle religiöse Symbolisierung sowie alle Magie der Kritik anheimfällt und nach 'protestantischem' Prinzip zu kritisieren ist, sofern sie sich in ihrer Konkretheit Letztgültigkeit anmaßt. Darin ist die praktisch-theologische These enthalten: Die Praxis des Umgangs mit Symbolen, wie auch die des Umgangs mit Magie, ist am religionsphilosophischen Kriterium, der 'Entzauberung' und 'Entdämonisierung' zu messen, Handlungsperspektiven sind daran auszurichten.

'Entzauberung' ist als Weg, als Geschichte zu verstehen. Angesichts der subjektiven Gestaltungskompetenz von Lebensgeschichte wären Ansichten kontradiktorisch und Absichten kontrafaktisch, die die Subjektivität – in unserem Fall die Subjektivität von Jugendlichen – mißachten würden. Es sind zuallererst die Subjekte selbst, die ihre Lebensgeschichte weiterschreiben sollen und dies auch können. Ob im Modell der verdichteten Rituale und der 'kleinen' Mythen oder dem der 'Schwelle' und der semiotischen Differenz formuliert – es geht darum, daß Menschen ihre Lebensgeschichte 'entzaubernd' weiterschreiben. In diesem Sinne Praxisperspektiven der Entzauberung für den Umgang mit magischem Denken und Handeln von Jugendlichen zu formulieren und diese in spezifischen Handlungsfeldern zu konkretisieren, sind die Aufgaben des verbleibenden Teils dieses Buches.

5.2 Praxisperspektiven für den Umgang mit magischem Denken und Handeln von Jugendlichen

Mit der erarbeiteten Magiedefinition, die magisches Denken und Handeln als (verdichtete) kulturelle Kommunikation und als Expression (der eigenen Unheimlichkeit) interpretiert und mit Verweis auf symboltheoretische Überlegungen religionsphilosophisch-theologische Differenzierungen vorschlägt, sind nicht allein Verstehenszugänge, sondern auch praktisch-theologische Handlungsperspektiven eröffnet. Diese sind bereits im vorhergehenden Abschnitt thesenartig formuliert worden, nun sind sie für die Jugendlichen zu

entfalten. Dabei stelle ich die ritualtheoretische und die symboltheoretische Interpretation in den Mittelpunkt.

5.2.1 Die praktisch-theologische Antwort auf den Jugendokkultismus als verdichtete kulturelle Kommunikation

Aus ritualtheoretischer Einsicht ist magisches Denken und Handeln von Jugendlichen als 'verdichtete kulturelle Kommunikation' zu verstehen. Dies kann auch die praktisch-theologische Reflexion inspirieren. Indem aus dieser Perspektive beide: sowohl Frömmigkeitspraxis, auch in ihren institutionalisierten Formen, als auch die Praktiken der Jugendlichen als Formen kultureller Kommunikation oder als Ritualformen in einen Zusammenhang gestellt werden können, ist Interaktion und 'Verflüssigung' in der Interaktion beider beschreibbar.

Diese Theorieperspektive trägt dazu bei, dem magischen Denken und Handeln von Jugendlichen, wie es in ihrer Okkultfaszination vor Augen tritt, den Charakter der Fremdheit, Bedrohlichkeit und Unheimlichkeit zu nehmen. Fremd und bedrohlich, ja unheimlich ist solches Denken und Treiben der Jugendlichen für viele, die sich – als Eltern, Kirchenvorstände, PfarrerInnen, ReligionslehrerInnen, JugendarbeiterInnen beispielsweise – um christliche Praxis angesichts des 'Jugendokkultismus' Gedanken machen. Der Magiebegriff trägt dazu bei, den 'Jugendokkultismus' zu 'entzaubern'. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Diese 'Entzauberung' meint nicht (in Anlehnung an WEBER) Entmagisierung und damit dessen Verschwinden oder Beseitigen, vielmehr das Lüften des Schleiers der Unheimlichkeit, die Minderung des Zaubers um den Zauber, der sich in den Köpfen der Akteure, vor allem aber in denen der Beobachter abspielt. Es ist die zentrale Aufgabe christlicher Praxis angesichts wachsender Faszination von Esoterik und New Age im allgemeinen und des 'Jugendokkultismus' im besonderen, den 'entzauberten' Blick einzuüben.

Eine dementsprechende Deutung der Phänomene, die mit einer Art 'Entmythologisierung' der 'Geister' arbeitet, hat auch in der Ratgeber-Literatur an Boden gewonnen: die mißverständlicherweise sogenannte 'animistische' Deutung nimmt an, in den Okkultpraktiken kämen in tieferen Schichten unserer Psyche eingelagerte Informationen und Wünsche zutage.²⁰⁰ Auch Jugendlichen ist solche Interpretation zugänglich, und sie kann sich entsprechend 'entzaubernd' auswirken. Die Auffassung, die Jugendliche teilweise selbst formulieren, daß es sich bei ihrem Okkultpraktizieren um „Psycho-Spiele“ handelt, ist in diesem Sinn als ein Fortschritt zu würdigen, weil er der unheimlichen und bedrohlichen Verengung der spiritistischen Deutung die Spitze zu nehmen in der Lage ist. Wenn Jugendliche mit der Erwartung und dem Bewußtsein okkultpraktizieren, dabei nicht mit irgendwelchen unbekanntem, jenseitigen Geistern oder mit dem leibhaftigen Teufel in Kontakt zu treten, sondern mit dem eigenen Selbst, wäre dies ein erster Schritt der Entzauberung. Von dieser Deutung aus ergibt sich für die Jugendlichen ein leichter Zugang zu hilfreichem Selbstverstehen oder, wenn Seelsorge und Beratung in Anspruch genommen werden müssen, zu

²⁰⁰ Vgl. die Formulierung dieser Deutung bei MISCHO (1991b) und BAUER (1992), die z.B. von vanDIJK (1989), GROM (1988) oder JANZEN (1988a) gegenüber der 'spiritistischen' Deutung vorgezogen wird.

heilender Einsicht; denn die Blickrichtung auf die eigene Psyche ist dann nichts völlig Neues und Unbekanntes mehr. Solch eine 'Entzauberung' kann die Praxis leiten, freilich nur ein erstes Stück auf ihrem Weg. Denn zugleich ist auf die Gefahr aufmerksam zu machen, daß solch eine gutgemeinte entzaubernde Deutung allzu leicht zu einer Erklärungstheorie nach dem Muster 'Okkultismus ist nichts anderes als ...' gerinnt und damit die erreichte größere Offenheit in para-psychologische oder para-physikalische 'Theorien' einfängt. Es darf nicht unterschlagen werden, daß auch diese Deutungen nichts weiter sind als Modelle, die die Phänomene, das 'Ding an sich', niemals werden erklären können, sonst wird ein teilweise verbissener Erklärungsdrang von Jugendlichen und Erwachsenen auch vor abwegigen 'Theorien' nicht halt machen, sondern diese möglicherweise mit ähnlich fundamentalistischer Überzeugtheit vertreten wie Spiritismus-Gläubige. In diesem Sinn heißt 'Entzauberung' auch das Kenntlichmachen von 'Nicht-Erklärbarem' und Geheimnisvollem.

Ausgehend von der These, daß okkulte Praxis eine „Ritualvariante“ ist, ergibt sich eine noch weitergehende Ernüchterung des Beobachterblicks, die so zusammenfaßt werden kann: „So gesehen wird den okkulten Praktiken sicherlich recht viel von ihrer geheimnisvollen Aura genommen. So anders und so unbegreiflich, wie dies auf den ersten Blick scheinen mag, sind sie nicht. Sie erscheinen jetzt nicht mehr als das Exotische schlechthin, als das Besondere und Unfaßbare. Plötzlich wird deutlich, daß eine okkulte Praxis bloß eine Ritualvariante darstellt, welche zu dem uns jederzeit zuhandenen kulturellen Strom, unserer kulturellen Welt gehört.“ (BUKOW 1994a:217)

Die Zuordnung der jugendokkultistischen Ritualisierung zu anderen Formen verdichteter kultureller Kommunikation und Kommunikation mit dem eigenen Selbst eröffnet einen 'entzaubernden Blick' und auch dies gehört zur praktisch-theologischen Wahrnehmungsaufgabe. Daran sollte sich auch die pädagogische, die beratende und sonstige Praxis in der Zusammenarbeit mit Jugendlichen orientieren. Um den praktizierenden Jugendlichen solche Selbstinterpretation, zu der eine gewisse Einsicht in Rituale gehört, zugänglich zu machen, sind wohl größere, aber keineswegs unmögliche pädagogische Anstrengungen erforderlich.

An diese entzaubernde Wirkung anknüpfend und darüber hinausführend, ergeben sich aus der ritualtheoretischen Interpretation des Jugendokkultismus weitergehende und tiefer eingreifende praktische Überlegungen, die dem Horizont kultureller Kommunikation stärkeres Gewicht verleihen: die Einsicht in Parallelitäten und Verbindungslinien zu anderen, benachbarten Ritualformen. Dies ist darum von Belang, weil mit zunehmender Durchlässigkeit das starre Festhalten an bestimmten Okkultritualen, beispielweise am Gläserücken, abnehmen wird. Wenn solche Verbindungslinien angedacht und nicht mehr gänzlich fremd sind, kann in solchem Probehandeln und in solchen Gedankenspielen mit anderen Ritualformen umso leichter eine symbolische Distanz wahr- und ernstgenommen werden. Indem verschiedene Ritualformen in eine Gleichung eingebracht werden, läßt sich ihr gemeinsamer Nenner leichter erraten. Konkret: wenn Jugendliche dazu in der Lage sind, das Testritual Gläserücken mit Tarotkarten-Legen oder Bleigießen an Silvester mit einem Abzählreim-Orakel aus der Kindheit oder mit einem Bibelspruch-Losverfahren zu parallelisieren, werden sie die 'Geister' unter dem Glas nicht mehr ganz so ernst nehmen und nicht mehr so bedrohlich empfinden.

In solch suchendem Nachdenken, Parallelen entdecken und Ausprobieren von Alternativen kann darüber hinaus die Bereitschaft wachsen, andere Formen verdichteter oder – wünschenswerterweise! – weniger verdichteter kultureller Kommunikation ins Auge zu fassen. Der Zusammenhang der Okkultpraktiken mit anderen alltagsmagischen und alltagsreligiösen Ritualen sollte auch den praktizierenden Jugendlichen nicht verborgen bleiben. Darüber hinaus sollten ebenso die Verbindungslinien zu institutionalisierten religiösen Ritualen erkannt werden. Von solcher Entsprechung gehen auch Praxis-Vorschläge aus, die angesichts der Okkultfaszination die Frage nach christlicher Spiritualität und Meditation ins Spiel bringen. Auch wenn ich die damit implizierte spirituelle Defizithypothese, die die Okkultismuswelle der spirituellen Verarmung kirchlicher Praxis anlasten möchte, nicht undifferenziert teilen und die daraus folgenden auf religionspädagogische und Gemeindepraxis zielenden Vorschläge, die Okkultfaszination durch christliche Spiritualität zu ersetzen, nicht undifferenziert übernehmen kann, werden dennoch Verbindungslinien wahrgenommen und in ein Angebot an Jugendliche umgesetzt, die im Licht der hier entworfenen Theorieperspektive plausibel sind. VanDIJK (1989) beispielsweise fordert angesichts der Okkultfaszination ReligionslehrerInnen dazu auf, bei ihren SchülerInnen die Wahrnehmung von Suggestibilität, nonverbaler Kommunikation etc. zu schärfen und mit den Jugendlichen eine Einübung in Meditation zu versuchen. In entsprechender Absicht schließt JANZEN (1988a) sein als „christliche Orientierung“ zu verstehendes Buch über den Okkultismus mit einem Kapitel über einen „Weg christlicher Spiritualität – Jakob Böhme“. Daß solche Übergänge für Jugendliche eine Möglichkeit sind und – bei aller Kontinuität und Parallelität magischer Orientierung – wirklich stattfinden, zeigen viele Lebensgeschichten von Jugendlichen.

Die Praktisch-theologische Perspektive wird gut daran tun, solche Spuren aufzugreifen, jedoch zu differenzieren. Ich formuliere solch eine Differenzierung zunächst in enger Anlehnung an die soziologisch-ritualtheoretische Terminologie, weil sich darin der Zusammenhang präziser fassen läßt: Um mit BUKOW (1994a:225) zu sprechen, gerade auf das „kommunikativ abgeklärte Zusammenspiel“ zwischen „Alltag“ einerseits und „magisch-rituell verdichteter Selbstthematization“ andererseits kommt es an, auf den Zusammenhang zwischen der „ganz normalen Konstruktion der Wirklichkeit, in die eben z.B. auch die Jugendlichen heute gestellt sind“ einerseits und der „okkulten Konstruktion als spezifische Formen kultureller Kommunikation“ andererseits. Der Jugendokkultismus ist als magische Ritualform, als „magisch-rituell verdichtete Selbstthematization“ zu verstehen, die sich in kulturellen Nischen vollzieht, nachdem die großen Erzählungen an Plausibilität und kommunikativer Wirksamkeit signifikant eingebüßt haben; Jugendokkultismus gehört zu den ‘kleinen Mythen’ (vgl. BUKOW 1994a:223). Und trotz solcher Verdichtung und Nischenexistenz steht er dennoch in Zusammenhang mit und hat Verbindungslinien zum Gesamtzusammenhang kultureller Kommunikation. Dieser Gesamtzusammenhang ist freilich weit umfassender als der Bereich institutionalisierter Religion. Und daraus ergeben sich umfassendere Problem- und Handlungs-Perspektiven angesichts des Jugendokkultismus, beispielsweise für die allgemein- und sozialpädagogische Praxis. Die Durchlässigkeit und der Wechsel von Ritualformen, von denen oben die Rede war, kann nun auch so formuliert werden: Es geht darum, (a) den Zusammenhang und (b) den wünschbaren Übergang vom ‘kleinem Mythos’, der sich in magisch verdichteter Kommunikation manifestiert, zum grö-

Beren Geflecht von Mythen und Erzählungen herzustellen, an dem sich die unfassendere Lebenswelt von Jugendlichen und Erwachsenen orientiert.

5.2.2 Die praktisch-theologische Antwort auf den Jugendokkultismus als Symbolform

Magie ist ein 'Schwellenphänomen'. Dies ergab sich aus der Perspektive der Differenzierung von Symbolformen. Und auch der 'Jugendokkultismus' ist daher als ein Schwellenphänomen zu sehen. Dies freilich liegt den meisten Jugendlichen ziemlich fern, und daraus ergibt sich die ständige praktische Aufgabe, diesen Schwellencharakter des Magischen ins Spiel zu bringen, ihn zu thematisieren, zu reflektieren und zu bearbeiten.

Präzisere praktisch-theologische Kriterien ergeben sich aus der Ambivalenz zwischen destruktiver und kreativer Funktion des Magischen. Das Kriterium der Freiheit, die Forderung, daß das Personenzentrum nicht umgangen werden darf, und das Kriterium der Unbedingtheit, das aller Verhaftung im Konkreten widerspricht, wie sich dies aus der TILLICH-Lektüre ergeben hat, widersprechen der magisch-konkreten Verdinglichung. Diese Kriterien bestimmen die praktischen Aufgaben im Umgang mit jugendlichen Okkultfaszinierten.

Um den Entwicklungsweg, der als Erwartungshorizont für okkultfaszinierte Jugendliche gelten soll, praktisch-theologisch zu skizzieren, sind besonders die Perspektive der Differenzierung der Symbolformen sowie die Behauptung der Ambivalenz des Magischen aufzugreifen. In modifizierendem Rückgriff auf FOWLERS Theorie habe ich vorgeschlagen, die Differenzierung magischer Symbolisierung entwicklungspsychologisch als Weg zu skizzieren, der sowohl der Ambivalenz des Magischen auf der jeweiligen Stufe Rechnung tragen will, als auch einen Entwicklungsweg zu je größerer Leichtigkeit aufzeigen. Daraus ergibt sich eine Handlungsperspektive, die in der Religionspädagogik unter dem Stichwort Symboldidaktik zu diskutieren wäre.²⁰¹ Dies ist jedoch nicht allein für die Religionspädagogik von Bedeutung, sondern ebenso für die Grundlinien einer praktisch-theologischen Perspektive auf die jugendliche Okkultfaszination insgesamt. Die praktisch-theologische Problemstellung heißt zusammengefaßt: Wie können Entwicklungsprozesse initiiert werden, die für Jugendliche magisches Denken und Handeln als Schwellenphänomen verstehbar und damit seinen symbolischen Charakter durchsichtig machen? Wie sind Handlungsperspektiven zu formulieren, die den Jugendlichen Wege offenhalten oder öffnen für Reflexivität, Transparenz, für größere Leichtigkeit und schließlich für die Repräsentanz des Unbedingten? Auch hierin bringt die Praxis der 'Entzauberung' ihr aufklärerisches Moment zur Geltung.

Obwohl in ihr eine Gefahr gesehen wird und trotz aller Stigmatisierung, kann die Okkultfaszination den Jugendlichen auch neue Einsichten eröffnen. Hier soll nicht zu Okkulturfahrungen aufgefordert werden, aber wo sie gemacht worden sind, müssen diese der Frei-

²⁰¹ Symboldidaktik wird – mit anderen Schwerpunkten allerdings –, auch lebhaft diskutiert. Darauf komme ich weiter unten noch zu sprechen.

heit, ja dem Glauben nicht hinderlich sein. Im Gegenteil: für die Betroffenen selbst, aber auch für diejenigen, die diesen Erzählungen zuhören, kann daraus eine Erschütterung ihrer geordneten Welt werden, die zwar nicht in den Rang einer „Offenbarungsererschütterung“ (vgl. TILLICH 1925b) zu erheben ist, aber dennoch eine Erschütterung von Deutungen und Mythen darstellt, die unhinterfragt gegolten hatten. Vergleichbar den Erschütterungen, die Berichte über Okkultenerfahrungen im Rahmen von naturwissenschaftlichem Unterricht darstellen können und die bei sensibler reflexiver Bearbeitung zu tieferer Einsicht in den Modell- oder Symbolcharakter von wissenschaftlichen Deutungen führen²⁰², sind durchaus weiterführende Erträge der Thematisierung von Okkultenerfahrungen denkbar: sie können eine Erschütterung des Gewohnten und Denkanstöße für Außergewöhnliches sein.

Dazu allerdings sollten sie als Symbolisierung aufgefaßt werden können. Wege solcher Erkenntnis sind beispielsweise darin erkennbar, daß im Zusammenhang mit dem Okkultismus-Thema bei Jugendlichen nicht selten auch eine größere Offenheit für die Bedeutung des Träumens und psychoanalytischer Einsichten zu beobachten ist. Daß dies eine Gratwanderung ist und sehr leicht zur quasi-naturwissenschaftlichen, meta-physischen ‘Theorie’ gerinnt, ist die andere Seite der Medaille; so wird diese Erschütterung äußerst problematisch, wenn sich dabei parapsychologische ‘Theorien’ etablieren oder wenn, um auf die religiöse Variante anzuspielen, anhand der Okkultenerfahrungen eine ‘Lehre von den jenseitigen Dingen’ aufgestellt oder gar bewiesen werden sollte.

Für Okkultenerfahrungen soll der Zusammenhang zu anderen Symbolen einsichtig werden. Besonders etwa im Symbol der ‘vieldimensionalen Einheit des Lebens’ (TILLICH) finden die Symbolisierungen des Okkultismus die Möglichkeit der Integration in einen größeren Zusammenhang. Dies heißt für die Praxis, Okkultenerfahrungen weder zu verteufeln noch zu tabuisieren oder zu ignorieren, sondern mit den Betroffenen zusammen Denkwege, Lernwege und Erfahrungswege zu suchen und zu eröffnen, um jenseits des Zaubers der Phänomene der symbolischen Ebene gewahr zu werden. Wenn Okkultenerfahrungen als ‘sympathetische’ oder ‘partizipative’ Erfahrung gedeutet werden können, ist dies ein erster Schritt auf solchen Wegen. Der daran anschließende Schritt wäre, daß solche Erfahrungen mit Symbolen wie dem der ‘vieldimensionalen Einheit des Lebens’ interpretiert werden können.

Die praktisch-theologische Reflexion ist damit noch nicht am Ziel. Im Gegenteil, sie stellt diese Symbolisierungen, wie auch die religiösen, in ein religionsphilosophisch-theologisches Spannungsverhältnis, das berücksichtigt, daß auch Symbolbegegnungen als ‘konkrete’ Erfahrungen zu verstehen sind und gegenüber dem Verweis auf das Unbedingte transparent werden können und sollen. Wenn Erfahrungen von körperlicher Heilung beispielsweise als ‘Hilfe Gottes’ oder mit TILLICH gesprochen, als ‘Präsenz des göttlichen Geistes’ gedeutet werden, könnten dann nicht auch Jugendliche ihre okkulten und magischen Erfahrungen etwa im Symbol der ‘Schöpfung’ deuten lernen und darin ‘aufgehoben’ wissen? Die Begegnung mit religiösen Symbolen ist ein Weg zu solch neuem Selbst- und Weltverstehen. Dabei geht es darum, den Verweischarakter des Symbols mit dem Gedanken seiner ‘uneigentlichen’ Konkretheit zu verbinden. Sowohl (magische) Praktiken als

²⁰² Vgl. dazu die Beiträge in „Entzaubert. Magie, Mythos und Esoterik – Themen für den naturwissenschaftlichen Unterricht“ (KREMER & STÄUDEL 1991).

auch 'konkrete' (magische) Vorstellungen freilich werden dabei verblassen, 'uneigentlich' werden. In diesem letzten Schritt fallen der Protest des 'protestantischen Prinzips' und das Überschreiten der Symbol-'Schwelle' zusammen. Das 'protestantische Prinzip' ist ja nicht als Beseitigung oder Ausmerzung des Ritualen oder des Symbolischen, sondern als Plädoyer für die Berücksichtigung einer Symboldifferenz, als Plädoyer für einen theologisch angemessenen Verstehensweg zur sakramentalen Verkörperung zu verstehen.

5.3 Handlungsfelder im Umgang mit magischem Denken und Handeln von Jugendlichen

Die praktisch-theologischen Leitlinien, die anhand von ritual- und symboltheoretischen Perspektiven die Praxisaufgabe präzisieren halfen, sind für die einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfelder weiter auszuarbeiten und zu präzisieren. Ein praktisch-theologisches Kompendium des Umgangs mit der Okkultfaszination freilich würde nicht nur den Rahmen dieses Kapitel sprengen, sondern wäre auch aus grundsätzlichen Bedenken gegenüber dem kurzschlüssigen Modell von Defizit und Handlungsanweisung fragwürdig. Um die Praxisperspektiven gleichwohl exemplarisch zu konkretisieren, greife ich drei klassische Handlungsfelder, den Gottesdienst, die Seelsorge und den Religionsunterricht heraus.

Dabei fallen sogleich signifikante Unterschiede zwischen diesen Handlungsfeldern auf. Zweifellos stehen der schulische Religionsunterricht und auch der Konfirmandenunterricht als Orte der Thematisierung von Okkultfaszination an erster Stelle. Der Thematisierungsbedarf kann auch bei zurückhaltender Bewertung der einzelnen Umfrageergebnisse von MISCHO (1988a) als erheblich bezeichnet werden und die Bereitschaft der Jugendlichen, sich damit zu befassen, ist in aller Regel groß. Als Reaktion darauf liegen zahlreiche Unterrichtsvorschläge und -berichte vor, an die teilweise angeknüpft werden kann. Für Kritik und Präzisierung der konzeptionellen Überlegungen des Unterrichts zum Thema Okkultfaszination können hier einige Linien ausgezogen werden. Im Unterschied zum Unterricht wird Seelsorge seltener in Anspruch genommen und auch das nur von einzelnen Jugendlichen. Auch wenn die Umfragen von BAUER, LAY & MISCHO (1988) sowie die von vanDIJK (1990) wenig repräsentativ sind, ist ihnen zumindest soviel zu entnehmen, daß die psychosozialen Beratungsstellen einen erheblichen Bedarf sehen. Zur Konzeption der Seelsorge und der Beratung von okkult erfahrenen Jugendlichen liegen dagegen nur sehr wenige pastoraltheologisch und pastoralpsychologisch brauchbare Beiträge vor. Gerade hier jedoch gibt es einen Reflexionsbedarf und dazu eröffnet, wie ich zeigen möchte, der hier vorgestellte Zugang zur Okkultfaszination neue Perspektiven. Wenn zum Umgang mit Okkultfaszination schließlich der Gottesdienst thematisiert werden soll, hat das weniger mit seiner geringen Beliebtheit bei Jugendlichen zu tun, als vielmehr mit der grundlegenden Bestimmung der Praktischen Theologie, die ich oben skizziert habe: Aufgrund seiner praktisch-theologisch zentralen Bedeutung als Ort der Ritualisierung und Kommunikation der christlichen Erzählung steht, wie defizitär auch immer, der Gottesdienst als exemplarisch herausragender Ort der religiös-kulturellen Kommunikation der Kirchen im Spannungsfeld der Auseinandersetzung mit der Vielzahl von 'kleinen' Mythen – auch solchen, die magisch verdichtet nur in einer kulturellen Nische Bedeutung haben.

5.3.1 Gottesdienst: Ritualisierung und Kommunikation der religiösen Erzählung

Angesichts der aktuellen Okkultfaszination ist auch auf das Verhältnis der Jugendlichen zur Kirche zu verweisen. Daß der Gottesdienst für jugendliche Okkultfaszinierte unerheblich sei, weil der Kirchenbesuch Jugendlicher allgemein verschwindend gering ist, spricht nur scheinbar dagegen. Denn erstens ist genau dies die Problemanzeige einer gestörten Kommunikation und zweitens ist nun auch darauf hinzuweisen, daß nicht wenige Okkultpraktizierende kirchlich sozialisiert sind.

Mit Verweis auf die kirchliche Sozialisation vieler Jugendlicher, die uns als Okkultfaszinierte oder -praktizierende begegnen, werden verschiedene Erklärungsmodelle für die Genese der Okkultfaszination konstruiert. Vor allem besorgte Beobachter aus kirchlichen Zusammenhängen führen das Entstehen der Okkultfaszination auf ein Orientierungsvakuum, oder spezifischer: auf ein Defizit an liturgisch-sakramentaler Frömmigkeitspraxis zurück. Dieser Annahme verpflichtet sind auch die Hypothesen, wie sie MISCHO, BÄR und auch BUCHER für ihre empirischen Untersuchungen formuliert hatten: daß die Bindung an traditionell-kirchliche Frömmigkeit einer Faszination des Okkulten entgegenwirke. Wenn diese Hypothesen empirisch nicht verifizierbar waren, ja widerlegt worden sind, muß dies seine Gründe haben, weist dies darauf hin, daß sie auf problematischen theoretischen Annahmen beruhen. Wenn andererseits von HELSPER (1992), mit Hinweis auf seine Analyse von Bills Weg „von der ‘heiligen’ zur ‘schwarzen’ Messe“, die These vertreten wird, daß die Zuwendung zu längerfristigem und ‘härterem’ Okkultpraktizieren Ausdruck von „zu viel an religiösem Sinn“ sei, könnte dies eine Erklärung dafür sein, daß sich religiös sozialisierte Jugendliche dem Okkulten zuwenden? Beide Erklärungsvarianten, so konträr sie sind, gehen davon aus, daß die Verbindung der okkultfaszinierten Jugendlichen zur kirchlich-religiösen Tradition nicht nur gestört, sondern abgerissen ist.

Nun enthalten die quantitativen Untersuchungen ein interessantes Detailergebnis, das dem widerspricht: Sie belegen in weitgehender Übereinstimmung zumindest eine gute Verträglichkeit traditioneller Religiosität mit dem Okkultpraktizieren, wenn nicht sogar, wie die Shell-Studie, daß Jugendliche, die zum Gottesdienst gehen, überdurchschnittlich okkultpraktizieren. Kann also davon ausgegangen werden, daß religiöse, kirchliche Sozialisation und insbesondere die Erfahrung magisch gefärbter religiöser Ritualisierung jene Prägungen verursacht, die die Attraktion zu (bestimmten) Okkultpraktiken vorstrukturiert? Auch am anderen Ende der Okkultphase steht für Jugendliche zuweilen die Hinwendung zu der einen oder anderen Form von Religiosität. Wie aus Fallanalysen okkultfaszinierten Jugendlicher mit religiöser Konversion deutlich wird,²⁰³ nehmen Jugendliche das magische Denken und Handeln ihrer Okkultphase zu wesentlichen Teilen mit in ihre neugefundene Religiosität. Oder anders betrachtet: Für Jugendliche, die sich aus der Okkultfaszination heraus einer Religiosität zuwenden, scheinen verstärkt fundamentalistisch oder magisch gefärbte Formen von Religiosität attraktiv zu sein. Beide Einfluß- und Beziehungsrichtungen, sozialisatorische Prägung vor und mögliche Wiedereinbettung nach der Okkultphase, sprechen für eine Erklärung, die davon ausgeht, daß zwischen religiös-christlichen Traditionen und

²⁰³ Vgl. die beiden bereits erwähnten Fallanalysen von Holger (STREIB 1994c) und Tabea (STREIB 1994d).

okkult-magischen Orientierungen untergründige Verbindungs- und Einflußlinien bestehen. Diese sind freilich kaum kommunikativ expliziert. Soviel scheint festzustehen: Einerseits sind untergründige Verbindungslinien zwischen traditioneller Kirchenfrömmigkeit und ihrer Magie und jugendlicher Neigung zum Okkulten zu vermuten, andererseits ist das explizite kulturell-kommunikative Verhältnis zwischen okkultfaszinierten Jugendlichen und den Kirchen gestört.

Dies verweist auf die Untersuchung des zweiten Problemzusammenhangs: der kulturellen Kommunikation der Kirchen. Die Problemperspektive kann auch so formuliert werden: Es ist fraglich, ob die institutionalisierte Religion die ihr zukommende und beanspruchte Rolle einer Erzählgemeinschaft, die tragfähige, den Alltag strukturierende 'Mythen' weitergibt, für die Jugendlichen tatsächlich erfüllt. Damit ist das Problem der schwindenden institutionell-kirchlichen Bindung und Teilnahme gerade Jugendlicher zwar tangiert, aber dies ist nicht der Kern des Problems, sondern vielmehr ein Symptom.

Ein zentraler Teilaspekt dieses Defizits kann mit JOSUTTIS (1982:89ff) als „Kraftlosigkeit“ oder „therapeutische Ineffizienz“ pastoralen Redens bezeichnet werden. Daraus ergibt sich eine praktisch-theologische Aufgabe, die für das hier thematisierte Spannungsverhältnis zwischen okkultfaszinierten Jugendlichen und kirchlicher, auch gottesdienstlicher Kommunikation zentral ist: Die Kirchen brauchen eine Bestandsaufnahme ihrer kulturell-kommunikativen Rolle. Es ist dabei wenig hilfreich, die magischen Dimensionen und Anteile an der Frömmigkeitspraxis, am homiletischen, liturgischen und sakramentalen Handeln zu ignorieren, als könne nicht sein, was nicht sein darf (vgl. HEIMBROCK & STREIB 1994). Ein Blick in die Kirchengeschichte genügt, um die Auseinandersetzungen mit magischen Strömungen als Problem der Kirchen zu erkennen. So stellt sich etwa der reformatorische Streit um die Bedeutung der Sakramente als Auseinandersetzung um ein magisch-sakramentales Verständnis dar. Davon war oben im Rahmen der TILLICH-Interpretation bereits die Rede. Notwendig ist heute darum gerade dies, daß die praktisch-theologische Reflexion über den Gottesdienst die Frage nach der Heilkraft des Wortes thematisiert. Dies ist vor allem angesichts der Tatsache hervorzuheben, daß die Entkirchlungswellen moderner Gesellschaften zwar seit längerem und zu Recht ein bevorzugtes Studienobjekt Praktischer Theologie darstellen und Fragen nach der Wirkungslosigkeit sonntäglicher wie alltäglicher Worte zu Recht großes Interesse auf sich ziehen, jedoch dies insbesondere Forschungsstrategien zur rationalen Effizienzsteuerung kommunikativer Vollzüge freigesetzt hat, aber in diesem Kontext das Magie-Thema – sieht man von wenigen Ausnahmen ab – bisher völlig abgeblendet war (vgl. HEIMBROCK & STREIB 1994:303).

Eine solche Ausnahme ist JOSUTTIS' (1982) Thematisierung der Heilkraft des Wortes. Er führt das Problem der Kraftlosigkeit des Wortes nicht allein auf die Konkurrenz zurück, die der Kirche durch andere Spezialisten in Sachen (magischer) Macht des Wortes, nämlich durch TherapeutInnen, SchriftstellerInnen und LehrerInnen entstanden ist, sondern auch auf die binnenkirchlichen Entwicklungen zu einer kognitiv enggeführten und körperfeindlichen Sprach(un)kultur. Als Vorschläge zur Wiedergewinnung der Heilkraft des Wortes nennt JOSUTTIS die Notwendigkeit der Aufgabe von 'Exteriorität' – wobei er auf die Erfahrungen von Ethnologen verweist, die sich selbst als Subjekt und Objekt von Magie begreifen lernten – und damit der Gestaltung der eigenen Frömmigkeit des Pfarrers; weiter nennt er die notwendige Wiederentdeckung einer verschüttenden Dimension religiöser Sprache, nämlich des

Segnens. Dies ist anregend, doch zur weiteren Klärung des Problems der Kraftlosigkeit des Wortes sind sowohl zur Frage der magischen Dimensionen kirchlicher Sprache, als auch zur Frage der kulturell-kommunikativen Wirkung weitere Überlegungen notwendig.

In dieser Hinsicht führt der Vorschlag HEIMBROCKs (1993a) weiter, die Erträge der neueren Ritualforschung und die Diskussion über die Magie aufzugreifen und in die Theorie des Gottesdienstes und der Predigt einzubeziehen. Denn nicht allein als Frage nach der Wirkung und Kraft pastoralen Redens und Handelns unter kulturell veränderten Bedingungen ist die Magiedebatte relevant; sie ist auch eine Erinnerung daran, die theologische Abstinenz gegenüber dem Außerrationalen aufzugeben und die Beschränkung des theologischen Blickwinkels auf die rationale Seite der Religion zu erweitern, wofür auch auf MORGENTHALERs (1992) Arbeit zum religiösen Traum hinzuweisen wäre. Aus ritualtheoretischer Perspektive ist die kommunikative und sakramentale Aufgabe freilich nicht auf den sonntäglichen Gottesdienst beschränkt, sondern weist weit darüber hinaus auf den Zusammenhang kultureller Kommunikation. Die kulturell-kommunikative Kompetenz jedoch ist nach dem Grad ihrer 'Verdichtung' und ihrer 'Isoliertheit' zu beurteilen. Einerseits ist zu fragen, welchen Grad an magisch-ritueller 'Verdichtung' das kommunikative, das gottesdienstliche, das liturgische und das sakramentale Handeln der Kirchen haben; andererseits, welche Rolle die Kirchen im gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang kultureller Kommunikation spielen.

Geschichten von Jugendlichen verdeutlichen, wie erwähnt, daß ehemalige Okkultfaszinierte trotz ihrer Bekehrung und regelmäßigen und engagierten Teilnahme am Leben ihrer neugefundenen religiösen Gemeinschaft eine magische Grundhaltung weiterpflegen können. Sie schließen damit auch gut an diese institutionalisierte religiöse Ritualisierung an und finden sich darin wieder. Dies läßt jedoch nicht nur Zweifel an der Erheblichkeit der kommunikativen Verflüssigung der neuen Religiosität aufkommen, die die Jugendlichen ausbilden, sondern es kommt auch der Verdacht der kommunikativen und magischen Verdichtung bei der institutionalisierten Religion fundamentalistischer Gruppen auf, die von diesen Jugendlichen – wohl nicht ohne innere Logik! – attraktiv gefunden wurden. Mit gewissem Recht kann also von untergründigen Verbindungslinien und Sympathiebeziehungen zwischen magischer Faszination der Jugendlichen und (magisch) verdichteten Formen praktizierter Religiosität gesprochen werden. Darin liegt jedoch nicht allein eine mögliche Erklärung der Genese der Okkultfaszination bei Jugendlichen sowie der Auswahlentscheidung bei ihrer Suchbewegung nach Religion, so sie denn stattfindet.²⁰⁴ Darin liegen – und dies ist für unseren Zusammenhang zentral – auch die Ansatzpunkte für Prozesse der Entzauberung in der religiös-kulturellen Kommunikation zwischen Kirchen und okkultfaszinierten Jugendlichen.

Das Zusammenspiel der beiden Formen kultureller Kommunikation: institutionalisierte Religiosität und Jugendokkultismus, kann auch ritualanalytisch formuliert werden. Dabei verdient der Ertrag der Ritualanalyse TUNRNERs (1969; 1982) sowohl für die kirchlich-religiöse Kommunikation und das dabei herausragende Gebiet des christlichen Gottesdien-

²⁰⁴ Dem wäre weiter nachzugehen, etwa durch eine entsprechende Hypothesenformulierung, die in künftiger empirischer Forschung überprüft werden könnte.

stes,²⁰⁵ als auch für die magischen Orientierungen und Handlungen der Jugendlichen besondere Beachtung. Die kritischen Unterscheidungen TURNERs im Blick auf die kulturellen und religiösen Rituale der modernen weltlichen Welt, die Unterscheidung zwischen 'liminal' und 'liminoid'²⁰⁶ und die zwischen 'Ritual' und 'Zeremoniell' wollen freilich nicht zu Pauschalurteilen führen nach dem Muster, 'Der Gottesdienst ist gänzlich zum stabilisierenden Zeremoniell verkommen', 'Der Gottesdienst ist zum entleerten liminoiden Ritual herabgesunken' oder 'Erst recht ist der Jugendokkultismus nichts anderes als eine verdünnte, liminoide Form von ehemals bedeutungsvoll-performativen, liminalen Ritualformen', auch wenn solche Tendenzen nicht einfach von der Hand zu weisen sind. Mit TURNER (1982), darauf habe ich wiederholt hingewiesen, kann von der „transformativen Kapazität“²⁰⁷ von Ritualen gesprochen und damit gegenüber der begleitenden, sichernden Funktion auf die innovativ-performative Wirkung von Ritualen abgehoben werden, die darin besteht, einen Übergang von einer Situation zu einer anderen zu Wege zu bringen, und die eben zurecht 'liminal' genannt werden kann.²⁰⁸ Die kulturell-kommunikative Relevanz der Kirchen und exemplarisch des christlichen Gottesdienstes für die okkultfaszinierten Jugendlichen hängt so betrachtet davon ab, inwieweit der transformative Charakter ihrer religiös-kirchlichen Rituale, d.h. ihre kreative, innovative Bedeutung und Wirkung (a) wiederhergestellt bzw. zur Geltung gebracht und (b) dies im kulturellen Zusammenhang – auch dem der Jugendlichen – plausibel kommuniziert werden kann.

Gottesdienst, als „Spielraum des Lebens“ verstanden, „will Alltag mit allen Ausdrucksmitteln so zur Sprache bringen, daß Menschen zur 'kreativen Wahrnehmung' der Wirklichkeit eingeladen und befähigt werden“ (HEIMBROCK 1993a:142). Spielerische Transzendierung des Alltags kann mit der psychoanalytischen Rede von 'Übergangsobjekten', vom 'Spiel' und von 'Kreativität' (WINNICOTT 1971) in den Blick kommen. Die kreative Wahrnehmung der Wirklichkeit im gottesdienstlichen Ritual geschieht freilich in dem Maße, „in dem es gelingt, 'liturgisches Spiel' (E. Lange) auch als freies Spiel zwischen 'innen' und 'außen' im Sinne des 'intermediären Raumes' zuzulassen“ (HEIMBROCK 1993a:59). Dies widerspricht einem magisch verdichteten Verständnis des gottesdienstlichen Rituals. Die damit vorgeschlagene Perspektive der 'Verflüssigung'²⁰⁹ möchte ich unterstreichen und von Spielräumen der Entzauberung sprechen, die Gottesdienst und kirchliches Handeln im ganzen eröffnen sollten. Entzauberung und Spiel in einen Zusammenhang zu stellen, heißt, der rituell-normativen Verfügung und der magischen Verfüg-

²⁰⁵ Vgl. die entschiedene Empfehlung HEIMBROCKs (1993a), die Ritualanalyse TURNERs in die praktisch-theologische Theorie des Gottesdienstes einzubringen.

²⁰⁶ Zur Unterscheidung zwischen 'liminal' und 'liminoid' siehe TURNER 1982:20-60; zur Anwendung dieser Unterscheidung auf die Interpretation von Wallfahrten siehe TURNER & TURNER 1978; vgl. auch HEIMBROCK 1993a:45;69.

²⁰⁷ In diesem Sinne wäre bereits zu fragen, ob nicht in der Beschäftigung der Jugendlichen mit dem Okkulten eine Suchbewegung nach einer transformativen Ritualisierung zutage tritt, die in dieser ansonsten dem Freizeitbereich zuzuordnenden Thrill-Suche eben *auch* enthalten ist und die den Jugendlichen in kirchlich-religiösen Ritualen nicht geboten wird, bzw. die ihnen unzugänglich ist.

²⁰⁸ „Without taking liminality into account ritual becomes indistinguishable from 'ceremony', 'formality' or ... 'secular ritual'." (TURNER 1982:80).

²⁰⁹ Dies wird gewissermaßen gerade dadurch noch unterstrichen, daß HEIMBROCK (1993a:57) andererseits auch darauf hin weist, daß Rituale nicht automatisch kreativ seien und jeder Ambivalenz entbehrten: „Menschlicher Umgang mit religiösem (wie mit profanem) Ritual ist jedoch auch im Blick auf die 'kreative Wahrnehmung' ambivalent“.

barkeit zu widersprechen. Dies hat weit über den Rahmen des Gottesdienstes hinaus eine exemplarische Bedeutung: „Das Ritual des Lebens, das der normativen Verfügung über sich selbst entgeht, sieht in der Lücke, der Diskontinuität, der Unterbrechung, des Fragments die Spur des Heiligen, d.h. die Spur heilsamer Lebenswandlung ... Performance des Lebens ist unbefangenes kindliches Spiel mit Formen und Ritualen. Ein Spiel, das uns gelegentlich überkommt; das immer zufällt.“ (ZILLESSEN 1994:225f)

Für die Gestaltung von gottesdienstlichen und allgemein-kirchlichen Ritualen sollte darum der Versuch leitend sein, sich vom verfestigenden, systemintegrierenden und magisch-manipulativen Zugriff zu lösen und kreativen, innovativen – und dies mag bedeuten: die rituelle Routine unterbrechenden – Bewegungen Raum zu geben. ‘Verdichtung’ kann ‘verflüssigt’ werden und damit auch Jugendlichen Anregung und Beispiel sein, magische ‘Verdichtungen’ preiszugeben. Wenn die Vermutung stimmt, daß es untergründige Verbindungslinien zwischen kirchlich-christlicher Tradition und okkult-magischen Orientierungen gibt und möglicherweise kirchlich-sozialisatorische Prägungen nicht unbedeutend für die Faszination des Okkulten sind, ergibt sich daraus die Aufgabe, das gottesdienstliche Leben der Kirche ‘entzaubernd’ zu gestalten. Bereits die Einführung in das liturgische und sakramentale Leben sollte darum dem Ziel der ‘Entzauberung’ verpflichtet sein. Denn so bedeutsam es ist, Kindern und Jugendlichen einen Zugang zu Ritual und Sakrament zu ermöglichen – und in diesem Sinne ist TILLICHs (1930b) Plädoyer für die verstärkte Thematisierung der ‘sakramentalen Frage’ als Schicksalsfrage des Protestantismus auch religionspädagogisch relevant –, so wichtig ist es andererseits, deutlich zu machen und das Bewußtsein dafür zu schärfen, daß liturgische Vollzüge und die sakramentale ‘Verkörperung’ stets in der Spannung zwischen magischer Verdichtung und ‘protestantischer’ Nüchternheit stehen. Indem dem Konfirmandenunterricht schwerpunktmäßig die Aufgabe der Einführung in liturgisch-sakramentale Partizipation zugewachsen ist, hängt es entscheidend vom Ergebnis dieser Einführung ab, ob etwa Abendmahl, Taufe, Einsegnung und Fürbitte eher als magisch-manipulative oder eher als ‘protestantisch’ entzauberte Symbol- und Ritualhandlungen verstanden werden. Daß Jugendliche Gottesdienste, und hier gerade sakramentale Handlungen mitgestalten, ist darum besonders bedeutsam, weil dabei erfahrbar wird, daß jede und jeder, auch Jugendliche, mitmachen können und daß es keiner magisch-geheimnisvollen Qualität bedarf, diese Funktionen auszuüben. Das eigene Planen und Gestalten von Gottesdiensten durch Jugendliche hat eine bedeutungsvolle Funktion, schon deswegen, weil dabei ihre Kreativität gefragt ist, aber vor allem deswegen, weil Unvollkommenheit, Unsicherheit und ‘Fehler’ dazugehören dürfen. Dies sind einige Schritte, der ‘Verdichtung’ bereits im Vorfeld vorzubeugen.

Was jedoch ist zu tun, nachdem die Kommunikation zwischen okkultfaszinierten Jugendlichen und kirchlich-religiöser Tradition gestört ist? Wie kann wieder in Fluß kommen, was möglicherweise Spielräume eröffnen kann? Die kulturell-kommunikative Kompetenz der Kirchen läßt sich, wie gesagt, nach dem Grad ihrer ‘Isoliertheit’ beurteilen, d.h. danach, welche Rolle die Kirchen im gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang kultureller Kommunikation spielen. Gottesdienst, Liturgie und Sakrament sind Teil der Kommunikation der Erzählung, die die Kirchen erzählen, inszenieren, zelebrieren. Und darum ist die Teilhabe der Kirchen an der kulturellen Kommunikation präziser zu fassen: sie kommunizieren im Zusammenhang kultureller Kommunikation mit ihren religiösen Erzählungen. Dabei müssen sie ihre Rolle zwischen dem traditionellen Anspruch sowie der historisch tatsäch-

lich stark ausgebildeten Funktion als ‘große Erzählung’ und ‘großer Mythos’ mit umfassendem Anspruch einerseits, und der Nischenexistenz eines ‘kleinen Mythos’, der gesellschaftlich unbedeutend im Abseits steht, andererseits ihre Rolle neu bestimmen und finden. Und das heißt, die ‘alte’ Erzählung, die ohnehin stets neu erzählt werden will, muß in ihrer Akzentuierung als den Alltag ‘kleiner Leute’ betreffende Erzählung erzählt werden, wozu sie als Erzählung der Marginalisierten, ja der Opfer der Geschichte (vgl. METZ 1977) prädestiniert ist.

Die Kirchen müssen ihre Rolle im Konzert kultureller Kommunikation finden bzw. wiederfinden, jedoch nun angesichts einer neuen Herausforderung. Angesichts der neo-religiösen Bewegungen und ebenso angesichts der magischen Orientierungen bedeutet die kulturell-kommunikative Aufgabe: die Erzählung der Tradition soll mit einer Vielzahl neuer Erzählungen kommunikativ ins Spiel gebracht werden; eine, die traditionell im Zentrum stand, mit solchen, die an der Peripherie entstanden; eine ‘große’ mit ‘kleinen’, ja privaten und nischenhaften. Der Dialog mit den neo-religiösen Strömungen ist zumindest eines der Felder, auf denen die zukünftige kommunikativ-kulturelle Bedeutung der Kirchen entschieden wird. Und in diesem unserem Zusammenhang wird es entscheidend darauf ankommen, wie die Kirchen und religiösen Gemeinschaften ihren Umgang mit ihren eigenen magischen ‘Verdichtungen’ gestalten und wie sie dies in die kulturelle Kommunikation einzubringen verstehen. Auch und gerade von ihren Fähigkeiten, ihre eigenen Erzählungen als Freiheits- und Solidaritäts-Geschichten – und: als Entzauberungs-Geschichten – zu kommunizieren und zu inszenieren, wird die Plausibilität und Bedeutsamkeit der Kirchen abhängen. Im Blick auf den Jugendokkultismus ist davon auszugehen, daß entlang diesen Verbindungslinien – oder Verdichtungslinien – zwischen Nische und größerem kulturellem Zusammenhang, zu dem auch die Kirchen gehören, auch die Entwicklungs- und Lernmöglichkeiten zu suchen und zu entfalten sind, die solche Verdichtung lockern und Okkultfaszinierte aus ihrer Nischenexistenz und Isolation hervorlocken könnten.

5.3.2 Seelsorge: Deutende und kreative Arbeit an der Lebensgeschichte

Seelsorge und Beratung von Okkultfaszinierten orientiert sich zumeist an der Gefährlichkeit solchen Tuns. Beratungsbedarf und Beratungs- bzw. Therapieform orientieren sich häufig an verbreiteten psychiatrischen Krankheitsbildern, auch wenn diese umstritten sind. Okkultfaszinierte Jugendliche stehen dabei in Gefahr, behandelt zu werden, zum Objekt therapeutischer Intervention zu werden, selbst wenn dies nicht angezeigt ist. Die Subjektivität der Jugendlichen sollte jedoch weitmöglichst der Angelpunkt von Seelsorge und Beratung sein. Indem ich die deutende und kreative Arbeit an der Lebensgeschichte als Aufgabe von Seelsorge und Beratung bezeichne, möchte ich einen Weg der Zuwendung, auch der ‘professionellen’, zu den einzelnen okkultfaszinierten Jugendlichen aufzeigen, der über jene vorschnelle Therapeutisierung hinausführt, die von Gefährlichkeits- und Defizitbehauptungen ausgeht. Zum besseren Verstehen dieser Praxisaufgabe kann an die oben genannten kulturell-kommunikativen und symboltheoretischen Leitlinien angeschlossen werden. Zentral ist jedoch die lebensgeschichtliche Perspektive, die an Ergebnisse aus Kapitel 4 anschließen kann.

Die magisch-rituelle Verdichtung des Okkultpraktizierens war als 'kleiner Mythos' bezeichnet worden. Darüber hinaus ist die Okkultfaszination jedoch in den allermeisten Fällen noch weiter eingeschränkt eine Phase in der Lebensgeschichte, eine Szene in der lebensgeschichtlichen Erzählung. Doch nur auf den ersten Blick, denn mit Beendigung des Okkultpraktizierens ist noch nicht das Ende der Geltung des 'kleinen Mythos' beschlossen; im Gegenteil: meist wirkt dieser noch längere Zeit nach, ja magisches Denken und Handeln kann seine mythologische Ausformung ändern und in seiner Struktur überdauern. Das heißt: trotz Abschluß der Okkultphase kann der 'kleine Mythos' weiterhin den Alltag strukturieren. Viele Jugendliche finden keinen Ausweg aus ihrem 'kleinen Mythos', bzw. ändern diesen nur geringfügig, indem mythologische Inhalte – beispielsweise dunkle jenseitige Gestalten durch etwas lichtere Gestalten – ausgetauscht werden. Aber auch nach rückwärts gibt es Verbindungslinien: die okkulte Szene kann auf Vorläufer, auf frühere Szenen verweisen, kann dort vorbereitet und angelegt sein. Magisches Denken und Handeln sowie Okkultpraktizieren kann auf die Kontinuität und bleibende Virulenz von Lebensthemen verweisen. Die Kontinuität von Lebensthemen sind als Hintergrund der Okkultfaszination den Jugendlichen selbst zunächst weithin unbekannt.

Somit heißt die grundlegende Aufgabe der Seelsorge an Okkultfaszinierten: Ermöglichung von Deutung und Selbstverstehen der Lebensgeschichte, die zur Okkultfaszination hingeführt hat, Eröffnung von Verstehen der eigenen Lebensthemen, die, wie in Kapitel 4 ausgeführt, als Hintergrund des magischen Denkens und Handelns gelten können und die auch nach Abschluß der Phase aktiven Okkultpraktizierens ihre Bedeutung kaum eingebüßt haben dürften. Wenn davon auszugehen ist, daß die Okkulterfahrungen und das Praktizieren in der Seelsorgesituation im Vordergrund stehen, heißt diese Aufgabe, die semantische Dimension okkulter Ritualisierung in diesem Selbstdeutungsprozeß zu erarbeiten. Dies mit folgenden Zielen: (a) ihre kommunikative Verflüssigung zu ermöglichen, (b) die Perspektive einer Integration der okkulten Erfahrung als Teil-Erzählung in die Lebensgeschichte zu eröffnen, und (c) Wege zu ebnen, um Alternativen wahrzunehmen, andere Erzählungen zu hören, weitere kreative Arbeit an der eigenen Lebensgeschichte aufzunehmen.

Psychoanalytische Erkenntnis führt zu einer tieferen und spezifischeren Deutungsebene. In der Okkultfaszination können sich abgespaltene Erfahrungen an die Oberfläche drängen. In der Erfahrung des Unheimlichen als 'fremde' Bedrohung von außen, vom Jenseits, könnte heimlich Eigenes wiederbegegnen. Wenn wir davon ausgehen, daß das Okkulte und Magische 'primärprozeßhaft' im 'magischen Universum' der frühen Kindheit wurzelt, in dem die Welt nicht aufgetrennt wird, wäre auch die lebensgeschichtliche Fixierung auf das Magische „den kindlichen Traumatisierungen zuzuschreiben, die im Zerschneiden der Alleinheit des frühkindlichen Universums, in der Differenzierung von Selbst und Objekten entstehen können“ (HELSPER 1992:333). Dämonen und Geister könnten sich auch aus 'untreu' gewordenen Übergangsobjekten entwickeln. Oder es könnte mit FREUD selbst der Teufel als Abbild des eigenen Vaters zu deuten sein. Ist die genaue Herkunft schon theoretisch nicht abschließend geklärt, so kann sie in den meisten konkreten Lebensgeschichten nur fragmentarisch ergründet werden. Jedoch als Aufgabe von Seelsorge und Beratung bleibt festzuhalten: Weil Okkultfaszination und Okkultpraktizieren Symbolisierung darstellen, ist Deutung und Selbstverstehen auf die Interpretation von lebensgeschichtlich bedeutsamen Symbolen verwiesen. Darum gilt es, der Bedeutung des heimlich Eigenen in der praktizierten Unheimlichkeit auf die Spur zu kommen. Solche Arbeit erfordert den einführenden

Umgang mit Ängsten,²¹⁰ die sich an den Symbolen des Teufels und der Dämonen festmachen.

Die Grenzen zu pathologischen und der Therapie bedürftigen Fällen müssen beachtet werden und im Zweifelsfall ist die psychiatrische Diagnose angezeigt. Andererseits ist jedoch vor übereiltem Pathologieverdacht und vor der Gefahr unangemessener Psychiatrisierung zu warnen. Eine Engführung des Okkultismus auf ein „Problem der Psychohygiene“ (BENDER 1950), der auch MISCHO (1988b;1991b) folgt, ist ungeeignet, die Konzeption einer Seelsorge und Beratung an Okkultfaszinierten Jugendlichen zu leiten. Die Annahme einer psychohygienischen Gefahr durch „unkontrollierten Umgang mit den Tiefenschichten der menschlichen Person“ vermittelt den Eindruck einer Wahlmöglichkeit zwischen einem vom Unbewußten unbehelligten und einem dadurch gefährdeten Leben. Dabei wird verkannt, daß das Unbewußte ständig wirkt und die unbewußten Konflikte und Affekte nur an der offenen Artikulation gehindert werden – dies meist um den Preis einer psychischen Erstarrung, einer rigiden Abwehr und Selbsteinschränkung. Die Warnung vor dem Durchbruch des Unbewußten im okkulten Engagement stellt sich letztlich auf die Seite der Abwehr und Entthematisierung der Lebensgeschichte.

Seelsorge und Beratung als deutende und kreative Arbeit an der Lebensgeschichte kann mit RICOEUR (1977) als integrative Arbeit an einer Erzählung gedeutet werden: die erzählende Einordnung der abgespaltenen und verdrängten Anteile in den *plot* der eigenen Lebensgeschichte. Auch CREMERIUS (1981) arbeitet heraus, daß im analytischen Prozeß die „biographische Wirklichkeit“ auf eine Weise re-konstruiert werden soll, daß die Mythen der Kindheit „aus ihren Notwendigkeiten heraus zu verstehen“ sind und damit das Ziel verbunden ist, dem Patienten oder der Patientin „jene Freiheit zu ermöglichen, die neue Konstruktionen erlaubt“.²¹¹ Auch wenn dies im Blick auf psychoanalytische Arbeit formuliert ist, ergibt sich daraus eine Zielperspektive für eine Seelsorge und Beratung, die an die hermeneutische Wende in der Seelsorgetheorie anschließen und Seelsorge als narrative Arbeit an der Lebensgeschichte begreifen möchte.²¹² Im Blick auf die Klientel der okkultfaszinierten Jugendlichen formuliert, so KLOSINSKI (1994), bedeutet dies, daß das interpersonale Annehmen, Ernstnehmen und Verstehen der Jugendlichen in der Beratungssituation die Voraussetzung dafür ist, daß sie zu einem inneren Dialog mit ihren Phantasien und inneren (Eltern-) Bildern geführt werden und ihnen damit Schritte auf ihrem Weg der Integration und Individuation eröffnet werden können. Die Arbeit an den Symbolisierungen und den Lebensthemen der okkultfaszinierten Jugendlichen ist Methode und Zielperspektive der seelsorgerlichen Arbeit. Die eigene Lebensgeschichte erzählen zu dürfen, be-

²¹⁰ Seelsorge ist nicht denkbar ohne Angstwahrnehmung und Angstbearbeitung. Darum ist „eine (durchaus trainierbare!) Fähigkeit zum Perspektivenwechsel“ gefragt, die bedeutet, daß „sich ein Seelsorger/eine Seelsorgerin nicht nur kognitiv, sondern auch emotional eine situative (also zeitlich begrenzte) Probeidentifikation mit der jeweils anderen und ‘fremden’ Position leisten können“, so WINKLER (1995:160). Darin scheint WINKLER in übrigen auch den produktiven Umgang mit der Schwierigkeit zu sehen, die er als „schroffen Gegensatz“ zwischen KIERKEGAARDS ‘Angst macht Sinn und ist darum unabdingbar für eine tragfähige Weltanschauung’ und FREUDs ‘Angst verdeckt den Zugang zur Welt und zu sich selbst’ herausarbeitet.

²¹¹ CREMERIUS 1981:22;31. Vgl. dazu auch SCHELLING (1983; 1985); ebenso meine ausführlichere Darstellung dieser Perspektiven in STREIB 1995a.

²¹² Vgl. GERKIN 1984; 1986; ebenso die Perspektive GRÖZINGERs (1986), Seelsorge als „Rekonstruktion von Lebensgeschichte“ zu verstehen.

deutet für viele Jugendliche schon viel und kann Entlastung bringen und weiterführende Selbstdeutung eröffnen.

Somit steht in Seelsorge und Beratung das Ziel des Selbstverstehens vor den Zielen des Fallverstehens und Symbolverstehens. Doch kann und soll als Zielbestimmung konstatiert werden, was christlicher Seelsorge von Grund auf vertraut ist: das Symbolverstehen. Das Erkennen von anderen, neuen Symbolen und Erzählungen, das Wahrnehmen zukunftsöffnender und zukunftserschließender 'master stories' (vgl. FOWLER 1981) ist eine letzte Zielperspektive heilender, kreativer Arbeit an Lebensgeschichte, die nicht allein, aber besonders christlicher Seelsorge aufgetragen ist. Darin wäre auch der Beitrag einer konstruktivistischen Perspektive für die Seelsorge zu sehen, nämlich neue Möglichkeiten und alternative Sichtweisen, fiktive, spielerische und traumhafte Zugänge zu erkunden und zu ertasten. Alltagsorientierung heißt darum für die Seelsorge nicht allein die entschiedene Zuwendung zu den Alltagsproblemen und zur Alltagsreligion; dies ist das markante Signum moderner Seelsorgekonzeptionen ohnehin gewesen, auch wenn hinsichtlich der Aufmerksamkeit für „Alltagsseelsorge“, wie sie (HAUSCHILDT 1993) entwirft, einiger Forschungsbedarf angemeldet werden muß. Alltagsorientierung bedeutet vor allem, inmitten des Alltags und der lebensgeschichtlichen Wirklichkeit die Grenzen und Möglichkeiten der Grenzüberschreitung zu erarbeiten. In diesem Sinne ist mit LUTHER (1986:228) über das Ziel von Seelsorge zu sagen: „Seelsorge durchbricht ... die Eindimensionalität bloßer Alltagsroutine und versucht jenes Reflexionspotential freizusetzen, das dem 'Ich' eine Distanzierung von bloß vorgegebenen, zugemuteten konventionalisierten Lebensformen ermöglicht. Sie erweitert die Immanenz der Realitätstüchtigkeit, indem sie den Möglichkeitssinn freilegt und für die daraus sich ergebenden kritisch-transzendierenden Perspektiven offen macht.“

Damit ist eine Perspektive aufgezeigt, die die Unsicherheit im Bezug auf eine Konzeption von Seelsorge und Beratung an okkultfaszinierten Jugendlichen, die auch vanDIJK (1990:31) feststellt, überwinden könnte. Eine Vereinheitlichung des Konzepts kann freilich nicht das Ziel sein, wenn Seelsorge und Beratung auf die je verschiedene Situation der Jugendlichen eingehen wollen. Das Spektrum von Formen reicht von der Krisenintervention bei akuten Fällen von Verunsicherung oder Angst, die im Zusammenhang mit Okkulterfahrungen aufgetreten sind und die gegebenenfalls psychiatrische Kompetenz zur Beurteilung schwerwiegender psychischer Probleme erforderlich machen, bis hin zur Suche nach Rat und Orientierung angesichts seltsamer, flüchtiger Okkulterfahrungen. Doch von beiden Enden dieses Spektrum führen Wege zu derjenigen Seelsorge- und Beratungsarbeit, die ich als das Kernstück vorgestellt habe: die Arbeit an den lebensgeschichtlichen Hintergründen der Okkultfaszination und der Okkulterfahrungen, die Arbeit des Aufspürens von Lebens-themen. Dies kann wohl in einer Reihe von Einzelgesprächen geschehen; doch halte ich die Gruppenarbeit für überlegen. Mit einem konkreten Praxisvorschlag möchte ich darum diesen Abschnitt abschließen.

Für die seelsorgerliche Arbeit mit okkultfaszinierten und okkultpraktizierenden Jugendlichen ist die Gruppenarbeit, die sich an gestalttherapeutischen und psychodramatischen Methoden orientiert, am besten geeignet. Dies ist schon darum so, weil in dramatischer, theaterspielender Darstellung per se bereits der Weg 'vom Ritual zum Theater' angelegt ist; er wird in jeder Rollenzuweisung vollzogen und könnte so den leicht-sinnigeren Umgang mit den 'Jenseitigen' fördern. Außerdem besteht die Problematik der okkulten Mäch-

te und 'Wesen' in der Doppelbödigkeit innerpsychisch-psychohistorischer Konflikte und ihrer projektiven Manifestation in einer 'okkulten', meist spiritistisch vorgestellten Geisterwelt; die projektive Verkörperung und Rollenübernahme im Spiel setzt diese Doppelbödigkeit in Szene und wird so leichter durchschaubar. Weiter wird in der dramatisch-gestalthaften Verkörperung der jenseitigen Wesen die Auseinandersetzung mit der Ambivalenz von Faszination und Angst erleichtert. Schließlich geht es in der seelsorgerlichen Bearbeitung von Okkultem um Erfahrungen 'dunkler' Mächte, die Ausdruck von psychohistorisch-traumatischen Erfahrungen sein können, in denen sich aber auch geschichtliche und gesellschaftliche 'Okkultheits'-Erfahrungen niederschlagen könnten. Wenn es auf diese Weise um private und kulturelle Symbolisierungen des Bösen geht und somit Selbstverstehen als Symbolverstehen Ziele seelsorgerlichen Handelns sind, könnte sich die bibliodramatische Gruppenarbeit in der Konzeption der 'Mimesis', wie sie LAEUCHLI vorgestellt hat, als geeignet erweisen. Denn dabei können die dunklen, die erschreckenden, die 'okkulten' Erfahrungen der Jugendlichen – auch und gerade als Erfahrungen von dunklen Mächten oder gar als Erfahrungen der Dunkelheit Gottes – in das Spiel aufgenommen werden.

LAEUCHLI (1987) hat einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis dessen vorgelegt, was Bibliodrama sein kann. Sein Entwurf von Bibliodrama, das er besser 'Mimesis' nennen möchte, nimmt Elemente des Psychodramas auf, wie es von MORENO (1959) entwickelt wurde, (Vgl. auch BOSSELMANN, LÜFFE-LEONHARDT & GELLERT 1993) verknüpft die psychischen Konflikte jedoch entschieden mit geschichtlichen Modellen, wie sie in Mythen, Parabeln, Märchen und Gleichnissen tradiert werden. „In der Mimesis spielen wir nie lediglich 'uns selbst', sondern immer 'das andere', das Vorgegebene, das aus der Vergangenheit Übernommene“. 'Mimesis' ist somit die „Reaktion gegen die psychodramatische Subjektivität, gegen ein narzistisches Spiel, in dem wir leicht vergessen können, daß was wir sind, schon früher dagewesen ist“ (LAEUCHLI 1987:167). Doch auch über vorliegende Konzepte des Bibliodramas (PETZOLD 1972; MARTIN 1979; vgl. auch 1985; IMMICH & GREMMELS 1985; KIEHN et.al. 1987.) möchte LAEUCHLI durch eine „Tiefenbearbeitung“ und durch Einbeziehung außerbiblisches Materials hinausführen.

Für das Konzept der 'Mimesis' ist die spielende Begegnung mit dem „dunklen Gott“ zentral. Darum möchte LAEUCHLI (1987:168) außer Elementen wie Feier, Erfahrung, Stauen, die das Bibliodrama enthält (vgl. MARTIN 1979), auch Elemente wie Zorn, Trauer, Bruch, Irrtum etc. einbeziehen. „Der 'dancing God' ist manchmal ein schrecklicher Gott.“ Es geht in der 'mimetischen' Version des Bibliodramas also auch um die „Erfahrung der Dunkelheit Gottes“, um „das mimetische Erlebnis der Tragik“, um einen „mimetischen Schock“: „Wir entdecken in diesem Intensivspiel, daß die groteske Gestalt der vorge-schichtlichen Traditionen, ihre Grausamkeit und Ungerechtigkeit nicht einfach märchenhaft-kindlichen Charakter hat, sondern erschreckend aktuell ist“ (LAEUCHLI 1987:191). Exemplarisch verdeutlicht LAEUCHLI (ebd.:13-130) am Spiel der „unheimlichen“ Geschichte von Kain und Abel, daß in diesem Kosmos des Spiels alles vorhanden ist, womit uns diese Geschichte konfrontiert: „die menschliche Auswegslosigkeit und Freude, die Widersprüche und der Mord, die Ungerechtigkeit und die Gemeinschaft“. Wenn solches Spiel gelingt, erfahren wir „die Tragik von Gesellschaft und Geschichte, die Problematik von Gottesbegriff, Opfer und Heilung, das Dilemma von Gerechtigkeit und Liebe“ (ebd.:170).

Die biblische Tradition enthält eine Vielzahl von Erzählungen, die als Spielvorlage okkultferne und okkultfaszinierte Jugendliche anregen könnte, an ihren Symbolisierungen und an ihren Lebensthemen gemeinsam zu arbeiten, etwa Jakobs Kampf mit dem Dämon, die Versuchung Jesu etc. Voraussetzung freilich ist, daß die Erzählung als Spielvorlage gemeinsam akzeptiert wird. Auch wenn aus den genannten Gründen das bibliodramatische (oder 'mimetische') Konzept den vorgestellten Zielperspektiven von Seelsorge und Beratung an Okkultfaszinierten am besten entspricht, bin ich mir bewußt, ein Idealbild skizziert zu haben, denn berücksichtigt werden müssen die Probleme der Gruppenzusammensetzung, die Spielbereitschaft, die Offenheit zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Schatten usw. Doch halte ich die Schwierigkeiten nicht für unüberwindbar und dieses Konzept nicht zuletzt deshalb für bedenkenswert, weil für die Praxis der Einzelseelsorge und -beratung erfahrungsgemäß Anregungen aus den kreativen, aber aufwendigen Methoden von Psychodrama und Gestalttherapie übernommen werden.

5.3.3 Religionsunterricht: Duch Fallverstehen und Symbolverstehen eröffnetes Selbst- und Weltverstehen

Im Vergleich mit den beiden anderen angesprochenen Handlungsfeldern hat die Religionspädagogik besonders durch den schulischen Religionsunterricht den umfangreichsten Kontakt zur jugendlichen Okkultfaszination. Die meisten okkultpraktizierenden Jugendlichen haben Religionsunterricht erteilt bekommen. Für viele ist dies die herausragende, wenn nicht die einzige Begegnung mit Religion in ihrer 'offiziellen' Form. Für den schulischen Bereich liegen auch die meisten konzeptionellen Überlegungen vor. Aus dem Duktus der Überlegungen in diesem Kapitel sowie aus den vorangehenden sind 'Alltagsorientierung', 'Subjektorientierung' und 'Symbolverständnis' die Leitbegriffe, die nun für die religionspädagogische Praxis zu präzisieren sind. Auch in anderer Hinsicht betrete ich hier kein völlig neues Land: In der religionspädagogischen Diskussion ist zu diesen drei Leitbegriffen des längeren gearbeitet worden, nämlich zum Problem der Erfahrungs-, Biographie- und Alltagsorientierung, zum Problem der Subjektorientierung von Bildung sowie zum Problem der Symboldidaktik. Daran schließen die folgenden Überlegungen an.

Dem Handlungsbedarf, dem sich die schulische Religionspädagogik angesichts des Themas 'Okkultismus' weniger als andere Handlungsfelder entziehen kann, ist es zu verdanken, daß zur Behandlung dieses Themas im Religionsunterricht eine ganze Reihe von Konzeptionen und Entwürfen vorgelegt worden sind. Die älteren Entwürfe folgen eher der traditionellen didaktischen Zielorientierung: Aberglaube (häufig anhand des Horoskops) wird thematisiert und einige Ursachen dafür werden aufgezeigt, um dann mehr oder weniger unvermittelt mit biblischen Texten und dem christlichen Glauben konfrontiert zu werden. Für die Sekundarstufe I wird dies beispielsweise von SCHMIDT & THIERFELDER (1978) oder von JANZEN (1975) vorgeschlagen, in einigen neueren Entwürfen wird dies eher wiederholt (z.B. HAPPEL 1989; MERTIN 1990) und in vielen Religionsbüchern hat dies seinen Niederschlag gefunden. Auch noch JANZENs (1975) Vorschlag für die Sekundarstufe II zielt dahin: Unterscheidungskompetenz zwischen christlichem Glauben und okkulten Phänomenen zu gewinnen sowie den Unterschied zwischen Religion – und Okkultismus sieht JANZEN als „eine Form von Religion“ – und Glaube zu erkennen. Dem-

gegenüber sind neuere Entwürfe darauf aus, die Erfahrungen der SchülerInnen stärker in den Unterricht miteinzubeziehen und auf das Zunehmen der Okkultfaszination der letzten Jahre zu reagieren; dazu gehören HOFFMANN (1989), GATHER (1989) oder RAUSCH & TÜRK (1991). JANZEN (1988b) hat vorgeschlagen, den Erfahrungsbezug – bis hin zu Pendelversuchen im Unterricht – stärker in den Vordergrund zu stellen, einen Erfahrungsbezug, dem sich auch die Lehrer nicht verschließen sollten; BÖCKER (1989) berichtet von solchen Erfahrungen. Auf den interessantesten Entwurf von ENGELKE (1987) komme ich weiter unten zu sprechen.²¹³

Das Thema Okkultismus freilich stellt nicht nur eine Lernaufgabe für Jugendliche dar, sondern zuerst und vor allem eine Herausforderung an die PädagogInnen. Wenn und solange PädagogInnen im Unterricht mit eigener Stabilisierung und Abwehr beschäftigt sind, kann nicht gelingen, was die zentralen Aufgaben und Möglichkeiten pädagogischer Praxis angesichts des Jugendokkultismus wären: Das Geheimnis der Welt, die 'Okkultheit der Gesellschaft', sich selbst und die offenen oder latenten magischen Anteile des Selbst besser verstehen zu lernen.

Fünf problematische Varianten solch selbststabilisierenden und eher angstabwehrenden Umgangs von PädagogInnen mit dem Thema Okkultismus sind anzuführen: (1) 'Rationalistischer Kognitivismus', in dem das Okkulte als 'Wissensstoff' behandelt und aus einer rationalistischen Perspektive betrachtet wird: es sei unwissenschaftlich, Scharlatanerie und wissenschaftlich zu erklären, Ausdruck mangelnder Aufklärung; (2) 'Ideologischer Kreuzzug' gegen Okkultismus und 'Aberglaube', der in fundamentalistisch-religiösen Kreisen propagiert wird und vereinzelt in Ratschlägen für Lehrer Eingang findet; dieser führt im Unterricht sehr schnell zu einer starren Konfrontation; (3) 'Esoterische Legitimationen' des Okkulten und Spirituellen im Unterricht, wenn LehrerInnen sich selbst im esoterisch gefärbten Unterricht ihrer eigenen esoterischen Auffassung vergewissern; (4) 'Jugendkulturelle Annäherung', wenn jugendkulturelle Praktiken, wie Gläserücken, Heavy-Metal-Platten, Okkult- bzw. Horrorvideos, Todessymbole oder magische Embleme in den Unterricht einbezogen werden, vor allem um trickreich die Nähe zu den Jugendlichen herzustellen; (5) 'Therapeutisierung des Okkulten', indem LehrerInnen, angeleitet durch den Gefahrenblick, im Tragen von Pentagrammen, verkehrten Kreuzen, den Todes- und Horrorsymbolen, in Berichten von Gläserücken und Pendeln Anzeichen psychischer Störungen sehen und in therapeutischer Manier vor den psychischen Gefahren warnen möchten.

Angeleitet durch einen jugendschützerischen Blick, der weite Teile der Jugendkultur Okkultgefahren ausgesetzt sieht und von Äußerlichkeiten auf Okkultgefahren schließt, treten verbietende oder pädagogisierende Interventionen in den Vordergrund, die ein pädagogisches Verstehen der Bedeutung des Okkulten eher verhindern. Durch diese Blickverengung erwachsen Gefahren für die allgemeine und die religionspädagogische Bildung der Jugendlichen: Die Gefährdungsperspektive führt dazu, jugendliche Neugierde, riskantes Selbsterproben, Thrillsuche – wesentliche Bestandteile jugendlichen Experimentierens – zu einem Jugendproblem zu stilisieren, dem sich die Experten zuwenden müssen. Damit werden alltägliche Verhaltensweisen Jugendlicher in die pädagogischen und therapeutischen Diskurse eingebunden, mit pädagogischen Interventionsstrategien belegt und damit

²¹³ Für eine ausführlichere Besprechung der Unterrichtsentwürfe vgl. HELSPER & STREIB (1993:56-59).

der Pädagogisierung bzw. Therapeutisierung als subtiler Form sozialer Kontrolle weiter Vorschub geleistet. Für die Jugendlichen werden dabei jedoch Möglichkeiten, sich selbst zu verstehen, der eigenen Okkultfaszination auf die Spur zu kommen, eher eingeschränkt als eröffnet. Dies gilt umso mehr, als, von Ausnahmen abgesehen, eine Mehrheit von durchschnittlich über 95% der SchülerInnen einer Klasse nicht (zumindest nicht regelmäßig) okkultpraktiziert. Der Unterricht zum Thema Okkultismus spricht daher einen Bereich an, der für die überwiegende Mehrheit der SchülerInnen nicht zum Alltag gehört. Prophylaktische oder gar prohibitive, wenn auch wirklich besorgte und gutgemeinte Interventionsversuche können nicht um einer kleinen Minderheit willen das gesamte pädagogische Arrangement leiten.

Was sollen okkultfaszinierte Jugendliche lernen? Religionspädagogisches Handeln beabsichtigt, so umreißt die umfassende Zielbeschreibung, daß die Jugendlichen sich selbst und die Welt, in der sie leben, in kreativer Begegnung und Auseinandersetzung mit den kulturell akkumulierten religiösen Deutungen, Wertsystemen und Symbolen besser verstehen sollen. Die Zielperspektiven, Selbstverstehen, Fallverstehen und Symbolverstehen, sind für die Religionspädagogik neu und noch einmal anders zu gewichten: das Verstehen von Selbst und von Welt sind die beiden Brennpunkte der religionspädagogischen Praxis. Nicht nur, aber besonders im Blick auf die Thematisierung und Bearbeitung von Okkultfaszination stehen dabei im Vordergrund: der fallverstehende Zugang und das Symbolverstehen.

(a) Der Lernprozeß des Selbstverstehens der Jugendlichen, des besseren Verstehens der eigenen Okkultfaszination, fällt unter die Stichworte 'fallverstehende' und 'sozialisationsbegleitende'²¹⁴ Zugänge. Begleitung impliziert zunächst und vor allem, den Jugendlichen dabei zu helfen, sich selbst und ihre Okkultfaszination in ihrer lebensgeschichtlichen Bedingtheit besser zu verstehen. Hierzu gehört die Arbeit an Geschichten, an Lebensgeschichten, die deshalb als narrative Religionspädagogik bezeichnet werden kann,²¹⁵ die am besten anhand eines 'fremden Falls' und dann möglicherweise am Fall der 'eigenen' Lebensgeschichte vorgeht.

Fallbeschreibungen von okkultfaszinierten Jugendlichen, wie sie vielfältig auch als Medien aufbereitet vorliegen, in den Unterrichtsporzeß einzubringen, ist darum grundsätzlich zu begrüßen. Jedoch ist das 'Wie' der Arbeit mit solchen Falldarstellungen klärungsbedürftig. Ziel soll dabei nicht sein, abzuschrecken und vor dem gefährlichen Spiel zu warnen, sondern zum Verstehen von Motiven, Hintergründen, Umgangsformen und Lösungswegen anzuregen. Dazu sind nur ausführlichere Falldarstellungen, z.B. Interviewausschnitte geeignet, auf deren Ertäge der didaktische Prozeß jedoch detailliert eingehen muß. Dabei ist das (religions-) pädagogische Fallverstehen von zwei verwandten Formen von Fallverstehen zu unterscheiden: sozialwissenschaftliche Forschung und therapeutischer Diskurs. In

²¹⁴ Mit diesem Anliegen kann vorsichtig und nochmals modifiziert, d.h. lebensgeschichtlich gewendet, an eine Unterrichtskonzeption angeknüpft werden, die als 'therapeutischer' oder, nach streitbarer Diskussion differenziert, als 'sozialisationsbegleitender' Unterricht (STOODT 1977;1992) konsequent seelsorgerische Elemente in den Religionsunterricht einbeziehen will (Vgl. BÜTTNER 1991).

²¹⁵ Vgl. dazu meinen Aufsatz, „Erzählte Zeit als Ermöglichung van Identität“ (STREIB 1994b), in dem ich unter Berufung auf RICOEURs (1990) Begriff der narrativen Identität den Vorschlag einer narrativen Religionspädagogik skizziere.

der sozialwissenschaftlichen Forschung bedeutet die hermeneutische Rekonstruktion einer Einzelfallstruktur, daß damit zugleich eine Erkenntnis über die soziale Struktur gewonnen und somit am exemplarischen Fall eine verallgemeinerbare Erkenntnis über das Soziale erzeugt wird. Im therapeutischen Diskurs werden im 'fallverstehenden Zugang', durch das Zusammenspiel, den Prozeß und die Bearbeitung von Übertragungs- und Gegenübertragungsprozessen abgewehrte und abgespaltene Teile der Subjektivität wieder zugänglich gemacht und dem Subjekt damit ein offenerer und flexiblerer Umgang mit dem Unbewußten ermöglicht. Im Unterricht nun kann keines der beiden Modelle 'fallverstehenden Zugangs' ungebrochen zur Geltung kommen. Denn der Unterricht kann weder sozialwissenschaftlich-hermeneutische Forschung im Sinne der Generierung neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse sein noch ein therapeutischer Diskurs mit dem dafür notwendigen Setting (Arbeitsbündnis, Freiwilligkeit, Schweigepflicht etc.). Aber vielleicht läßt sich von der Sachdimension her, der Beschäftigung mit dem 'Inhalt' – hier dem Magischen – eine Analogie zwischen Unterrichtsprozeß als exemplarischem 'Erkenntnisprozeß' und der wissenschaftlich-rekonstruktiven Erkenntnisgenerierung konstruieren, die wiederum anschlussfähig sein könnte für subjektrelevante Aspekte des therapeutischen Diskurses.

Wesentlich an diesem Transfer zwischen fremdem Fall und eigener Lebensgeschichte ist, daß nicht nur Jugendliche, die selbst mit Magischem experimentieren, dazu animiert werden, ihre 'eigenen' Erfahrungen ergänzend, bestätigend oder auch kontrastiv zum interpretierten 'fremden' Fall einzubringen, sondern gerade auch Jugendliche, die dem Magischen mit Unverständnis und Abwertung begegnen, dazu in die Lage versetzt werden können, über das 'eigene Magische' nachzudenken und in vielfältigen eigenen Gedanken und Handlungen magische Strukturen zu entdecken vermögen, die das Magische plötzlich nicht mehr als 'dumme', 'rückständige' oder 'irrationale' Tätigkeit erscheinen läßt, sondern als unerkannten Bestandteil des eigenen Lebens erfahrbar macht. Das Magische könnte in diesem Sinne 'entdämonisiert', sozusagen 'veralltäglicht', werden, während ein aus der Gefahrenperspektive gespeister Unterricht letztlich die dämonisch-okkulte Aura das Magischen nur noch verstärken würde. Indem der fremde Fall exemplarisch entschlüsselt wird, wird das Fremde zugänglich und kann im Bildungsprozeß zum Vertrauten werden. Das Fremde eröffnet in der Evozierung des fremden Eigenen einen Zugang zur eigenen Geschichte und zu latenten Spuren der eigenen Subjektivität, und das bislang unbegriffene Fremde kann zum bislang unerkannten Eigenen werden. Hier wäre die systematische Anschlußstelle für jene selbstreflexiven Prozesse, wie sie 'rein' im subjektorientierten therapeutischen Diskurs vorliegen. Im Unterricht aber wäre die Evozierung des Eigenen immer über die exemplarische Vermittlung der 'Sache' geregelt: Die Arbeit am 'Fremden' läßt stellvertretend eine Abarbeitung am Eigenen und eine Selbsterkenntnis zu, ohne daß das Eigene als subjektiv Eigenes klassenöffentlich formuliert werden muß und ohne daß die Abarbeitung an der eigenen Lebensgeschichte gefordert würde. Auch ohne sich selbst zum Gegenstand der klassenöffentlichen Lernprozesse zu machen – und angesichts der heterogenen und tendenziell konkurrenzhaften und auf Abgrenzung zielenden unterschiedlichen Gruppen in einer Klasse mag hie und da die Bereitschaft zu klassenöffentlicher Darstellung gering sein –, wird somit das Eigene vermittelt, indem das Fremde thematisiert wird. Zugleich ist jenen Schülern, die vom 'fremden Fall' zum 'eigenen Fall' fortschreiten möchten, die Möglichkeit dazu gegeben.

Unterricht zum Thema 'Okkultismus' soll den Jugendlichen also ermöglichen, die motivationale, lebensgeschichtliche und soziale Verwurzelung der Okkultfaszination und ihre 'Logik' anhand eines 'fremden' Fallberichts zu verstehen. Die Arbeit am 'eigenen Fall' kann folgen, impliziert jedoch Freiwilligkeit; darum wird dies im Konfirmandenunterricht oder in kirchlicher Jugendarbeit bessere Rahmenbedingungen vorfinden als im Alltag des schulischen Religionsunterrichts, in dem das 'Betriebsklima' die persönliche Rede zuweilen verhindert. Dieses Ziel, zweifellos das weit anspruchsvollere, sollte trotz dieser größeren Schwierigkeiten bei der praktischen Umsetzung nicht aus den Augen verloren werden; hier ist das Einfühlungsvermögen und die Kreativität der pädagogischen Experten herausgefordert. Es sind Sternstunden pädagogischer Praxis, wenn Jugendliche über sich selbst und ihre Lebensgeschichte reflektieren und sie eigene Erfahrungen einbringen. Solche Sternstunden können und sollen durchaus auch in Klassenzimmern stattfinden, weil die Schule nicht gänzlich zur Anstalt der lebensfernen Wissensvermittlung verkommen darf und hier höchst bedeutsame Bildungsprozesse stattfinden und neue Kompetenzen entfaltet werden können, die gerade auch zum Verstehen von 'Welt' darin relevant sind, daß Magie nicht länger kurzschlüssig ausgeblendet und tabuisiert werden muß.

(b) Eine zweite Zielperspektive religionspädagogischen Handelns angesichts der Okkultfaszination ist das Symbolverstehen. Symbole jedoch zeichnen sich besonders dadurch aus, daß sie die Welt erschließen. Bereits auf der Ebene des Symbols als Modell zur möglichst exakten Beschreibung von Phänomenen ist die (religions-) pädagogische Praxis durch den Jugendokkultismus herausgefordert, denn mit verschiedenen Erklärungsmodellen zu arbeiten, bringt bereits eine Symboldifferenz ins Spiel. Die Jugendlichen sollten verstehen und akzeptieren lernen, daß Erfahrungen mit dem Okkulten Beispiele dafür sind, daß Nicht-Erklärbares, Unerklärbares, Geheimnis und Kontingenz zur Welt und zum menschlichen Leben dazugehören und daß dies in verschiedenen Modellen ausgedrückt werden kann. Dies gilt zwar besonders für die Themen der Religionspädagogik, greift aber über diese hinaus auf andere Themenbereiche und Schulfächer. Eine Folge dieser kritischen Analyse von Erklärungsmodellen zum Okkultismus besteht auch darin, daß die unter Jugendlichen gängige – und meist angstbesetzte! – Fixierung auf die spiritistische Deutung relativiert werden kann.

Die Lernaufgabe angesichts der natürlichen, physikalischen Welt, die darin besteht, Nicht-Erklärbarkeit anzunehmen und zu akzeptieren, ist und war schon immer Inhalt und Aufgabe religionspädagogischer Praxis – nur was Lehrplan und Rahmenthema angeht, anders verortet: z.B. beim den Themen 'Schöpfung und Naturwissenschaft' oder 'Existenz und Denkbarkeit Gottes'. Vermutlich hat sich längst eine Schwerpunktverlagerung unter den Jugendlichen vollzogen: die Diskussion, die einst unter dem Schlagwort 'Existenz Gottes' in den Klassenzimmern z.T. hitzig geführt worden ist, dreht sich heute eher um die 'Existenz des Teufels' und 'Geister – Ja oder Nein'. Die Frage nach dem Wirklichkeits- oder Naturverständnis bleibt jedoch weiterhin ein zentrales Thema der Religionspädagogik. Auch und gerade mit dem Thema Okkultismus ist diese Frage angeschnitten. Eine Fokussierung der Frage nach dem Natur- und Wirklichkeitsverständnis auf das Symbolverstehen, besonders der symbolischen Rede von Gott, Geistern und Teufel bietet sich schon wegen der – konkret und zugespitzt – in spiritistischer Deutung gestellten Problematik der symbolischen Repräsentation 'jenseitiger Wesen' an. PädagogInnen, die auf diese Weise praktische Versuche auf symboldidaktischem Gebiet unternehmen, werden schnell erfahren, wie

sich von diesem Fokus der gesamte Fragenkreis des Natur- und Wirklichkeitsverständnisses erschließt, ja wie bereits die Frage nach der symbolischen Rede vom Teufel die Okkultismus-Frage an einem empfindlichen Nerv trifft.

Besonders angesichts der symbolischen Rede von 'Gott', 'Geister' und 'Satan' zielt eine angemessene Behandlung des Themas 'Okkultismus' darüberhinaus auf das Bewußtsein einer Symboldifferenz: auf einen Entwicklungsfortschritt von einem konkret-magisch-eindimensionalen Symbol- und Wirklichkeitsverständnis hin zu einem mehrperspektivisch-offenen Symbol- und Wirklichkeitsverständnis. In diesem Sinne setzt Pädagogik praktisch um, was BUKOW (1994b:103) als Weg des Umgang mit okkultfaszinierten Jugendlichen vorschlägt: „radikalkonstruktivistisches Fragen, d.h. nachhaltiges Fragen“, das auf eine „Dekonstruktion“ zielt, ohne die Strukturen der Lebenswelt aufzukündigen.

Symbole der Religion in die Reflexion über den Okkultismus ins Spiel zu bringen, fällt in die spezifisch religionspädagogische Verantwortung, wobei die Überlegungen zur Didaktik der Symbole in religionspädagogischer Praxis aufgenommen und weitergeführt werden können.²¹⁶ Anstatt sich vorzeitig von der Symboldidaktik zu verabschieden,²¹⁷ ist gerade angesichts unseres Themas darauf zu bestehen, daß symboldidaktisch weitergedacht wird; denn nicht allein der symbolische Interaktionsprozeß im pädagogischen Vollzug ist längst nicht geklärt und bedarf weiterer sorgfältiger Analyse und Reflexion. Besonders die Beachtung der Symboldifferenzen unter Einbeziehung entwicklungspsychologischer Erkenntnisse eröffnet einen Zugang zu den entscheidenden Kriterien des pädagogischen Umgangs – auch mit der Okkultfaszination; und davor sollte weder die religionspädagogische Reflexion, noch die konkrete religionspädagogische Praxis die Augen verschließen. Der Vorschlag eines interaktiv-interpretierenden Umgangs mit Symbolen kann sich auf RICOEUR (1983) berufen mit seiner Erkenntnis, daß im Gegenüber zu und in der kreativen Interaktion mit den kulturellen und religiösen Symbolen sich ein Prozeß des Selbstverstehens und Weltverstehens ereignet, der ohne Begegnung mit den kulturellen Manifestationen nicht denkbar ist. Die symboldidaktische Aufgabe der Religionspädagogik angesichts des 'Okkultismus' kann folgendermaßen formuliert werden: Es sollen religiöse Symbole ins Spiel gebracht werden – z.B. Symbole des Todes, der Angst, des Bösen, des Dämonischen, des Geistes, der Engel etc. –, die mit den 'privaten', magisch 'verdichteten' Symbolisierungen der okkultfaszinierten Jugendlichen in kritisch-kreative Interaktion treten können.

Zur Konkretisierung möchte ich abschließend auf ein bemerkenswertes Praxisbeispiel hinweisen, auf den Entwurf für den Religionsunterricht über das Thema 'Okkultismus' an der Berufsschule, den ENGELKE (1987) vorgestellt hat und der an den bibliodramatischen Praxisvorschlag am Ende des letzten Abschnitts erinnern mag. Dieser ist darum von besonderem Interesse, weil er im Sinne der hier entfalteten Zielperspektiven neue Wege des pädagogischen Umgangs mit dem Jugendokkultismus aufzeigt. Freilich integriert dieser Unterrichtsentwurf nicht alle erwähnten und wünschbaren Ziele, doch setzt er eine gelun-

²¹⁶ Aus der Fülle Beiträge zur Symboldidaktik sei besonders auf BIEHL (1989; 1991; 1992; 1993), BUCHER (1990) und SCHWEITZER (1987; 1991) sowie auf den Sammelband von OELKERS & WEGENAST (1991) hingewiesen.

²¹⁷ Vgl. dazu die Diskussion in Ev. Erz. 1/1994. Mit SCHRÖER (1994:9) gesprochen: „Ich kann also der Symboldidaktik noch kein Abschiedslied singen, vielmehr neige ich zu der These: Die wesentliche Phase des symboldidaktischen Arbeitens steht uns noch bevor. Wer jetzt aussteigt, ist voreilig.“

gene Synthese von Fallverstehen und Symbolverstehen praktisch um. ENGELKEs Versuch macht deutlich, daß der thematische Fokus von der – vorwiegend mit dem Spiritismus geführten – intellektuellen Auseinandersetzung um die Weltbildproblematik und die von ihr tangierten theologischen Themen auf die Motiv- und Erfahrungsdimension der Jugendlichen gelegt werden kann und sollte. So nennt ENGELKE das Grundthema seines Unterrichts „Angst und Befreiung“. Eher auf Drängen der SchülerInnen hat er sich dazu entschlossen, praktische Erfahrungen in den Unterricht einzubeziehen. In seinem Erklärungsmodell versucht er, sich der geheimnisvollen Dimension, die in spiritistischen Sitzungen erfahren wird, aufklärend zu nähern: Unter Verweis auf „nicht-bewußtes Wissen, Vorstellen oder Ahnen“ und auf „nicht-bewußtes Tun als Selbstäußerung verschiedener Schichten des Menschen“ sowie auf das Erleben des „Wir-Bewußtseins“, das in „in der Trance, in Träumen“ erfahren wird, möchte er das Phänomen verstehbar machen, daß in den Okkultpraktiken möglicherweise Vergessenes, Verdrängtes und Ängstigendes herbeigerufen, projiziert und bearbeitet wird: „Die indirekte Mitteilung erlaubt das Äußern von Tabuisiertem und von Leid bei gleichzeitiger (vorübergehender) Minderung des Leidensdrucks.“ (ENGELKE 1987:720). Um dies zu verdeutlichen, schlägt ENGELKE (1987:722) die Arbeit mit „Verfremdungstechniken“, etwa mithilfe des Arrangements eines „Gesprächs unter Puppen“ vor, durch die auch ‘Botschaften’ aus dem Okkultpraktizieren einer Deutung zugänglich werden können: „Hier liegt der Transfer besonders nahe: Nicht ich konfrontiere mich mit meiner Angst, meinen Befürchtungen etc., sondern das Pendel offenbart es mir beziehungsweise der in dem Pendel anwesende Geist.“ Der von ENGELKE skizzierte Weg bringt didaktische Dimensionen ins Spiel, die, jedenfalls hinsichtlich des Unterrichts über ‘Okkultismus’, bislang vernachlässigt worden sind: Selbstreflexion und Selbstverstehen, sowie Aspekte des Symbolverstehens. Die umsichtige Ausgestaltung dieser didaktischen Perspektiven sollte für die religionspädagogische Praxis zum Thema ‘Okkultismus’ erwogen werden, weil sie okkultfaszinierten Jugendlichen einen tiefgreifenden und heilsamen Lernprozeß eröffnen könnte, die geheimnisvollen Erfahrungen, bis hin zu den Botschaften der ‘Geister’ als Ausdruck von motivational und lebensgeschichtlich verankerten (und, zumindest andeutungsweise, verortbaren) eigenen Erfahrungen zu verstehen, und den symbolischen Gehalt derartiger Äußerungen wahrzunehmen.

An dieser Stelle schlage ich in Entsprechung zu bibliodramatischen Arrangements einen weiteren Schritt vor: In der Szene unseres Theaterstücks, in dem eben noch ein (spiritistischer) ‘Geist’ aufgetreten ist, sollte eine Puppe dazustoßen, die die Rolle des ‘Heiligen Geistes’ übernimmt. Aus der entstehenden Aporie (die möglicherweise das Spiel zum Halten bringt, was sehr bedauerlich wäre), wie dieser auszusehen hat, wie er spricht und was er sagt, wird sich eine symboldidaktisch und religionspädagogisch höchst bedeutsame Gelegenheit ergeben: es kann ‘durchgespielt’ werden, was TILLICH in der Systematischen Theologie als Kritik an einer semantischen Verwirrung argumentativ bearbeitet. Denn für TILLICH (1956:395; 1963a:409ff) gehört das Symbol der ‘Geister’ zusammen mit den Symbolen des ‘Weiterlebens nach dem Tod’, der ‘Unsterblichkeit’ oder dem der ‘Reinkarnation’ zu den Symbolen, die besonders in Gefahr stehen, Mißverstehen hervorrufen. Die Geisterfrage des Spiritismus steht freilich in nur indirekten Zusammenhang mit der Frage der Gegenwart des göttlichen Geistes; es geht um die Klärung des Begriffs ‘spirit’ mit kleinem ‘s’ (‘spirit’ as a dimension of life). Aber das semantische Mißverständnis zu thematisieren, ist „eine theologische Notwendigkeit“; denn „every religious term is a symbol using material from ordinary experience, and the symbol itself cannot be understood wi-

thout an understanding of the symbolic material“ (1963a:22). Deshalb ist gerade um des richtigen Verständnisses der *Spiritual Presence* willen vom „spirit as a dimension of life“ zu sprechen und eben auch von den Verdunkelungen in der Rede von den „spirits“. Der religionspädagogische Weg, fallverstehende Zugänge zu erschließen – etwa im methodischen Arrangement psychodramatischer Symbolisierung, beispielhaft im ‘Puppenspiel’ zeigt einen konkreten Weg, wie religiöse Symbole in der Praxis mit okkultfaszinierten Jugendlichen ins ‘Spiel’ gebracht werden können. Daß auch Teufel, Engel und Dämonen zu den Figuren jener Erzählungen gehören, die die christliche Kirche kommuniziert, zeigt einen Weg, bildet eine Brücke zur Welt der okkultfaszinierten Jugendlichen. Daß der Teufel ein Gegenstand des Gelächters werden könnte und daß die himmlischen und höllischen Wesen nicht ganz so ernst zu nehmen sind, weil sie weder zu fürchten, noch zu lieben sind, macht die Pointe des ‘protestantischen Prinzips’ aus.

In diesem Kapitel habe ich im Anschluß an die ritual- und symboltheoretischen Überlegungen der vorangehenden Kapitel exemplarisch praktisch-theologische Perspektiven skizziert, die auf die Herausforderung durch magisches Denken und Handeln von Jugendlichen antworten. Angesichts der magisch verdichteten Formen kultureller Kommunikation, wie sie der Jugendokkultismus darstellt, ist ‘Entzauberung’ die leitende Perspektive. Diese zeichnet eine Bewegung der kommunikativen Verflüssigung, den Weg vom Ritual zum Theater, vom Fundamentalismus zum Leicht-Sinn, den Weg einer semiotischen Differenzierung, den Weg von TILLICHs ‘protestantischem Prinzip’. Somit wird klar, wie die Erträge der Beschäftigung mit dem Magiebegriff durch die Arbeit am Symbolbegriff weitergeführt werden und wie sie praktisch-theologisch fruchtbar zu machen sind. Wenn Entzauberung einen Weg, eine Entwicklung beschreibt, heißt dies auch, daß dieser die Form einer Wendung in der Lebensgeschichte okkultfaszinierten Jugendlicher annehmen kann und soll. Die Subjektivität der Jugendlichen ernstzunehmen, heißt dabei jedoch, ihnen zuzutrauen, ihnen aber auch Wege zeigen, ihre Lebensgeschichte selbst entzaubernd weiterzuschreiben. Mit diesem Ausblick kann diese Arbeit schließen, die dazu beitragen wollte, einige Einsichten in die Möglichkeiten kreativer Unterbrechung und in die Spielräume der Entzauberung magischen Denkens und Handelns zu eröffnen.

Literaturverzeichnis*

Abkürzungen für die am häufigsten zitierten Zeitschriften

Zeitschrift	Abkürzung
American Journal of Sociology	AJS
Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht	AERU
British Journal for Religious Education	BJRE
British Journal of Sociology	BJS
Current Anthropology	CA
Evangelische Kommentare	EK
Evangelische Theologie	EvTh
Evangelischer Erzieher	Ev.Erz.
Forum Religion	FoRe
Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie	FZPhTh
Human Development	HumDev
Kerygma und Dogma	KuD
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie	KZSS
Neue Zeitschrift für Systematische Theologie	NZSTh
Pastoraltheologie	Pth
Praktische Theologie	PrakTh
Religion heute	ReHe
Religionspädagogische Beiträge	RPäB
ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts	ru
Stimmen der Zeit	StZ
Theologisches Literaturzeitung	ThLZ
Wege zum Menschen	WzM
Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft	WPKG
Zeitschrift für Pädagogik	ZP
Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie	Z.P.G..P.
Zeitschrift für Theologie und Kirche	ZThK

*Hinweis zur Zitationsweise in der gesamten Studie: Grundsätzlich kennzeichne ich die Literatur mit ihrem ursprünglichen Erscheinungsjahr. Wenn auf eine Übersetzung hinzuweisen ist, auf deren Original ebenfalls verwiesen worden war, habe ich das Erscheinungsjahr des Originaltextes *kursiv*, und das Erscheinungsjahr der Übersetzung in Normalschrift eingetragen. Entsprechend habe ich fremdsprachige Texte, so weit mir möglich und zugänglich, in der Originalsprache zitiert, selbst dann, wenn deutsche Übersetzungen vorliegen; vor allem bei den Texten von TILLICH ist die Übersetzungsgeschichte teilweise sehr komplex, so daß es hier besonders ratsam erscheint, auf die Originalfassungen zurückzugreifen.

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Fischer 1984.
- ANDEREGG, Johannes. (1985). *Sprache und Verwandlung*. Göttingen: Vandenh&Ruppr.
- ARNOLD, Clinton E. (1989). *Ephesians: Power and Magic*. Cambridge: Cambridge UP.
- AUSTIN, John L. (1962). *How to do things with Words*. Oxford: Oxford UP.
- BAACKE, Dieter & FERCHHOFF, Wilfried. (1992). „Jugend und Kultur“, in: *Handbuch der Jugendforschung*, hrsg.v. Heinz-Hermann KRÜGER, Opladen: Leske+Budrich, 403-447.
- BACH, Sheldon. (1971). „Notes on Some Imaginary Companions“, in: *Psychoanalytic Study of the Child*, 26 (1971), 159-171.
- BAECKER, Jochen, BORG-LAUFS, Michael, DUDA, Lothar, & MATTHIES, Ellen. (1992). „Sozialer Konstruktivismus – eine neue Perspektive in der Psychologie“, in: *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*, hrsg.v. Siegfried J. SCHMIDT, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 116-145.
- BAETHGE, Martin. (1985). „Individualisierung als Hoffnung und Verhängnis“, in: *Soziale Welt*, Heft 1/85, 299-312.
- BÄR, Jorinde. (1993). *Zusammenhang zwischen Neigung zu Magie/Okkultismus und schizotypischen Persönlichkeitszügen/psychischen Problemen bei Schülern*. Tübingen: Med.Diss.
- BAHR, H.-E. (1975). „Ohne Gewalt, ohne Tränen? Religion 1, Religion 2“, in: *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*. Darmstadt: Luchterhand.
- BARZ, Heiner. (1990). „Menschen und Mächte. Oder: Die gebrochene Wahrheit des (jugendlichen) Okkultismus“, in: *Dämonen im Klassenzimmer*, hrsg.v. Heiner BARZ, Weinheim/Basel: Beltz 1990, 113-158.
- . (1992a). *Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung*, Opladen: Leske+Budrich.
- . (1992b). *Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern*. Opladen: Leske+Budrich.
- BAUER, Eberhard. (1992). „Okkultpraktiken bei Jugendlichen. Sucht nach Thrill, Suche nach Sinn oder Mittel zur Selbstverwirklichung?“, in: *Aspekte der Paranormologie*, hrsg.v. Andreas RESCH, Innsbruck: Resch, 445-468.
- BAUER, Eberhard & LAY, Barbara, & MISCHO, Johannes. (1988). „Eine Umfrage bei psychosozialen Beratungsstellen zum Thema ‘Okkultpraktiken bei Jugendlichen’“, in: *Z.P.G.P.*, 30 (1988), 33-55.
- BECK, Ulrich. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.
- BEHNKEN, Imbke & et.al. (1991). *Schülerstudie '90. Jugendliche im Prozeß der Vereinigung*, Weinheim/München: Juventa.
- BELENKY, Mary, CLINCHY, Blythe, GOLDBERGER, Nancy, & TARULE, Jill. (1986). *Women's Ways of Knowing*. New York: Basic Books.
- BELLAH, Robert. (1964). „Religious Evolution“, in: *Beyond Belief. Essays on Religion in a PostTraditional World*, San Francisco: Harper&Row 1970, 20-50.
- BENDER, Hans. (1950). „Der Okkultismus als Problem der Psychohygiene“, in: *Z.P.G.P.*, 33 (1991), 17-23.
- . (1958). „Mediumistische Psychosen. Ein Beitrag zur Pathologie spiritistischer Praktiken“, in: *Z.P.G.P.*, 2 (1958/59), 173-201.
- BERTHOLET, Alfred. (1926). „Das Wesen der Magie“, in: *Magie und Religion*, hrsg.v. Leander PETZOLDT, Darmstadt: Wiss.Buchges.1978, 109-134.
- . (1929). „Art. ‘Magie, Religionswissenschaft’“, in: *RGG²*, Bd.3. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- BETTELHEIM, Bruno. (1987). *Ein Leben für Kinder. Erziehung in unserer Zeit*. Stuttgart: Dtv.
- BIEHL, Peter. (1989). *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- . (1991). „Symbole geben zu verstehen. Zur praktisch-theologischen Bedeutung der Symbollehre Paul Ricoeurs“, in: *Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze-Anregungen-Aufgaben*, hrsg. v. Dietrich ZILESSSEN, Stefan ALKIER, Ralf KOERRENZ, & Harald SCHROETER, Rheinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 141-160.
- . (1992). „Symbole – ihre Bedeutung für menschliche Bildung“, in: *Z.f.Päd.*, 38 (1992), 193-214.
- . (1993). *Symbole geben zu lernen II. Zum Beispiel: Brot, Wasser und Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- BLOS, Peter. (1967). „The Second Individuation Process of Adolescence“, in: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 22 (1967), 162-186.
- BÖCKER, Werner. (1989). „Bericht und didaktische Notizen über eine okkultismusbezogene Unterrichtseinheit in der Sekundarstufe I“, in: *EvErz*, 41 (1989), 153-166.
- BOOZER, Jack. (1985). „Tillich and the New Religious Movements“, in: *The Thought of Paul Tillich*, hrsg.v. James L. ADAMS, Wilhelm PAUCK, & Roger L. SHINN, San Francisco: Harper&Row, 218-239.
- BOSELDMANN, Rainer & Eva LÜFFE-LEONHARDT & Manfred GELLERT. (1993). *Variationen des Psychodramas. Ein Praxisbuch – nicht nur für Psychodramatiker*. Meezen: Verlag Christa Limmer.
- BÖTTINGER, Ernst. (1976). „Einstellung zum ‘Okkulten’ und Persönlichkeitsmerkmale. Ergebnisse einer Fragebogenuntersuchung“, in: *Z.P.G.P.*, 18 (1976), 117-161.
- BRANDT, Hermann. (1978). „Konstanz und Wandel in der Theologie Paul Tillichs im Licht der wiedergefundenen Thesen zu seiner Lizentiaten-Dissertation“, in: *ZThK*, 75 (1978), 361-374.
- BREUER, Stefan. (1989). „Magisches und religiöses Charisma. Entwicklungsgeschichtliche Perspektiven“, in: *KZSS*, 41 (1989), 215-240.
- BROUGHTON, John M. (1986). „The Political Psychology of Faith Development Theory“, in: *Faith Development and Fowler*, hrsg.v. Craig DYKSTRA & Sharon PARKS, Birmingham: Religious Education Press, 90-114.
- BROWN, Mikel & GILLIGAN, Carol. (1991). „Listening for Voice in Narratives of Relationship“, in: *Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development*, hrsg. v. Mark TAPPAN & Martin PACKER. San Francisco: Jossey-Bass, 43-62.
- . (1992). *Meeting at the Crossroads. Women's Psychology and Girls' Development*. Cambridge/London: Cambridge UP.
- BUCHER, Anton. (1990). *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen*. St.Ottilien: EOS-Verlag.
- . (1992). *Okkultismus unter Luzerner Jugendlichen? Ergebnisse einer schriftlichen Befragung*. Typoskript.
- BUGGLE, Franz. (1985). *Die Entwicklungspsychologie Jean Piagets*. Stuttgart: Kohlhammer.
- BUGGLE, Franz & WESTERMANN-DUTTLINGER, Hilde. (1987). *Animismus als alternative Weise des Welterlebens. Theoretische Überlegungen und empirische Forschungsergebnisse*. Forschungsberichte des Psychologischen Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Nr. 41. Freiburg.
- BUKOW, Wolf-Dieter. (1984a). *Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags*. Frankfurt/M.: Haag+Herchen.
- . (1984b). *Ritual und Fetisch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften*, Frankfurt/M.: dipa-Verlag.
- . (1985a). „Magie im Alltag von Industriegesellschaften und Ländern der Dritten Welt. Über den Umgang mit der Lebenswelt“, in: *Im Schatten des Fortschritts. Gemeinsame Probleme in Industrienationen und Ländern der Dritten Welt*, hrsg.v. Christoph WULF & Traugott SCHÖFTHALER, Saarbrücken: Breitenbach, 37-45.

- . (1985b). „Religiöse Sozialisation“, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik*, Bd. 2, hrsg. v. Peter BIEHL, Christoph BIZER, Hans-Günter HEIMBROCK, & Folkert RICKERS, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 41-67.
- . (1990). „Die Konstruktion der Religion in der religiösen Entwicklung. Vom ‘moralischen Urteil beim Kinde’ zu ‘Stufen religiöser Entwicklung’“, (Manuskript).
- . (1994a). „Jugendkultismus als Wiederkehr der Religion – Religionssoziologische Problem-skizze“, in: *WzM*, 46 (1994), 210-227.
- . (1994b). „Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand der neueren Magieforschung seit Evans-Pritchard“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen/Weinheim: Kok, 61-103.
- BUKOW, Wolf-Dieter & LLARYORA, Roberto. (1988). *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen: Westd.Verl., 2. Aufl.1993.
- BULTMANN, Rudolf. (1941). „Neues Testament und Mythologie“, in: *Kerygma und Mythos*, Tübingen, 1966, 15-48.
- BÜTTNER, G. (1991). *Seelsorge im Religionsunterricht. Pastoralpsychologische Untersuchungen zum Zusammenhang von Thema und Interaktion in der Schulklasse*. Stuttgart.
- CASSIRER, Ernst. (1921 /22). „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“. in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt: Wiss. Buchges.1983, 169-200.
- . (1922). „Die Begriffsform im mythischen Denken“. in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt: Wiss. Buchges.1983,1-70.
- . (1924). *Philosophie der der symbolischen Formen, Bd.2, Das mythische Denken*. Darmstadt: Wiss. Buchges.1969.
- . (1944). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale UP.
- CHAPPAZ, Maurice. (1990). *Lötschental – die wilde Würde einer verlorenen Talschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- CHODOROW, Nancy. (1978). *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: Univ.of California Press.
- CLAUSEN, Lars. (1969). „Behauptung der Magie“, in: *Intern.Jahrb.f.Religionssoziologie*, Bd.5, hrsg.v. Joachim MATTHES, Köln/Opladen, 141-155.
- CREMERIUS, Johannes. (1981). „Die Konstruktion der biographischen Wirklichkeit im analytischen Prozeß“, in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche*. Erste Folge, hrsg.v. J. CREMERIUS u.a, Frankfurt/M. & Bern, 15-37.
- DALFERTH, Ingolf U. (1994). „Wirkendes Wort. Handeln durch Sprechen in der christlichen Verkündigung“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen: Kok, 105-143.
- DAY, James M. (1991a). „Knowing the Good and Doing It: Moral Judgement and Action in Young Adult Narratives of Moral Choice“, in: *Der Kontext: Moralisches Urteilen – moralisches Handeln*, hrsg.v. D. GARZ, F. OSER, & W. ALTHOF. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1991b). „The Moral Audience: On the Narrative Mediation of Moral ‘Judgement’ and Moral ‘Action’“, in: *Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development*, Mark TAPPAN & Martin J PACKER eds. San Francisco: Jossey-Bass, 27-42.
- . (1991 c). „Role-taking Revisited: Narrative and cognitive-developmental interpretations of moral growth“, in: *Journal of Moral Education*, 20 (1991), 305-315.
- DeMARTINO, Ernesto. (1982). *Katholizismus, Magie, Aufklärung: Religionswissenschaftliche Studie am Beispiel Süd-Italiens*, tricont.
- DIERKEN, Jörg.(1994). „Die Logik der Entmythologisierung. Rudolf Bultmanns existentielle Interpretation als rationale Grundlegung mythischen Redens“, in: *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, hrsg.v. Enno RUDOLPH, Darmstadt: Wiss.Buchges, 48-76.

- DÖBERT, Rainer. (1973). *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- . (1986). „Wider die Vernachlässigung des ‘Inhalts’ in den Moraltheorien von Kohlberg und Habermas. Implikationen für die Relativismus/Universalismus-Kontroverse“, in: *Zur Bestimmung der Moral*, hrsg.v. Wolfgang EDELSTEIN & Gertrud NUNNER-WINKLER, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 86-125..
- . (1988). „Oser/Gmünders Stadium 3 der religiösen Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext: Ein circulus vitiosus“, in: *Glaubensentwicklung und Erziehung*, hrsg.v. Karl Ernst NIPKOW, Friedrich SCHWEITZER, & James W. FOWLER, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 144-162.
- DORNES, Martin. (1993). *Der kompetente Säugling, Die präverbale Entwicklung des Menschen*. Frankfurt/M.; Fischer.
- DREHSEN, Volker. (1988). *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- . (1991). „Praktische Theologie als Kunstlehre im Zeitalter bürgerlicher Kultur“, in: *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog*, hrsg.v. Karl Ernst NIPKOW, Dietrich RÖSSLER & Friedrich SCHWEITZER, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 103-116.
- . (1994). *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenumspraxis*. Gütersloh: Kaiser; Gütersloher Verlag.
- DURKHEIM, Emile. (1912). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- ELIADE, Mircea. (1976). *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- ENGELKE, Matthias. (1987). „Unterrichtsreihe ‘Spiritismus’ – Berufsschule“, in: *EvErz*, 39 (1987), 711-723.
- ERDHEIM, Mario. (1982). *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- . (1989). „Subjektivität als Erkenntnismedium und ihre Krisen im Forschungsprozeß“, in: *Pädagogische Jugendforschung*, hrsg.v. Wilfried BREYVOGEL, Opladen: Leske+Budrich., 81-93.
- . (1993). „Psychoanalytische Ansätze in der Jugendforschung“, in: *Handbuch der Jugendforschung*, hrsg.v. Heinz-Hermann KRÜGER, Opladen: Leske+Budrich, 91-108.
- . (1994). „Adoleszenz und Esoterik“, in: *WzM*, 46 (1994),198-210.
- ERICKSON, Victoria Lee. (1989). *Speaking in the Dark and Hearing the Voices. Feminism, Social Theory and Religion*. (Manuscript).
- ERIKSON, Erik H. (1956). „Das Problem der Ich-Identität“, in: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt/M.1966, 123-212.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press 1990.
- . (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press 1990.
- FEIGE, Andreas. (1992). „Was kann und soll eine ‘qualitative’ Studie leisten? Religionssoziologische Überlegungen zum Forschungsansatz der AEJ-Studie“, in: *‘Jugend und Religion’ Studentexte*, Heft 2, 63-75.
- . (1993). „Jugend und Religion“, in: *Handbuch der Jugendforschung*, hrsg.v. Heinz-Hermann KRÜGER, Opladen: Leske+Budrich, 543-558.
- FETZ, Reto Luzius. (1981). „Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget“, in: *FZPhTh*, 28 (1981), 434-470.
- FISCHER, Dietlind & SCHÖLL, Albrecht. (1994). *Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen*. Göttingen: Vandenh.&Ruppr.

- FISCHER, Hermann. (1989). „Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit“, in: *NZStH.*, 31 (1989), 195-212.
- FOWLER, James W. (1976). „Stages in Faith: The Structural-Developmental Approach“, in: *Values and Moral Education*, hrsg.v. Thomas HENNESSY, New York: Paulist Press, 187-211.
- . (1981). *Stages of Faith*. San Francisco: Haper&Row.
- . (1987). *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- . (1991). *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach dem Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- FRAAS, Hans-Jürgen. (1990). *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*. Göttingen: Vandenh.&Ruppr.
- FRAIBERG, Selma H. (1959). *The Magic Years. Understanding and Handling the Problems of Early Childhood*. New York: Ch.Scribner's.
- FRAZER, James G. (1890). *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*. New York: Avenel Books (Reprint) 1981.
- . (1922). *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Hamburg: Rowohlt 1989.
- FREEMAN, Mark. (1984). „History, Narrative, and Life-Span Developmental Knowledge“, in: *HumDev*, 27 (1984), 1-19.
- . (1985). „Paul Ricoeur on Interpretation: The Model of the Text and the Idea of Development“, in: *HumDev*, 28 (1985), 295-312.
- . (1991). „Rewriting the Self: Development as Moral Practice“, in: *Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development*, Mark TAPPAN & Martin PACKER eds. San Francisco: Jossey-Bass, 83-102.
- FREUD, Sigmund. (1913). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt/M.: Fischer 1984.
- . (1919). „Das Unheimliche“, in: *Ges.Werke*, Bd.12, London:1940, 227-268.
- . (1921). „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, Frankfurt/M.: Fischer 1967, 7-82.
- . (1931). „Traum und Okkultismus (Neue Vorlesungen Zur Einführung in die Psychoanalyse)“, in: *Ges.Werke*, Bd.15, London 1940, 42ff.
- FREY, Hans-Peter & HAUSSER, Karl. (1987). „Entwicklungen sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung“, in: *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*, hrsg.v. Hans-Peter FREY & Karl HAUSSER, Stuttgart, 3-26.
- GARZ, Detlef & KRAIMER, Klaus (Hrsg.). (1994). *Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GATHER, Johannes. (1989). „'Sagen Sie mal, können Sie mir das erklären, was da geschieht?' Okkultismus – Spiritismus – Bausteine für den Unterricht“, in: *ru*, 1/1989, 19-24.
- GAY, Volney P. (1989). *Understanding the Occult. Fragmentation and Repair of the Self*. Minneapolis: Fortress Press.
- GEBHARDT, Winfried, ZINGERLE, Arnold, & EBERTZ, Michael N. (Hrsg.). (1993). *Charisma. Theorie – Religion – Politik*. Berlin; New York: DeGruyter.
- GEERTZ, Clifford. (1966). „Religion as a Cultural System“, in: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973, 87-125.
- GEHSE, Fritz. (1968). „Tillichs Gedanken über Sakramentalismus und Sakrament. Eine Weghilfe für uns“, in: *Christ und Sozialist*, o.Jg. (1968), S.1-6.
- GEISLER, Erika. (1963). „Phantasiegefährten. Über die Verbilderung und Personifizierung emotionaler Spannungen bei Kindern“, in: *Praxis d. Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*, 12 (1963), 1-9.
- GERKIN, Charles V. (1984). *The Living Human Document. Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville: Abingdon. .
- . (1986). *Widening the Horizons. Pastoral Responses to a Fragmented Society*. Philadelphia: Westminster.

- GILLIGAN, Carol. (1982a). „Gibt es eine weibliche Moral?“ in: *Psychologie Heute*, 9 (1982), 21-34.
- . (1982b). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Cambridge UP.
- GOODY, Jack. (1961). „Religion and Ritual: The Definitional Problem“, in: *BJS*, 12 (1961), 142-164.
- GRAICHEN, G. (1986). *Die neuen Hexen. Gespräche mit Hexen*. Hamburg.
- GREELY, Andrew M. (1970). „Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture“, in: *Youth and Society*, 2 (1970), 131-140.
- GREVERUS, Ina-Maria. (1990). *Spirituelle Wege und Orte. Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum*. Frankfurt/M: Institut für Kulturanthropologie.
- GRIGG, Richard. (1985). *Symbol and Empowerment: Paul Tillich's Post-Theistic System*. Macon: Mercer UP.
- GRÖZINGER, Albrecht. (1986). „Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte“, in: *WzM* 38 (1986):178-188.
- . (1989). *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*. München: Kaiser.
- GROM, Bernhard. (1988). „Spiritismus und Mediumismus“, in: *StZ*, 113 (1988), 14-26; 85-91.
- HAARMANN, Harald. (1992). *Die Gegenwart der Magie. Kulturgeschichtliche und zeitkritische Betrachtungen*. Frankfurt/M.; New York: Campus.
- HABERMAS, Jürgen. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 und 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1983a). „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln“, in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 127-206.
- . (1983b). „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung – nach einer erneuten Lektüre“, in: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hrsg.v. Karl Heinz BOHRER, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 405-431.
- HAGEMANN-WHITE, Carol. (1984). *Sozialisation: Weiblich – männlich?* Opladen: Leske+ Budrich.
- . (1988). „Geschlecht und Erziehung – Versuch einer theoretischen Orientierung im Problemfeld der Koedukationsdebatte“, in: *Zurück zur Mädchenschule?*, Paffenweiler: Centaurus, 41-60.
- HALLPIKE, Christopher R. (1978). *Die Grundlagen primitiven Denkens*. München 1990.
- HAMMERS, Alwin J & ROSIN, Ulrich. (1974a). „Fragen über den Teufel“, in: *Psi und Psyche. Neuere Forschungen zur Parapsychologie*, hrsg.v. Eberhard BAUER. Stuttgart: DVA, 61-73.
- . (1974b). „Die Parapsychologie im Urteil deutscher Theologen“, in: *Psi und Psyche. Neuere Forschungen zur Parapsychologie*, hrsg.v. Eberhard BAUER. Stuttgart: DVA, 45-59.
- HAPPEL, E W. (1989). „Okkultismus“, in: *braunschweiger beiträge*, o.Jg. H.2, 15-38.
- HARNER, Michael. (1982). *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. San Francisco: Harper&Row 1990.
- HARTINGER, Walter. (1992). *Religion und Brauch*. Darmstadt: Wiss.Buchges.
- HAUSCHILDT, Eberhard. (1993). *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs*. München: Habilitationsschrift.
- HEIMBROCK, Hans-Günter. (1982). „Frömmigkeit als Problem der Praktischen Theologie“, in: *PTh* 71 (1982):18-32.
- . (1992). „Rezension von: Albrecht SCHÖLL, Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung“, in: *TLZ*, 117 (1992), 944-946.
- . (1993a). *Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*. Weinheim; Kampen: DSV; Kok.
- . (1993b). „Religiosität, Selbstbild und intermediäre Erfahrung. Zur Interpretation des Interviews aus psychoanalytischer Sicht“, in: *Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E.*, hrsg.v. Comenius-Institut. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 121-136.

- . (1993c). „Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie“, in: *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, hrsg.v. Johannes vanderVEN & Hans-Georg ZIEBERT. Kampen; Weinheim: Kok; DSV, 49-67.
- . (1994). „Magie, Alltagsreligion, Theologie. Etappen theologischer Magiediskussion zwischen Verdrängung und Wiederentdeckung“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen: Kok, 17-59.
- HEIMBROCK, Hans-Günter & STREIB, Heinz. (1994). „Katastrophenreligion und Glaubenskritik. Von der Schwierigkeit, sich Magie neu zu nähern“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen: Kok, 229-314.
- HEITMEYER, Wilhelm & OLK, Thomas. (1990). „Das Individualisierungs-Theorem – Bedeutung für die Vergesellschaftung von Jugendlichen“, in: *Individualisierung von Jugend. Gesellschaftliche Prozesse, subjektive Verarbeitungstformen, jugendpolitische Konsequenzen*, hrsg.v. Wilhelm HEITMEYER & Thomas OLK, Weinheim/München: Juventa., 11-34.
- HELLER, D. (1986). *The Children's God*. Chicago/London.
- HELSPER, Werner. (1989). *Selbstkrise und Individuationsprozeß. Subjekt- und sozialisationstheoretische Entwürfe zum imaginären Selbst der Moderne*. Opladen: Westd. Verlag.
- . (1992). *Okkultismus – die neue Jugendreligion. Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur*. Opladen: Leske+Budrich.
- . (1993). *Religion und Magie in der modernen Adoleszenz*. (Habilitationsschrift).
- HELSPER, Werner, MÜLLER, Hermann J, NÖLKE, Eberhard, & COMBE, Arno. (1991). *Jugendliche Außenseiter*. Köln: Westd. Verl..
- HELSPER, Werner & STREIB, Heinz. (1993). „Was sollen okkultfaszierte SchülerInnen lernen? Zur Konzeption der (religions-) pädagogischen Praxis zum Thema 'Okkultismus'“, in: *RPäB*, 32/1993, 45-73.
- HERMANS, Chris. (1993). „Das religiös-kommunikative Handeln als Text. Ein empirisch-analytischer Ansatz der Praktischen Theologie“, in: *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, hrsg.v. Johannes A. vanderVEN & Hans-Georg ZIEBERTZ Weinheim: DSV, 165-199.
- HIRSCH, Mattias. (1993a). „Das Fremde als unassimiertes Introjekt“, in: *Das Fremde in der Psychoanalyse*, hrsg.v. V. STREECK, München: Pfeiffer, 213-224.
- . (1993b). „Das Fremde in uns selbst“, in: *Das Fremde in uns, die Fremden bei uns*, hrsg.v. R. ROHNER & W. KRÖPP, Heidelberg: Asanger, 10-23.
- HOFFMANN, H-G. (1989). „Unterrichtsreihe für die Sekundarstufe I“, in: *Religionspädagogische Hefte*, 3/89, 32-56.
- HORTON, Robin. (1970). „African Traditional Thought and Western Science“, in: *Rationality. Key Concepts in the Social Sciences*, hrsg.v. Bryan R. WILSON, Oxford: Basil Blackwell 1974, 131-171.
- . (1973). „Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution“, in: *Modes of Thought*, hrsg. v. Robin HORTON & Ruth FINNEGAN, London: Faber & Faber, 429-305.
- HUIZER, Gerrit. (1989). „Anthropologie der Krise: Aktionsforschung und Zauberei“, in: *Trichter 17: Wüste und blühendes Land. Zur deutschsprachigen Ethnologie*, 82-111.
- HUMMEL, Gert (ed.). (1991). *New Creation or Eternal Now: Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work?*, Berlin; New York; DeGruyter.
- HUND, Wolfgang. (1990). „Die Geister, die sie riefen...“, in: *Skeptiker*, 4/90, 4-10.
- HYDE, K E. (1990). *Religion in Childhood and Adolescence. A Comprehensive Review of the Research*. Brimingham.
- IMMICH, Doris & Christian GREMMELS. (1985). „Religion in meinem Leben. 'Bibliodrama' in der Lehrerbildung“, in: *ReHe* 17 (1985):36-40.

- JAHN, Hannelore. (1989). *Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*. Berlin; New York: DeGruyter.
- . (1991). „Vom Kairos zur heiligen Leere. Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart“, in: *New Creation or Eternal Now: Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work?* hrsg. v. Gert HUMMEL, Berlin; New York: DeGruyter, 3-25.
- JANZEN, Wolfram. (1975). *Okkulte Erscheinungen, Astrologie, Spiritismus*. Stuttgart.
- . (1988a). *Okkultismus. Erscheinungen – Übersinnliche Kräfte – Spiritismus*. Stuttgart/Mainz: Quell; Grünewald.
- . (1988b). „Kreuz & Pendel. Okkulte Phänomene im Religionsunterricht“, in: *ReHe*, 2/1988, 115-124.
- JOSUTTIS, Manfred. (1982). *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München: Kaiser 1991.
- . (1985). „Zu einigen handlungstheoretischen Anfragen an die Liturgiewissenschaft“, in: *Kommunikation und Solidarität*, hrsg.v. H -U v.BRACHEL & Norbert METTE, Freiburg/Münster, 231-239.
- . (1988). „Religion – Gefahr der Postmoderne. Anmerkungen zur Lage der Praktischen Theologie“, in: *EK* 21 (1988):16-19.
- KEGAN, Robert. (1982). *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard UP.
- KEHRER, Günter. (1988). *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt: Wiss.Buchges.
- KEIL, Günther. (1990). „Wie ist eine Vostellung von Tillichs ‘Gott über Gott’ möglich? in: *NZStH* 32 (1990), 338-342.
- KESSELRING, Thomas. (1988). *Jean Piaget*. München: Beck.
- KIEHN, Antje, Samuel LAEUCHLI, Heidemarie LANGER, Gerhard Marcel MARTIN, Ruth PASAUER, Tim SCHRAMM, Yorick SPIEGEL & Wolfgang TEICHERT. (1987). *Bibliodrama*. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1992.
- KIESEWETTER, C. (1909). *Geschichte des neueren Okkultismus*. Leipzig: Friedrich.
- KIPPENBERG, Hans G. (1978). „Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens“, in: *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, hrsg. v. Hans G. KIPPENBERG & Brigitte LUCHESI, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, 9-51.
- . (1983). „Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert“, in: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, hrsg. v. Burkhard GLADIGOW & Hans G. KIPPENBERG, München: Kösel, 9-28.
- . (1986). „Religionssoziologie ohne Säkularisierungsthese: E. Durkheim und M. Weber aus der Sicht der Symboltheorie“, in: *Zur symbolischen Repräsentation von Religion*, hrsg.v. Hubertus HUBBELING & Hans G. KIPPENBERG, Berlin; New York: DeGruyter, 102-118.
- . (1991). *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. (Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KIPPENBERG, Hans G. & LUCHESI, Brigitte (Hrsg.). (1978). *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KLOSINSKI, Gunther. (1994). „Der Hang zum Okkulen, Esoterischen und Magischen bei Jugendlichen – Zum Umgang in Beratung und Therapie aus der Sicht des Jugendpsychiaters“, in: *WzM*, 46 (1994), 227-238.
- . (Hrsg.). (1994). *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung*. Bern, Stuttgart,/Toronto: H.Huber.
- KOCH, Kurt E, (1961). *Der Spiritismus aus der Sicht der Seelsorge*. Berghausen.
- KOHLBERG, Lawrence. (1981). *Essays on Moral Development, Vol. 1: The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper&Row.

- KOHLBERG, Lawrence, LEVINE, Charles, & HEWER, Alexander. (1984). „The Current Formulation of the Theory“, in: *Essays on Moral Development, Vol. II: The Psychology of Moral Development*, San Francisco: Harper&Row, 212-319.
- KOHLBERG, Lawrence & KAUFFMAN, Kelsey. (1987). *The Measurement of Moral Judgment*. Cambridge: Cambridge UP.
- KOHLBERG, Lawrence & DIESSNER, R. (1991). „A Cognitive-Developmental Approach to Moral Attachment“, in: *Moral Development*, hrsg. v. J. GEWIRTZ & J. KRUTINES, Hillsdale: Erlbaum.
- KRAPPMANN, Lothar. (1969). *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Stuttgart: Klett-Cotta 1978.
- KREMER, Armin & STÄUDEL, Lutz, Hrsg. (1991). *Entzaubert: Magie, Mythos, Esoterik – Themen für den naturwissenschaftlichen Unterricht*. Marburg: Sozmat. .
- KÜHN, Ulrich. (1985). *Sakramente. Handbuch Systematischer Theologie*, Bd.II. Gütersloh: Güterloher Verlag.
- LAEUCHLI, Samuel. (1987). *Das Spiel vor dem dunklen Gott. 'Mimesis' – ein Beitrag zur Entwicklung des Bibliodramas*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- LAMBERT, Bernd. (1988), „Okkultpraktiken bei Jugendlichen. Ergebnisse einer Umfrage“, in: *Jugend & Gesellschaft*, 4/ 1988,12-15.
- LANGER, Susanne K. (1942). *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge: Harvard UP 1979.
- LANWERD, Susanne. (1994). „Göttinnen, andere Weltbilder und Magie“. Überlegungen zu einer faszinierenden Assoziation“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen; Weinheim: Kok, 249-258.
- LEACH, Edmund. (1957). „The Epistemological Background to Malinowski's Empirism“, in: *Man and Culture*, hrsg.v. R. FIRTH, New York: Humanities Press, 119-138.
- LEBER, Martina & OEVERMANN, Ulrich. (1994). „Möglichkeiten der Therapieverlaufsanalyse in der objektiven Hermeneutik“, in: *Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*, hrsg.v. Detlef GARZ & Klaus KRAIMER, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 383-427.
- LEVY-BRUHL, Lucien. (1910a). *Das Denken der Naturvölker*. Wien/Leipzig: Braumüller 1926.
- . (1910b). „Das Gesetz der Teilhabe“. in: *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*, hrsg.v. Leander PETZOLDT, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1978, 1-26.
- . (1921). *Die geistige Welt der Primitiven*. München: Bruckmann 1927.
- LOEVINGER, Jane. (1976). *Ego Development: Conceptions and Theories*. San Francisco: Jossey-Bass.
- LUTHER, Henning. (1986). „Alltagssorge und Seelsorge – Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens“, in: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius 1992, 224-238.
- . (1987). „Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags“, in: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius 1992, 239-256.
- . (1992). „Schwellen und Passage – Alltägliche Transzendenzen“, in: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius 1992, 212-223.
- LYOTARD, Jean-Francois. (1983). *Der Widerstreit*. München: W.Fink 1987.
- . (1987). *Postmoderne für Kinder*. Wien.
- MacINTYRE, Alasdair. (1964). „Is Understanding Religion Compatible with Believing?“, in: *Rationality. Key Concepts in the Social Sciences*, hrsg.v. Bryan R. WILSON, Oxford: Basil Blackwell 1974, 62-77.
- . (1967). „The Idea of a Social Science“, in: *Rationality. Key Concepts in the Social Sciences*, hrsg.v. Bryan R. WILSON, Oxford: Basil Blackwell 1974, 112-130.

- MADER, Wilhelm. (1993). „Das Fremde im Vertauten. Sozialpsychologische und psychoanalytische Überlegungen zur Erfahrung von Fremdheit“, in: *Die Fremde – das Fremde – der Fremde*, hrsg.v. Karin DERICHS-KUNSTMANN, Christiane TIPPLET & Rudool SCHIERSMANN, Frankfurt/M.: Pädagog.Arbeitsstelle des DVV, 23-35.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1925). „Magic, Science and Religion“, in: *Magic, Science and Religion and other essays*, Garden City: Doubleday & Co.1954, 17-92.
- . (1944). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford UP 1960.
- MARTIN, Gerhard Marcel. (1979). „Bibliodrama als Spiel, Exegese und Seelsorge“, in: *WPKG* (1979):133-55.
- . (1985). „Das Bibliodrama und sein Text“, in: *Ev. Theol.* 45 (1985), 515- 526.
- MAUSS, Marcel. (1902-3). „Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie“, in: *Soziologie und Anthropologie, Bd. 1, Theorie der Magie, Soziale Morphologie.*, Frankfurt/M.: Fischer 1989, 43-179.
- McCARTHY BROWN, Karen. (1991). *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkley: Univ.of California Press.
- MEAD, Margaret. (1980). „The Occult: On the Edge of the Unknown“, in: *Magic, Witchcraft, and Religion.*, hrsg.v. Arthur C. LEHMANN & James E. MYERS, Palo Alto: Mayfield 1985, 348-351.
- MERTIN, Andreas. (1990). „Pendel, Pendel in der Hand. Okkultismus in unserer Gesellschaft. Ideen und Materialien“, in: *FoRe*, o.Jg.(H.4),12-22.
- METTE, Norbert. (1993). „Kritischer Ansatz in der Praktischen Theologie“, in: *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, hrsg.v. Johannes A. vanderVEN & Hans-Georg ZIEBERTZ, Weinheim: DSV, 201-24.
- METZ, Johann Baptist. (1977). *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald 1984.
- MISCHO, Johannes. (1988a). „Okkultpraktiken bei Jugendlichen – Ergebnisse einer Umfrage bei Religionslehrern im Bistum Trier“, in: *Z.P.G.P.*, 30 (1988), 5-31.
- . (1988b). „Okkultismus und Seelsorge“, in: *Z.P.G.P.*, 30 (1988), 70-98.
- . (1989a). „Okkultpraktiken Jugendlicher – Ergebnisse zweier empirischer Untersuchungen“, in: *Materialdienst*, 52 (1989), 65-82.
- . (1989b). *Abschlußbericht der Interviewstudie 'Erfahrungen Jugendlicher mit Okkultpraktiken', Teil I bis III*. Freiburg 1989: Abteilung Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Psychologisches Institut, Universität Freiburg.
- . (1990). *Abschlußbericht der Fragebogenuntersuchung bei 1754 Schülerinnen und Schülern in Rheinland-Pfalz zum Thema 'Erfahrungen Jugendlicher mit Okkultpraktiken', Teil I bis III*. Freiburg 1990: Abteilung Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Psychologisches Institut, Universität Freiburg.
- . (1991a). „Esoterik und Okkultismus – seltsame Wege auf der Suche nach Sinn“ (Typoskript).
- . (1991b). *Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- MOMMSEN, Wolfgang J. (1983). „Rationalisierung und Mythos bei Max Weber“, in: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hrsg.v. Karl Heinz BOHRER, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 382-402.
- MORENO, Jakob Levy. (1959). *Gruppenpsychotherapie und Psychodrama. Einleitung in die Theorie und Praxis*. Stuttgart: 1993.
- MORGENTHALER, Christoph. (1992). *Der religiöse Traum. Erfahrung und Deutung*. Stuttgart: Kohlhammer
- MOSELEY, Romney M. (1978). *Religious Conversion: A Structural-Developmental Analysis*, Ph.D.Diss., Cambridge: Harvard Univ.
- MOSELEY, Romney, JARVIS, David, & FOWLER, James W. (1986). *Manual for Faith Development Research*. Atlanta: Center for Faith Development, Emory University.

- MOWINCKEL, S. (1953). *Religion und Kultus*. Göttingen: Vandenh.&Ruppr.
- MOXTER, Michael. (1994). „Magie als Schwellenphänomen. Die Doppelgängerthese im Licht der Religionsphilosophie Ernst Cassirers“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen: Kok, 227-246.
- MÜHLMANN, W. E. (1969). „Art. ‘Magie‘“, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg.v. W. BERNSDORF, Stuttgart, 653ff.
- MÜLLER, Ulrich. (1989a). *Ergebnisse einer Umfrage unter bayrischen Schülern und Schülerinnen zu Okkultismus und Spiritismus*. Regensburg: Roderer.
- . (1989b). *Das Leben und Wirken des ‘Satanisten’ T. Eine Dokumentation*. Regensburg: Almannach.
- MÜLLER, Wolfgang W. (1990). *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*. Frankfurt/M: Peter Lang.
- NAGERA, Humberto. (1969). „The Imaginary Companion. Its Significance for Ego Development and Conflict Solution“, in: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 24 (1969), 165-196.
- NAGL-DOCEKAL, Herta & PAUER-STUDER, Herlinde (Hrsg.). (1993). *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*. Frankfurt/M.: Fischer.
- NEWMAN, R. A. (1990). „Art. ‘Magical Thinking‘“, in: *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, hrsg.v. Rodney J. HUNTFER; Nashville; 673f.
- NIPKOW, Karl Ernst. (1981). „Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen“, in: *ZP*, Heft 3, 379-402.
- NOAM, Gil G. (1986). „Stufe, Phase und Stil: Die Entwicklungsdynamik des Selbst“, in: *Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung*, hrsg.v. Fritz OSER, Reinhard FATKE, & Otfried HÖFFE, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 151-191.
- . (1993). „Selbst, Moral und Lebensgeschichte“, in: *Moral und Person*, hrsg.v. Wolfgang EDELSTEIN, Gertrud NUNNER-WINKLER, & Gil NOAM, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 171-199.
- NOAM, Gil G & KEGAN, Robert. (1982). „Soziale Kognition und Psychodynamik: Auf dem Weg zu einer klinischen Entwicklungspsychologie“, in: *Perspektivität und Interpretation*, hrsg.v. Wolfgang EDELSTEIN & Monika KELLER, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 422-460..
- NOLL, Richard. (1985). „Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism“, in: *CA*, 26 (1985), 443-462.
- NÖRENBERG, Klaus-Dieter. (1966). *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- NUNNER-WINKLER, Gertrud. (1984). „Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice“, in: *Morality, Moral Behavior, and Moral Development*, hrsg.v. William M. KURINES & JACOB L. GEWIRTZ, New York: John Wiley, 348-361.
- . (1986). „Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus“, in: *Zur Bestimmung der Moral*, hrsg.v. Wolfgang EDELSTEIN & Gertrud NUNNER-WINKLER, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 126-144.
- O’KEEFE, Daniel L. (1982). *Stolen Lightning. The Social Theory of Magic*. New York: Continuum.
- OELKERS, J & WEGENAST, Klaus (Hrsg.). (1991). *Das Symbol – Brücke des Verstehens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- OESTERDIEKHOF, Georg W. (1992). *Traditionales Denken und Modernisierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- OEVERMANN, Ulrich. (1988). „Eine exemplarische Fallrekonstruktion zum Typus versozialwissenschaftlicher Identitätsformation“, in: *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, hrsg.v. Hanns-Georg BROSE & Bruno HILDENBRAND, Opladen: Leske+Budrich, 243-286.

- OEVERMANN, Ulrich, ALLERT, Tilman, KONAU, Elisabeth & KRAMBECK, Jürgen. (1979). „Die Methodologie einer ‘objektiven Hermeneutik’ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften“, in: *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, hrsg.v. Hans-Georg SOEFFNER, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 352-434.
- OSER, Fritz. (1988). *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*. Gütersloh: Güterloher Verlag.
- OSER, Fritz & ALTHOF, Wolfgang. (1992). *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- OSER, Fritz & GMÜNDER, Paul. (1984). *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalgenetischer Ansatz*. Zürich/Köln: Benzinger.
- OTTO, Gert. (1965). „Wandlung der Frömmigkeit“, in: *ThLZ* 90 (1965):721ff.
- . (1974). „Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis“, in: *Theologia Practica*, 9 (1974),105-115.
- . (1986a). *Praktische Theologie, Bd.1: Grundlegung*. München: Kaiser.
- . (1986b). „Was heißt Religionspädagogik?“, in: *‘Religion’ contra ‘Ethik’? Religionspädagogische Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 28-52.
- . (1988). *Praktische Theologie, Bd.2: Handlungsfelder*. München: Kaiser.
- PETZOLD, H. (1972). „Psychodrama als Instrument in der Pastoraltheologie, der religiösen Selbsterfahrung und der Seelsorge“, in: *WzM*. 24 (1972):41-56.
- PETZOLDT, Leander (Hrsg.). (1978). *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- PEUKERT, Helmut. (1976). *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt: Suhrkamp 1978.
- . (1981). „Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie“, in: *Zur Rettung des Feuers*, hrsg.v. Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster, Münster, 280-294.
- PIAGET, Jean. (1926). *Das Weltbild des Kindes*. Stuttgart: Klett 1978.
- . (1937). *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*. Stuttgart: Klett 1974.
- PROKOP, Otto & WIMMER, Wolf. (1987). *Der moderne Okkultismus. Parapsychologie und Paramedizin. Magie und Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Stuttgart; New York: G. Fischer.
- RATSCHOW, Carl Heinz. (1955). *Magie und Religion*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- . (1991). „Art. ‘Magie/Religionsgeschichte’“, in: *TRE*, Bd. XXI, Berlin; New York: DeGruyter, 701-703.
- RAUSCH, Ulrich & TÜRK, Eckhard. (1991). *Geister-Glaube. Arbeitshilfe zu Fragen des Okkultismus*. Düsseldorf: Patmos.
- REETZ, Ulrich. (1974). *Das Saramentale in der Theologie Paul Tillichs*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- RICOEUR, Paul. (1960). *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg/München: Alber 1971.
- . (1965). *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- . (1971). „The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text“, in: *Hermeneutics & the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge UP, 1981, 197-221.
- . (1977). „The Question of Proof in Freud’s Psychoanalytic Writings“, in: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge UP 1981, 247-273.
- . (1983). „On Interpretation“, in: *Philosophy in France Today*, hrsg.v. Alan MONTEFIORE, Cambridge: Cambridge UP, 175-197.
- . (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.
- . (1991). *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*. London: Athlone Press.
- . (1994). „De l’esprit“, in: *Louvain*, 46, 26-30.
- RINGEL, Erwin. (1953). *Der Selbstmord*. Wien/Düsseldorf.

- RIZZUTO, Ana-Maria. (1979). *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- . (1991). „Religious Development: A Psychoanalytic Point of View“, in: *Religious Development in Childhood and Adolescence*, hrsg.v. Fritz K. OSER & W. George SCARLETT, San Francisco: Jossey-Bass, 47- 60.
- ROBINSON, Rich E. (1988). „Project and Prejudice: Past, Present, and Future in Adult Development“, in: *HumDev*, 31 (1988),158-175.
- RÖSSLER, Andreas. (1976). „Das Symbolverständnis Paul Tillichs in seiner Bedeutung für die kirchliche Praxis“, in: *Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis*, hrsg.v. Walter SCHMIDT, Stuttgart, 53-77.
- RÖSSLER, Dietrich. (1986). *Grundriß der Praktischen Theologie*. Berlin: DeGruyter.
- . (1991). „Die Einheit der Praktischen Theologie“, in: *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog*, hrsg.v. Karl Ernst NIPKOW, Dietrich RÖSSLER & Friedrich SCHWEITZER, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 43-51.
- ROHRBACH, Hans. (1989). „Zeuge und Seelsorger in der Schule“, in: *Porta*, 42 (1989), 37-40.
- RÖHRICH, L. (1957). „Art. ‘Aberglaube’“, in: *RGG*³, Bd.1, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 53-61.
- RUPPERT, Hans-Jürgen. (1989). „Umgang mit dem Okkulten“, in: *ru*,1/1989,13-17.
- SAHLINS, Marshall. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago/London: The Univ.of Chicago Press.
- SCHELLING, W. A. (1983). „Erinnern und Erzählen. Psychotherapeutische und autobiographische Deutungen der Lebensgeschichte“, in: *WzM* 35 (1983): 416-422.
- . (1985). „Erinnerte Biographie. Die Lebensgeschichte im Lichte ihrer psychologischen Vergegenwärtigung“, in: *WzM* 37 (1985):306-316.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (Hrsg.). (1985). *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (Hrsg.). (1988a). *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (Hrsg.). (1988b). *Religion und Lebensführung, Bd. 1 und 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SCHMIDT, Heinz & THIERFELDER, Jörg. (1978). „Glaube und Aberglaube“, in: *RPE. 27 Unterrichtseinheiten für den Religionsunterricht im 7./8. Schuljahr*. Stuttgart: Calwer.
- SCHMIDT, Siegfried J (ed.). (1987). *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1992). *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1994). *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SCHÖCK, Inge. (1978). *Hexenglaube in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- SCHÖLL, Albrecht. (1992). *Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- . (1994). „Alltagsreligiosität von Jugendlichen. Kritische Anmerkungen zur Studie ‘Jugend und Religion’ von Heiner Barz“, in: *PrakTh*, 29 (1994),117-134.
- SCHRÖER, Henning. (1994). „Zwischen Wort und Zeichen. Biblische Kriterien einer Symboldidaktik des Evangeliums“, in: *EvErz*, 46 (1994), 9-15.
- SCHULZE, Gerhard. (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt; New York: Campus.
- SCHÜSSLER, Werner. (1986). *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1920-1933)*. Würzburg: Königshausen+Neumann.
- SCHÜTZ, Alfred. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt/M.

- SCHÜTZE, Fritz. (1983). „Biographieforschung und narratives Interview“, in: *Neue Praxis*, 13 (1983), 283-294.
- . (1984). „Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens“, in: *Biographie und soziale Wirklichkeit*, hrsg.v. Martin KOHLI & Günther ROBERT, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 78-117.
- SCHWEITZER, Friedrich. (1985). *Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten?* Weinheim/Basel: Beltz.
- . (1987). *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes und Jugendalter*. München: Kaiser.
- . (1991). „Wie wird das Symbol zu einem pädagogischen und religionspädagogischen Thema? Pädagogische Kriterien und Aufgaben einer Didaktik der Symbole“, in: *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, hrsg.v. J. OELKERS & K. WEGENAST, Stuttgart, 161-181.
- . (1993a). „Religiöse Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen. Auf der Suche nach empirischen Befunden und Erklärungsmodellen“, in: *EvErz*, 45 (1993), 411-421.
- . (1993b). „Praktische Theologie und Hermeneutik: Paradigma – Wissenschaftstheorie – Methodologie“, in: *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, hrsg.v. Johannes A. vanderVEN & Hans-Georg ZIEBERTZ, Weinheim: DSV, 19-47.
- SELMAN, Robert L. (1980). *The Growth of Personal Understanding: Developmental and Clinical Aspects*. New York: Academic Press.
- SHELL (Jugendwerk der Deutschen Shell) (Hrsg.). (1992). *Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungen im vereinigten Deutschland, Bd.1 bis 4*. Opladen: Leske+Budrich.
- SHWEDER, Richard A. (1986). „Divergent Rationalities“, in: *Metatheory in Social Science. Pluralism and Subjectivity*, hrsg.v. Donald W. FISKE & Richard A. SHWEDER, Chicago: Chicago UP, 163-196.
- SLEE, Nicola. (1993). „Geschlechtsspezifische Fragen im Religionsunterricht. Ein Bericht aus Großbritannien“, in: *EvErz*, 45 (1993), 401-411.
- SÖDERBLOM, Nathan. (1942). *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. München.
- SOEFFNER, Hans-Georg. (1992). *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- STARHAWK. (1982). *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*. Boston: Beacon 1988.
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkley: Univ.of California Pr.
- STEINER-ADAIR, Catherine. (1990). „Körperstrategien. Weibliche Adoleszenz und die Entwicklungen von Eßstörungen“, in: *Weibliche Adoleszenz. Zur Sozialisation junger Frauen*, hrsg.v. Karin FLAAKE & Vera KING, Frankfurt/M.; New York: Campus 1992, 240-253.
- STENGER, Horst. (1991). „Satan, Selbsterfahrung und Subjekt – zum Okkulten Interesse Jugendlicher“, in: *Jugend zwischen Moderne und Postmoderne*, hrsg.v. Werner HELSPER, Opladen: Leske+Budrich, 133-146.
- . (1993). *Die soziale Konstruktion okkulten Wirklichkeit. Eine Soziologie des 'New Age'*, Opladen: Leske+Budrich.
- STERN, Daniel N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- STOCK, Konrad. (1977). „Tillichs Frage nach der Partizipation von Mensch und Natur“, in: *EvTh*, 37 (1977), 29-32.
- STOODT, Dieter. (1977). „Unterricht als Therapie? Am Beispiel des sozialisationsbegleitenden Religionsunterrichts“, in: *Tiefenpsychologie und Pädagogik. Über die emotionalen Grundlagen des Erziehens*, hrsg.v. Peter M. PFLÜGER, Stuttgart: Ernst Klett, 178-193.
- . (1992). „Warum Religionsunterricht? Warum Sozialisationsbegleitung?“, in: *Religion – warum und wozu in der Schule?*, hrsg.v. Jürgen LOTT, Weinheim: DSV, 285-299.
- STREIB, Heinz. (1991a). *Hermeneutics of Metaphor, Symbol and Narrative in Faith Development Theory*. Frankfurt/M.: Peter Lang.

- . (1991b). „Autobiographical Reflection and Faith Development: Prospects for Religious Education“, in: *BJRE* 14 (1991), 43-55.
- . (1993a). „Geheimnisumwitterte magische Blüten: Jugendokkultismus im Spiegel empirischer Untersuchungen“, in: *EvErz*, 45 (1993), 111-128.
- . (1993b). „Magisches Denken und Handeln – Skizze eines Verstehenszugangs zum Jugendokkultismus“, in: *WzM*, 45 (1993), 215-233.
- . (1994a). „Magical Feeling and Thinking in Childhood and Adolescence. A Developmental Perspective“, in: *BJRE*, 16 (1994), 70-81.
- . (1994b). „Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricoeurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung“, in: *Religion und die Gestaltung der Zeit*, hrsg.v. Dieter GEORGI, Hans-Günter HEIMBROCK, & Michael MOXTER. Kampen; Weinheim: Kok, 181-198.
- . (1994c). „Teufelsbeschwörung und Jesus-Zauberspruch – magische Handlungen mit heilender Kraft?“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen; Weinheim: Kok, 273-283.
- . (1994d). „Okkultismus, Religion und Lebensgeschichte in der Adoleszenz“, in: *AERU*, Nr. 53, 246-265.
- . (1995a). „Heilsames Erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge“. (im Druck in: *WzM*).
- . (1995b). „Religiöse Alltagsmythen. Ein Beitrag zur empirisch-hermeneutischen Orientierung der Praktischen Theologie“ (Manuskript).
- SUGARMAN, Susan. (1987). *Piaget's construction of the child's reality*. Cambridge: Cambridge UP.
- TAMBIAH, S J. (1968). „The Magical Power of Words“, in: *Man – The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (1968), 175-208.
- . (1973). „Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View“, in: *Modes of Thought*, hrsg. v. Robin HORTON & Ruth FINNEGAN, London: Faber&Faber, 199-229.
- . (1990). *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* (The Lewis Henry Morgan Lectures 1984). Cambridge: Cambridge UP.
- TAMMINEN, Kalevi. (1991). *Religious Development in Childhood and Youth. An Empirical Study*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- TAPPAN, Mark B. (1989). „Stories Told and Lessons Learned: Toward a Narrative Approach to Moral Development and Moral Education“, in: *Harvard Educational Review*, 59 (1989), 182-205.
- . (1990). „Hermeneutics and Moral Development: Interpreting Narrative Representations of Moral Experience“, in: *Developmental Review*, 10 (1990), 239-265.
- . (1991). „Narrative, Authorship, and the Development of Moral Authority“, in: *Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development*, hrsg.v. Mark TAPPAN & Martin PACKER, San Francisco: Jossey-Bass, 5-25.
- TAYLOR, Marjorie, CARTWRIGHT, Bridget S, & CARLSON, Stephanie M. (1993). „A Developmental Investigation of Children's Imaginary Companions“, in: *Developmental Psychology*, 29 (1993), 276-285.
- THIEDE, Werner. (1987). „Der neuzeitliche Okkultismus in theologischer Perspektive“, in: *KuD*, 33 (1987), 279-302.
- THOMAS, Keith. (1971). *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. New York: Weidenfeld&Nicolson.
- THOMPSON, Jan E. (1981). *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- TILLICH, Paul. (1922). „Albrecht Ritschl zu seinem hundertsten Geburtstag“, in: *Ges. Werke*, Bd.XII, Stuttgart: EVW 1971, 151-158.
- . (1925a). „Religionsphilosophie“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd. I*, Berlin; New York: De Gruyter 1987, 117-170.

- . (1925b). *Dogmatik. Marburger Vorlesungen von 1925*, hrsg.v. Werner SCHÜSSLER. Düsseldorf: Patmos 1986.
- . (1926a). „Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die Systematische Theologie“, in: *Ges.Werke, Bd.VIII*, Stuttgart: EVW 1970, 285-291.
- . (1926b). „Die religiöse Lage der Gegenwart“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd.5*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1988, 27-97.
- . (1926c). „Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd.5*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1988, 99-123.
- . (1927). „Die Idee der Offenbarung (Antrittsvorlesung in Leipzig, Juni 1927). in: *Ges.Werke Bd. VIII*, Stuttgart: EVW 1970, 31-39.
- . (1928a). „Das religiöse Symbol“, in: *Main Works/Hauptwerke, Bd.4*, Berlin; New York: De Gruyter; EVW 1987, 213-228.
- . (1928b). „Über gläubigen Realismus“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd.4*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1987, 193-211.
- . (1929). „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“, in: *Main Works/Hauptwerke, Bd.6*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1992, 127-149.
- . (1930a). „Mythos und Mythologie“, in: *Ges.Werke, Bd. V*, Stuttgart: EVW 1964, 187-195.
- . (1930b). „Natur und Sakrament“, in: *Main Works/Hauptwerke, Bd.6*, Berlin; New York: De Gruyter; EVW 1992, 151-188.
- . (1940). „The Religious Symbol, in: *Main Works/Hauptwerke Bd.4*, Berlin; New York: De Gruyter; EVW 1987, 253-269.
- . (1941). „Symbol and Knowledge. in: *Main Works/Hauptwerke Bd.4*, Berlin; New York: De Gruyter; EVW 1987, 273-277.
- . (1942). „Our Protestant Principles“, in: *Main Works/Hauptwerke, Bd. 6*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW1992, 247-254.
- . (1946). „The Relation of Religion and Health: Historical Considerations and Theoretical Questions“, in: *Main Warks/Hauptwerke Bd.4*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1987, 209-238.
- . (1951). *Systematic Theology*, Vol.1. London: SCM Press 1978.
- . (1951 1958). *Systematische Theologie, Bd.I*. Stuttgart: EVW 1958.
- . (1952). *The Courage to Be*, New Haven; London: Yale Univ.Press.
- . (1954). *Love, Power, and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*. London, Qxford; New York: Oxford Univ.Press.
- . (1955a). *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press.
- . (1955a 1964). „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. in: *Ges.Werke, Bd. V*, Stuttgart: EVW 1964, 138-186.
- . (1955b). „Religious Symbols and Our Knowledge of God“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd.4*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1987, 395-404.
- . (1955c). „Psychoanalysis, Existentialism and Theology“, in: *Faith and Freedom*, 9 (1955), 1-11.
- . (1955d). „Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd.I*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1989, 381-390.
- . (1955f). „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes“, in: *Main Works/Hauptwerke, Bd.I*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW1989, 391-402.
- . (1956). „Existential Analysis and Religious Symbols. in: *Main Works/Hauptwerke, Bd.6*, Berlin; New York: DeGruyter; Evang.Verlagswerk 1992, 385-399.
- . (1956 1964). „Existentialanalyse und religiöse Symbole“, in: *Ges.Werke, Bd.V*, Stuttgart: EVW 1964, 223-237.
- . (1957) *Dynamics of Faith*. New York: Harper&Row.
- . (1957 1970). „Wesen und Wandel des Glaubens. in: *Ges.Werke VIII*, Stuttgart: EVW1970, 111-196.

- . (1958). „The Lost Dimension in Religion“, In: *Saturday Evening Post (Philadelphia)*, 230 (1958) 50, 29;76;78;79.
- . (1958 1964). „Die verlorene Dimension“, in: *Ges. Werke, Bd.V*, Stuttgart: EVW1964, 43-50.
- . (1959). „Das Wesen der religiösen Sprache“, in: *Ges. Werke, Bd.V*, Stuttgart: EVW 1964, 213-222.
- . (1960). „The Impact of Psychotherapy on Theological Thought“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd. 2*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1990, 309-316.
- . (1960 1970). „Der Einfluß der Psychotherapie auf die Theologie“, in: *Ges. Werke, Bd.VIII*, Stuttgart: EVW 1970, 325-335.
- . (1961a). „The Meaning of Health“, in: *Main Works/Hauptwerke Bd.2*, Berlin; New York: DeGruyter; EVW 1990, 245-252.
- . (1961 b). „The Meaning and Justification of Religious Symbols“, in: *Religious Experience and Truth*, hrsg. v. Sidney HOOK, New York: New York UP 1961, 3-11.
- . (1961b 1964). „Recht und Bedeutung religiöser Symbole“, in: *Ges. Werke, Bd.V*, Stuttgart: EVW 1964, 213-222.
- . (1962). „Auf der Grenze“, in: *Ges. Werke, Bd. XII*, Stuttgart: EVW 1971, 13-80.
- . (1963a). *Systematic Theology*, Vol.3. London: SCM Press 1978.
- . (1963a 1966). *Systematische Theologie, Bd. III*. Stuttgart: EVW 1966.
- . (1963b). „Erlösung und Heilung“, in: *Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden*, Stuttgart: EVW 1964, 110-118.
- . (1987). *Main Works/Hauptwerke Bd. 4*, Religionsphiosophische Schriften. Berlin; New York: DeGruyter.
- TIRYAKIAN, Edward A. (1972). „Toward the Sociology of Esoteric Culture“, in: *AJS*, 78 (19 72), 491-512.
- TRACY, David. (1985). „Tillich and Contemporary Theology“, in: *The Thought of Paul Tillich*, hrsg.v. James L. ADAMS, Wilhelm PAUCK, & Roger L. SHINN, San Francisco: Harper&Row, 60-277.
- TURNER, Edith & Victor TURNER. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Oxford. .
- TURNER, Victor W. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell UP.
- . (1982). *From Ritua! to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- URBAN, Wilbur M. (1940). „A Critique of Professor Tillich’s Theory of the Religious Symbol“, in: *Journal of Liberal Religion*, 2 (1940), 34-36.
- vanDAM, W. C. (1970). *Dämonen und Bessessene*. Aschaffenburg.
- vanderLANS, Jan & DERKS, Frans. (1987). „Neue religiöse Bewegungen“, in: *Handbuch religiöser Erziehung, Bd.1: Lernbedingungen und Lerndimensionen*, hrsg.v. Werner BÖCKER, Hans-Günter HEIMBROCK & Engelbert KERKHOFF, Düsseldorf: Schwann, 3-46.
- vanderVEN, Johannes A. & Hans-Georg ZIEBERTZ, Hrsg. (1993). *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*. Weinheim: DSV.
- vanDIJK, Alphons. (1988). „Neugier und Sensationslust, Faszination und Langeweile. Erzieherische Überlegungen zum Okkultismus und Satanismus“, in: *Jugend & Gesellschaft*, 8f.
- . (1989). *Erziehung zum Geisterglauben? Geistige Erziehung oder Erziehung zu den Geistern?* Hamm: Hoheneck 1989.
- . (1990). „Wohin zur Beratung nach beunruhigenden Okkultserfahrungen? Die Problematik der sozialpsychologischen und pastoralen Okkultismus-Spiritismus-Beratung“, in: *KSA-Informationen 4 / Dezember 1990*, 20- 36.
- vanGENNEP, Arnold. (1909). *Übergangsriten*. Frankfurt/New York: Campus 1986.
- VERBEEK, Otto. (1990). „Ergebnisse einer Umfrage zum Thema ‘Okkultismus/Spiritismus’ unter 1016 Schülern und jungen Erwachsenen im Köln-Siegburger Raum“, in: *Grenzgebiete der Wissenschaft*, 39 (1990), 245-266.

- vanKNIPPENBERG, M. (1989). *Grenzen. Werkplaats van Pastoraaltheologen*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- VERSNEL, H. S. (1991). „Some Reflections on the Relationship Magic – Religion“, in: *Numen*, 38 (1991), 177-197.
- VIERKANDT, Alfred. (1937). „Die entwicklungspsychologische Theorie der Zauberei“, in: *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*, hrsg.v. Leander PETZOLDT, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1978, 146- 222.
- vonKRIEGSTEIN, Matthias. (1975). *Paul Tillichs Methode der Korrelation und Symbolbegriff*. Hildesheim.
- WAX, Murray & WAX, Rosalie. (1963). „Der Begriff der Magie“, in: *Magie und Religion*, hrsg.v. Leander PETZOLDT, Darmstadt: Wiss.Buchges.1978, 325-384.
- WEBER, Max. (1905). „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: *Die protestantische Ethik I*“ hrsg.v. Johannes WINCKELMANN, Hamburg: Siebenstern 1973, 27-277.
- . (1919 /20). *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Berlin: Duncker&Humblot 1958.
- . (1921). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Teil II, Kap. V, Religionssoziologie*, Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) ⁵1972, 245-381.
- . (1922). *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen.
- . (1963). *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*. Tübingen.
- WEIS, Thomas. (1990). *Phantasiegefährten im Kindesalter. Studien zur Einführung in die pädagogische Kinderforschung*, Diss. Tübingen.
- WEISS, Johannes (Hrsg.). (1989). *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- WENZ, Gunther. (1979). *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*. München: Kaiser.
- . (1991). „Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära“, in: *New Creation or Eternal Now: Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work?*, hrsg. v. Gert HUMMEL, Berlin; New York: DeGruyter, 57-126.
- WIEDENMANN, Rainer E. (1991). *Ritual und Sinntransformation. Ein Beitrag zur Semiotik soziokultureller Interpenetrationsprozesse*. Berlin: Dunker.
- WILSON, Bryan R. (ed.). (1970). *Rationality. Key Concepts in the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell.
- WINCH, Peter. (1958). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . (1964). „Understanding a Primitive Society“, in: *Rationality. Key Concepts in the Social Sciences*, ed.by Bryan R. WILSON, Oxford: Basil Blackwell 1974, 78-111.
- . (1976). „Language, Belief and Relativism“, in: *Trying to Make Sense*, Oxford: Basil Blackwell 1987, 194-207.
- WINCKELMANN, Johannes. (1980). „Die Herkunft von Max Webers ‘Entzauberungs’-Konzeption“, in: *KZR*, 32 (1980), 12-53.
- WINKLER, Klaus. (1994). „Heilung durch Sprache: Suggestion oder Einsicht“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen: Kok, 161-197.
- . (1995). „Angstbewältigung als praktisch-theologisches Problem“, in: *WzM* 47 (1995):152-164.
- WINNICOTT, D. W. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock.
- ZERFASS, Rolf. (1974). „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“, in: *PrakTh heute*, hrsg.v. F. KLOSTERMANN & R. ZERFASS, München; Mainz, 164-177.
- . (1988). „Gottesdienst als Handlungsfeld“, in: *LJ* 38 (1988).
- . (1994). „Gottesdienstliches Handeln“, in: *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, hrsg.v. Edmund ARENS, Darmstadt: Wiss.Buchges, 110-130.

- ZIEBERTZ, Hans-Georg. (1993). „Komplementarität von Forschungsmethoden“, in: *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, hrsg.v. Johannes A. vanderVEN & Hans-Georg ZIEBERTZ, Weinheim: DSV, 225-260.
- ZILLESSEN, Dietrich. (1994). „Sicherung und Bedrohung des Körpers im Ritual. Spuren sakramentalen Handelns“, in: *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, hrsg.v. Hans-Günter HEIMBROCK & Heinz STREIB. Kampen: Kok, 199-226.
- ZILLESSEN, Dietrich, Stefan ALKIER, Ralf KOERRENZ & Harald SCHROETER, Hrsg. (1991). *Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben*. Rheinbach-Merzbach: MZ-Verlag. .
- ZINGERLE, Arnold. (1983). „Magie und Paramagie. Zum Ort des Magischen in der modernen Gesellschaft“, in: *Magie und Moderne*, hrsg.v. Arnold ZINGERLE & Carlo MONGARDINI, Berlin: Guttandin&Hoppe 1987, 99-124.
- ZINSER, Hartmut. (1989). „Wissenschaftsverständnis und Bildungsaberglaube“, in: *Die Religion von Oberschichten*, hrsg.v. Peter ANTES & Donat PAHNKE, Marburg: Diagonal, 257-268.
- . (1990). „Okkultismus unter Berliner Schülern“, in: *Materialdienst*, 53 (1990), 273-290.
- . (1991). „Okkulte Praktiken unter erwachsenen Schülern des zweiten Bildungswegs in Berlin (West)“, in: *Materialdienst*, 54 (1991), 176-189.
- . (1993). *Jugendokkultismus in Ost und West. Vier quantitative Untersuchungen 1989-1991*. München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen.