

# *Postmoderne Zauberlehrlinge?*

Magisches Denken und Handeln Jugendlicher und  
junger Erwachsener

## **Diplomarbeit**

zur Erlangung des akademischen Grades  
eines Magisters der Philosophie

an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät  
der Karl-Franzens-Universität Graz

vorgelegt von

**Michael PIRKER**

am Institut für Erziehungswissenschaft  
Begutachter: Univ.-Prof. Dr. Josef Scheipl

Graz, 2006

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung .....</b>	<b>5</b>
1.1	Persönlicher Zugang.....	5
1.2	Eingrenzung des Themas und Forschungsfragen .....	6
<b>2</b>	<b>Das Bild des Jugendokkultismus in der Öffentlichkeit .....</b>	<b>7</b>
<b>3</b>	<b>Jugendokkultismus in der Forschung .....</b>	<b>9</b>
3.1	Pilotstudien (Mischo/Bauer) .....	9
3.2	Müller 1989 .....	10
3.3	Mischo 1989 .....	11
3.4	Bär 1989 .....	14
3.5	Zinser 1989-1991 .....	15
3.6	Shell 1992.....	18
3.7	Bucher 1992 .....	19
3.8	Helsper 1992 .....	21
3.9	Spenger 1998 .....	22
3.10	Gugenberger/Schweidlenka/Strimitzer/Wassermann 1999.....	23
3.11	Paul 2003.....	25
3.12	Zusammenfassung – Fragen zum Jugendokkultismus .....	25
<b>4</b>	<b>Begriffsdefinitionen .....</b>	<b>27</b>
<b>5</b>	<b>Verstehenszugänge zur Magie.....</b>	<b>28</b>
5.1	Magie als Kontrastbegriff .....	29
5.1.1	Magie als Ausdruck emotionaler Spannungen (Malinkowski):.....	29
5.1.2	Die Höherentwicklung des Denkens (Frazer) .....	30
5.1.3	Magie als mystische Mentalität (Levy-Bruhl) .....	30
5.1.4	Magie als privates Derivat der Religion (Durkheim).....	32
5.1.5	Magie als kollektive Vorstellung (Mauss).....	32
5.1.6	Magie als Hemmnis für sozio-ökonomische Rationalisierungsprozesse (Weber).....	33
5.1.7	Magie als Vorstufe der reiferen Denkentwicklung (Piaget) ..	33
5.1.8	Magie als Glaube an die Allmacht der Gedanken (Freud) ...	35
5.1.9	Zusammenfassung und weiterführende Gedanken .....	38
5.2	Magie als fremdes Denken .....	39
5.3	Magie als fremdes Handeln .....	40
5.3.1	Handlungsaspekte der Magie .....	40
5.3.1.1	Magie als expressives Handeln .....	41
5.3.1.2	Magie als rituelles Handeln.....	42
5.4	Was ist magisches Denken und Handeln? .....	46

<b>6</b>	<b>Magie in der Lebensgeschichte.....</b>	<b>46</b>
6.1	Entwicklungspsychologische Perspektive.....	46
6.1.1	Kognitiv-strukturelle Psychologie zum Verstehen der Entwicklung des magischen Weltbildes .....	46
6.1.2	Die Unzulänglichkeit kognitiv-struktureller Stufentheorien ...	47
6.1.3	Magisches Denken bei Piaget .....	47
6.1.4	Erweiterungen in der Entwicklungspsychologie .....	49
6.1.5	Milestone-Modell statt irreversibler Strukturstufen .....	49
6.1.6	Geschlechtsspezifische Unterschiede der Entwicklung .....	50
6.1.7	Die Entwicklung von magischen Welt-Deutungen .....	50
6.1.8	Entwicklung der Selbst-Anderer-Perspektive.....	52
6.2	Psychoanalytische Perspektive .....	55
6.2.1	Der Beitrag psychoanalytisch orientierter Ansätze .....	55
6.2.2	Die Bedeutung von Lebensthemen .....	58
<b>7</b>	<b>Was ist magisches Denken und Handeln von Jugendlichen .....</b>	<b>60</b>
7.1	Beiträge zur Verortung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen.....	60
7.2	Versuch einer Verknüpfung der Perspektiven.....	61
7.2.1	Die adoleszente Suche nach einem Sinnsystem und nach Partizipation .....	63
7.2.2	Adoleszente Formen der Ritualisierung.....	66
7.2.3	Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Adoleszenz....	70
7.2.4	Die psychoanalytischen Perspektiven auf die Adoleszenz ..	72
7.3	Der Versuch einer Klassifikation magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen.....	73
7.3.1	Die Oberflächenerscheinung von Typen.....	74
7.3.1.1	Reizsuche .....	74
7.3.1.2	Rituelle Bewältigungsversuche .....	75
7.3.1.3	Die Suche nach einem Sinnsystem .....	75
7.3.2	Stile und Lebensthemen .....	75
7.3.2.1	Stil defensiv-beschwichtigenden magischen Denkens und Handelns.....	75
7.3.2.2	Suche nach ozeanisch-partizipativer Erfahrung.....	76
7.3.2.3	Der Stil reziprok-instrumentellen magischen Denkens und Handelns.....	76
7.3.2.4	Der Stil mutuell-partizipativen magischen Denkens und Handelns.....	77
7.3.2.5	Der Stil systematisch-kontrollierenden magischen Denkens und Handelns .....	77
7.3.2.6	Der Stil komplementär-integrativen magischen Denkens und Handelns.....	77
7.3.3	Zusammenfassung .....	78

<b>8</b>	<b>Eine sozialpädagogische Sicht auf den „Jugendokkultismus“ .....</b>	<b>78</b>
8.1	Die biographischen Lebensbewältigung .....	79
8.2	Sozialpädagogische Interventionsmöglichkeiten .....	82
<b>9</b>	<b>Die Anlage der Untersuchung.....</b>	<b>87</b>
9.1	Die Interviews der Jugendlichen und der jungen Erwachsenen.....	87
9.1.1	Die Zielgruppe und die Kategorien des Interviewleitfadens .	88
9.1.2	Die Deskription der Datenerhebung.....	92
9.1.3	Die Deskription des Auswertungsprozesses.....	94
9.1.4	Die Darstellung und die Interpretation der Ergebnisse .....	94
9.2	Die Experteninterviews .....	103
9.2.1	Die Zielgruppe und der Interviewleitfaden .....	103
9.2.2	Die Deskription der Datenerhebung.....	105
9.2.3	Die Deskription des Auswertungsprozesses.....	106
9.2.4	Die Darstellung und die Interpretation der Ergebnisse .....	106
9.3	Zusammenfassung .....	114
<b>10</b>	<b>Ein Resümee dieser Arbeit und der Versuch eines Ausblicks aus sozialpädagogischer Sicht.....</b>	<b>117</b>
<b>11</b>	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>121</b>
<b>12</b>	<b>Anhang .....</b>	<b>126</b>

# 1 Einleitung

## 1.1 Persönlicher Zugang

In diesem Kapitel möchte ich kurz meinen persönlichen Zugang zum Thema und meine Motivation, dieses zu bearbeiten darstellen. Ich habe das Studium der Pädagogik mit dem Wunsch begonnen meine Diplomarbeit über ein Jugendthema bzw. ein jugendkulturelles Thema zu schreiben. Als sich das Studium dem Ende zu neigte stellte sich die Frage, welches dies denn nun sein sollte. In diesem Zeitraum stellte ich fest, dass das Thema Okkultismus immer öfter für Gesprächsstoff unter Jugendlichen sorgte und auch die Satanische Bibel von La Vey immer öfter erwähnt wurde. Mein Interesse war geweckt und ich begann immer genauer hinzuhören und kaufte mir schließlich dieses Buch um zu sehen, um was es sich handelt und ob meine Einschätzung, dass es einige problematische Einstellungen aufwirft, richtig ist oder nicht. Um dies darzustellen möchte ich zwei Zitate aus dieser Satanischen Bibel kurz wiedergeben, da die sozialdarwinistische Ausrichtung sehr deutlich wird. LaVey zum Satanismus:

*„Es gibt in dieser Religion keinen falschen Altruismus oder aufgezwungene Konzepte, wie ‚liebe Deinen Nächsten‘. Der Satanismus ist eine unverblümt selbstsüchtige, brutale Philosophie. Sie basiert auf der Überzeugung, daß die Menschen von Natur aus egoistische, gewalttätige Lebewesen sind, daß das Leben ein darwinistischer Kampf ums Überleben der körperlich Widerstandsfähigsten ist, daß nur die Starken überleben...“ (LaVey 2003, S. 18).*

*„Tod den Schwächlichen, Reichtum den Starken!“ (LaVey 2003, S. 29).*

Natürlich lag die Vermutung nahe, dass es sich um einen kurzen Trend unter Jugendlichen, der hauptsächlich von Neugier und Protest gespeist wurde, handelt. Doch dann fielen mir nach und nach die unzähligen Bücher über Okkultismus in diversen Buchhandlungen, die Homepages, die sich mit Witchcraft, Okkultismus, Satanismus und Magie beschäftigen, auf. Gleichzeitig hörte man immer wieder, dass die Black Metal Szene boomt und sich okkulte Symbole in anderen Jugendszenen beimischen. An diesem Punkt stand meine Entscheidung fest meine Diplomarbeit über das magische Denken und Handeln von Jugendlichen, auch gemeinhin als Jugendokkultismus bezeichnet, zu schreiben.

Was meinen persönlichen Zugang zum Bereich der Magie und des Okkultismus betrifft so muss ich sagen, dass ich scheinbar einer der wenigen bin, die noch nie eine okkulte Praxis ausgeübt haben. Es ist zwar nicht so, dass es in meinen Bekanntenkreis nie vorgekommen wäre, dass der eine oder andere Tischlerl gerückt oder Karten gelegt hat, aber ich hatte nie das Bedürfnis mitzumachen, aber es war für mich auch in Ordnung wenn sie es machen wollen. Kurz gesagt ich habe es nie vollkommen abgelehnt. Was den Glauben an die Wirksamkeit betrifft, würde ich sagen, dass ich immer der Meinung war, dass ich es weder bestätigen, noch eindeutig widerlegen kann, ob es denn nun eigentlich funktioniert oder nicht.

Dieser Zugang hat mir sehr dabei geholfen, dieses Thema möglichst neutral zu bearbeiten und die Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die ich interviewt habe, ernst zu nehmen.

## 1.2 Eingrenzung des Themas und Forschungsfragen

Das breite Feld des Okkultismus und der Magie muss stark eingegrenzt werden um im Rahmen einer Diplomarbeit bearbeitbar zu sein und dies vor allem im Zusammenhang mit Jugendlichen, da dies weite Teile der Jugendforschung ins Spiel bringt. Das Themengebiet der Magie hat eine dermaßen lange Geschichte und ist dermaßen flüssig und schwer greifbar, dass es kaum einen Aspekt gibt, der nicht im Zusammenhang mit der Magie gesehen werden kann. Leider musste ich dies erst im Laufe meiner Diplomarbeit feststellen und so werden bestimmte Aspekte nur kurz angerissen und Konzepte nicht ausführlich dargestellt. Vielmehr wurde versucht Konzepte auf das Themengebiet magisches Denken und Handeln Jugendlicher zuzuspitzen. Diese Verweise auf weitere Literatur sind notwendig, da sich im Laufe der Arbeit herausstellte, dass eine genauere Darstellung von Konzepten, die Verständlichkeit der Arbeit, vor allem aufgrund ihres stellenweise hohen Abstraktionsgrades, stark beeinträchtigte und die Zusammenhänge verwässerte.

Wie schon gesagt soll es in dieser Diplomarbeit nicht um die genaue und ausführliche Darstellung von Konzepten gehen, sondern lediglich wie diese Konzepte in Bezug auf magisches Denken und Handeln Jugendlicher zu denken sind.

Es soll auch nicht das Zusammenspiel zwischen den Kirchen und dem Okkultismus beziehungsweise der Magie genauer beleuchtet werden. Dies ist vielmehr die Aufgabe der Theologie.

Auch auf diverse Vereinigungen und Sekten, sowie Untergruppen, wie Satanismus oder Wicca möchte ich in dieser Arbeit nicht eingehen. Die Vielfalt der oft nur stilistischen Abweichungen ist so groß, dass sie den Kern, nämlich magisches Denken und Handeln, nur verwischen würden. Ob dieser Hang zum magischen Denken und Handeln nun kollektive Formen annimmt oder nicht und ob dies nun positiv oder negativ gefärbt ist, ist erst in zweiter Linie zu betrachten.

Auf magische Besetzungen von Geld und Technik, wie zum Beispiel im Science Fiction oder diverse Mythen bzw. die Auseinandersetzung von Mythos und Logos werde ich hier nicht eingehen.

Aber worüber soll es nun in dieser Arbeit gehen? Hierzu habe ich zu Beginn der Arbeit einige Forschungsfragen formuliert, die im Laufe der Arbeit theoretisch oder empirisch bearbeitet werden sollen:

Wie sieht der momentane Forschungsstand zum Thema Okkultismus bzw. Magie im Zusammenhang mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus? Wie ist dieser zu bewerten und wo sind Lücken vorhanden?

Sind Okkultismus und Magie in unserer Gesellschaft bzw. in unserer Kultur auffindbar? Sind sie für Jugendliche und junge Erwachsene zugänglich und auffindbar? Gibt es typische Reaktions- und Bewertungsmuster der Gesellschaft auf okkult- bzw. magiepraktizierende Jugendliche?

Wie findet die Auseinandersetzung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit Okkultismus und Magie statt? Wie reflektiert und in welcher Intensität findet diese statt? Wie gestaltet sich das Zusammenspiel von magischer Theorie und magischer Praxis?

Welche Handlungen und Einstellungen sind grob auffindbar und wie werden sie in den Alltag integriert? Wie lassen sie sich diese mit dem rationalistischen Weltbild vereinbaren? Welche Erwartungen und Vorstellungen verbinden die Jugendlichen mit ihrer Auseinandersetzung? Welche subjektive Funktion übernimmt die okkulte bzw. magische Handlung für sie? Verändern sich diese im Laufe der Praxis?

Lassen sich Hintergründe für den Beginn und das Beibehalten der Auseinandersetzung finden?

Welche Problemkonstellationen lassen sich auffinden bzw. welche wären denkbar?  
Wie stellt sich magisches Denken und Handeln für die Sozialpädagogik dar und wie könnte ein sozialpädagogischer Umgang aussehen?

## 2 Das Bild des Jugendokkultismus in der Öffentlichkeit

*„Es gruselt in Deutschlands Jugend. ... Satansbeschwörungen seien an der Tagesordnung und ganze Landstriche wimmelten des Nachts von luziferanischen Horden; das Gespräch mit Geistern, Toten und Dämonen in Form von Gläserücken und Pendeln habe Konjunktur; weite Teile der Bevölkerung richte mittels Tarot, Kristall und Horoskop den Blick in die Zukunft; Einführungen und magische Schlüsselwerke wie ‚Das sechste und siebte Buche Mose‘, ‚Der Schlüssel Salomonis‘ oder das ‚Necronomicon‘ wandere von Hand zu Hand; Black-Metal, eine Spielart des harten Rock, werde zum Tummelplatz dämonischer und satanischer Rituale und Symbole für Jugendliche; ...“ (Helsper 1992, S. 13).*

So oder so ähnlich stellte sich für Helsper die Situation dar, zumindest wenn man der Medienberichterstattung Glauben schenkte.

In den Medien herrscht eine Dominanz des Sensationellen, Schrecklichen und Blutrünstigen in den medial erzeugten (Klischee-)Bildern, gleichgültig ob sie mit der Realität, der angesprochenen Jugendlichen übereinstimmen oder nicht. Flankiert werden diese Schreckensbilder durch entsprechende Warnungen pädagogischer, psychologischer, medizinischer und natürlich kirchlicher Experten. Einleitend möchte ich hier als Beispiel ein Zitat von Dr. Rolf Grenner, Chefarzt für Kinder- und Jugendpsychiatrie, anführen, wenn er über die Hinwendung zum Okkulten spricht:

*„...sie ist allerdings genau gesehen nicht mehr und nicht weniger als eine negative Bewältigungsstrategie, die auch noch erhebliche Gefahren in sich bergen kann, besonders im Sinne einer psychischen Entgleisung. Dies ist folgerichtig, wenn man sich klarmacht, daß z.B. spiritistische Erlebnisse nur dann möglich sind, wenn es durch entsprechende Praktiken gelingt, zu einer Art Realitätsverlust zu kommen. ... Aus dem vermeintlichen Kontakt mit einer trügerischen Transzendenz entwickelt sich so mitunter eine ernsthafte psychische Störung. Dies um so mehr bei Jugendlichen, wo in der Regel alles andere als eine bereits stabile Ich- und Identitätsentwicklung vorliegt“ (Grenner 1989, S. 19 zit.n. Helsper 1992, S. 17).*

Ähnliche Gefahren und Bedrohungen sehen auch Kirchenexperten, wie zum Beispiel van Dijk:

*„War bei den teilnehmenden Jugendlichen die Grenze zwischen Spiel und Ernst zunächst fließend, so werden die negativen Einflüsse alsbald nicht mehr zu leugnen sein. Zirkelteilnehmer ziehen sich von anderen Jugendlichen zurück. Sie fixieren sich immer mehr auf die rätselhafte Welt der ‚Geister‘. Das in der Schule kognitiv erlernte Wissen scheint hier nicht einsetzbar. Damit verblassen Schule und Umwelt; man ist mit dem Kopf, ja mit dem ganzen Wesen nicht mehr dabei. Schlafstörungen, Angst, Alpträume und Konzentrationsschwierigkeiten treten auf. Nach stundenlangen Seancen in der Clique sind Körper und Seele so aufgewühlt, daß ein unkoordiniertes Verhalten auftritt. ... Beim Weitermachen müssen aber allmählich stärkere Reize her. Soll man dann nicht mal ‚einen bösen Geist fahren‘? So steigert man sich in immer zwielfichtigere Schichten des individuellen und kollektiven Unterbewusstseins (sic!) hinein; das Zerstörerische im Menschen kommt unmittelbar heraus, unterschwellige Machtgelüste treten zu Tage, Formen von Satanismus treten auf“ (van Dijk 1989, S. 45f zit.n. Helsper 1992, S. 17f).*

Es kommt zu einer Stigmatisierung der Jugendlichen durch die Medien und die so genannten Experten und zur Verbreitung psychopathologischer Gefährlichkeitsbehauptungen und mehr noch es kommt zu einer doppelten Botschaft, nämlich der Gefährdung der Jugendlichen durch den Okkultismus und zur Gefahr durch okkult-besessene Jugendliche (vgl. Helsper 1992, S. 18), also zur medialen und sozialen Produktion des gefährlichen und gefährdeten Jugendlichen. Okkultismus wird, wie man oben bei van Dijk gesehen hat, als Droge oder ansteckende Krankheit dargestellt. Kommt es zu einer „Infektion“ über Gläserücken oder ähnliches, schreitet sie stetig und scheinbar

zwingend fort, bis es zum vollständigen Ausbruch der Seuche im Satanismus kommt (vgl. Helsper 1992, S. 19).

Der psychiatrisierende, therapeutische und medizinische Code legt bereits eine Interventionsrichtung nahe. Es wird eine Okkultwelle diagnostiziert ohne sich die Mühe eines differenzierten Nachvollziehens und Verstehens der Okkultpraxen im jugendlichen Alltag zu machen. Stattdessen reagiert man auf die Gefährdung und ihre Träger mit Kontrolle, Überwachung und Isolierung.

Dabei wird vor allem von Äußerlichkeiten ausgegangen, wie zum Beispiel verkehrte Kreuze und Pentagramme, Musikrichtungen und diese werden dann als Erkennungszeichen oder als Auslöser für die Droge Okkultismus hochstilisiert. Mit dieser Vorgehensweise

*„...werden ganze Bereiche der expressiv-oppositionellen Jugendkultur unter der Hand psychiatrisiert oder ‚dämonisiert‘. Damit wird eine Stigmatisierung von Jugendkulturen betrieben, die zum okkult-satanischen Feindbild erklärt werden“ (Helsper 1992, S. 19f).*

Die Bezeichnungen als Okkultwelle sind schon allein deshalb zu bezweifeln, da die empirischen Grundlagen für eine solche Behauptung fehlen, denn um von einem Anstieg bzw. einer Welle sprechen zu können, müssten historische Vergleichsstudien und Kohortenanalysen zu verschiedenen Zeitpunkten vorliegen. Gerade diese fehlen aber für den Bereich okkultur Deutungen und Praktiken bei Jugendlichen. Und sogar wenn sie vorliegen würden, stellt sich die Frage ob die Deutungen und Praktiken früher mit jenen der jüngsten Zeit zu vergleichen sind. Darüberhinaus sind die existierenden empirischen Untersuchungen nach Helsper nicht repräsentativ (vgl. Helsper 1992, S. 22), aber mehr dazu später.

Im Großen und Ganzen gibt es drei grundsätzliche Deutungsmuster bzw. Auffassungen von Jugendokkultismus (vgl. Streib 1996, S. 2f):

1. Die erste Auffassung sieht ihn als eine isolierte, unverständliche jugendkulturelle Erscheinung. Durch den Hinweis auf sensationelle Einzelfälle psychischer und sozialer Entgleisungen, wie zum Beispiel Gewaltbereitschaft (Mordfall in Sonderhausen), gibt dem Jugendokkultismus eine noch unheimlichere Färbung und man impliziert damit eine unberechenbare Gefährlichkeit. Diese wiederum verweist auf eine über die Aufklärungs- und Beratungsarbeit hinausgehende Forderung nach einem schärferen Vorgehen gegen die Okkultszene. Die Faszination der Jugendlichen wird unter der Rubrik Irrationales geführt und eine Aufklärung über Irrationales, besonders in Schulen, wird gefordert. Diese Aufklärung klingt aber eher nach einer Kampfansage und führt somit eher zu einer Ausgrenzung als zu einem Verstehen der Motive und Hintergründe. Durch dieses Werben um eine rationale Lebensgestaltung gerät man mit den Jugendlichen in eine konfrontative Situation, die insgesamt als kontraproduktiv einzuschätzen ist. Die Darstellung des Phänomens als okkult, irrational und gefährlich erschwert aber eine reflektierende Betrachtung.
2. Die zweite Auffassung ordnet Jugendokkultismus unter die religiös-polemische Rubrik „Aberglauben“ ein. Die Darstellungsweise mancher Prediger und Aufklärer, wie zum Beispiel Koch (1996), sind schon allein deshalb problematisch, weil diese ebenso von Okkultismus fasziniert sind, wie die Jugendlichen selbst. Es ist eine Art ideologischer Kreuzzug gegen den Okkultismus und Aberglauben, der dahinter das Werk böser Geister oder des Satans sieht. Dies führt zumindest zu einer starren Konfrontation zwischen christlichem Glauben und Aberglauben. Im schlimmsten Fall kommt es zu einer Self-fulfilling-prophecy, dass sich nämlich die Suchbewegungen und Experimente durch die verhärtete, konfrontative Deutung zu einer okkulten Ideologie entwickeln.

3. Die dritte Auffassung sieht den Jugendokkultismus als Unglauben an und kann somit mit breiter theologischer Zustimmung rechnen. Als Unglauben insofern, da Selbstbemächtigungsversuche des Menschen und Leugnung der Endlichkeit des Menschen thematisiert werden. Auch hier kann es zu Problemen kommen, da die Trennlinie zwischen Glaube und Unglaube nicht scharf gezogen werden kann. Es kommt, wie die Forschung (s.u.) zeigt, zu Parallelen zwischen Frömmigkeit und praktiziertem Okkultismus.

Vor allem die erste Auffassung, die in jugendschützerischer, pädagogischer Absicht den Irrationalismus mit Aufklärung demaskieren und so den Jugendokkultismus aus Schule und Jugendkultur verbannen will, kann sich auf eine entwicklungsgeschichtliche Tradition berufen. Nach Weber (vgl. Weber 1905/1991, S. 123) hat die magiefeindliche Religion die Magie zurückgedrängt und somit dem Rationalismus den Platz gebnet. Doch bleibt die Frage offen, warum dieses Phänomen wieder auftaucht.

### **3 Jugendokkultismus in der Forschung**

Die Jugendokkultismus-Forschung besteht bislang weitgehend aus quantitativen Ergebnissen, die allerdings aufgrund der unterschiedlichen Samples, methodischen Zugängen und Untersuchungsziele einen Vergleich der Ergebnisse erschweren. Insgesamt machen sie aber bestimmte Trends deutlich. Qualitative Ergebnisse sind ebenso selten wie Beiträge zur Theoriereflexion.

Der Beginn der Jugendokkultismus-Forschung liegt noch nicht lange zurück. Den Anlass bildete die behauptete Zunahme okkultischer Praktiken unter Jugendlichen in den 80er Jahren, welche vor allem durch Jugendzeitschriften, Fernsehen und Videos propagiert wurde. Darauf zeigten sich LehrerInnen, BeraterInnen, TheologInnen, Weltanschauungsbeauftragte und Politiker zunehmend verunsichert und besorgt. Die Forschung reagierte darauf.

#### **3.1 Pilotstudien (Mischo/Bauer)**

Den Anfang machten zwei Freiburger Untersuchungen im Jahr 1988. Diese Umfragen wurden vom Psychologischen Institut der Freiburger Universität durchgeführt. Es handelte sich um eine Umfrage unter ReligionslehrerInnen des Bistums Trier (Mischo 1988) und eine Umfrage bei psychosozialen Beratungsstellen in der BRD (Bauer et. al. 1988). Gefragt wurde in diesen Studien nach der Beteiligung der Jugendlichen an Okkultpraktiken und nach den psychischen Folgen. Dies wurde quantitativ-statistisch aufgelistet und mit den psychischen Folgen kreuztabelliert. Es handelt sich dabei allerdings um eine indirekte Befragung, in der nicht die Jugendlichen selbst, sondern Menschen, die sich beruflich mit ihnen beschäftigen und sich für deren Entwicklung verantwortlich fühlen, befragt wurden. Dementsprechend waren auch die Ergebnisse besorgniserregend:

Die ReligionslehrerInnen berichten zu 85 %, dass Okkultismus im Religionsunterricht oder im persönlichen Gespräch erwähnt wurde, wobei circa 70 % der LehrerInnen angaben, Jugendliche zu kennen, die Okkultpraktiken ausüben, und 24 % wussten um psychische Auffälligkeiten oder Störungen, die damit im Zusammenhang stehen (vgl. Mischo 1988, S. 12).

Die Beratungsstellen gaben zu 46,3 % an, dass das Thema Okkultismus in den Beratungen von Jugendlichen oder deren Eltern angesprochen wurde (Bauer et. al. 1988, S. 37). Fast 80 % der BeraterInnen hatten mit Jugendlichen zu tun, die Okkultpraktiken ausgeübt haben. 37,3 % wussten von psychischen Auffälligkeiten, nach der Ausübung von Okkultpraktiken, zu berichten und 26,3 % meinten, dass psychische Auffälligkeiten unmittelbar mit Okkultpraktiken zusammenhängen (Bauer et. al. 1988, S. 39).

Die Ergebnisse sind wegen der geringen Rücklaufquote, der indirekten Befragung und vor allem, weil sie in der Öffentlichkeit als Beleg für die Gefährlichkeit des Jugendokkultismus aufgefasst wurden, problematisch. Adäquater wäre wahrscheinlich die Interpretation gewesen, dass Okkultpraktiken bei Jugendlichen verbreitet sind und die Beratungsstellen einen Beratungsbedarf sehen.

Diese Pilotstudien setzten eine Reihe von Erhebungen in Gang, in denen SchülerInnen selbst nach ihrem Verhältnis zum Okkultismus befragt werden sollten.

### **3.2 Müller 1989**

Müller führte eine Umfrage unter 4776 bayrischen SchülerInnen im Februar 1989 durch und wollte lediglich die quantitative Dimension erfassen und herausfinden, ob Jugendokkultismus überhaupt ein Problem ist. Somit stehen bei ihm die Dimensionen Glauben (Meinung/Einstellung), Wissen (Kognition) und Erfahrung (Verhalten) sowie deren Beziehungen untereinander im Zentrum. Müller legt schon zu Beginn offen, dass er weder eigene Hypothesen formuliert noch eigene Fragen entwickelt hat. Vielmehr hat er einen Fragenkatalog von Wolfgang Hund übernommen (vgl. Müller 1989b, S. 43ff). Seine statistischen Analysen sind allerdings sehr aufwändig.

Müller erarbeitet zur Anzahl zwar keine klare Statistik, aber er berichtet, dass knapp die Hälfte der Jungen und circa zwei Drittel der Mädchen angaben, Erfahrungen mit okkulten oder Beratungs- und Deutepraktiken gemacht zu haben (vgl. Müller 1989a, S. 46f).

Müller hält dieses Ergebnis nicht für überraschend hoch, sondern im Gegenteil für unspektakulär, da bei einem derart breitem Spektrum von Praktiken, bei dem nach Astrologie und Kartenlegen, nach Telepathie, Wunderheilung und auch Ufos gefragt wird und von einer sehr weit gefassten Auffassung von Erfahrung ausgegangen wurde, solch hohe Beteiligungszahlen nicht verwunderlich seien. Er verweist aber darauf, dass man auch von Mehrfachnennungen ausgehen muss. Wenn man sich an die Einzelnennungen hält, kommt man zu einem Wert von einem Drittel bei den Mädchen und einem Viertel bei den Jungen (vgl. Müller 1989b, S. 47).

Auch die Altersverteilung spielt in Müllers Untersuchung eine eher untergeordnete Rolle. Aus seiner Gliederung der Okkult-Erfahrung nach Klassenstufen ergibt sich aber eine ansteigende Kurve bis zur 10. Klasse. Also, dass die Erfahrungen mit Okkultpraktiken mit einem Alter von circa 16 Jahren ihren Höhepunkt erreichen. Danach fällt die Kurve wieder steil nach unten ab.

Was die Verteilung nach dem Geschlecht betrifft ergibt sich aus Müllers Umfrage, dass mehr als zweimal so viele Mädchen wie Jungen an Okkultpraktiken teilgenommen hatten. Es zeigt sich auch ein geschlechtsspezifischer Unterschied bei den Praktiken Gläserücken, Pendeln und Kartenlegen, welche die Mädchen bevorzugen. Das Interesse an Hellsehen, Telekinese, Telepathie und Geisterfotos ist bei den Geschlechtern in etwa gleich groß (vgl. Müller 1989a, S. 132).

Hinsichtlich der Verteilung nach der Schulart findet Müller einen deutlichen Unterschied zwischen GymnasiastInnen und SchülerInnen anderer Schularten im Umgang mit Okkulten. Das Glaubenspotential, besonders hinsichtlich des Kartenlegens und der spiritistischen Praktiken, ist bei GymnasiastInnen weniger ausgeprägt. Sie nehmen vermehrt scientistische Positionen ein und weisen eine höhere Skepsis und Differenziertheit auf. Sie sind weniger neugierig und lehnen den Okkultismus auch stärker ab (vgl. Müller 1989a, S. 48f).

Dem Motiv Neugier hat er besondere Aufmerksamkeit gewidmet und teilte die SchülerInnen für die Auswertung in vier Gruppen ein: enthaltssame Neugierige, Erprobungslustige, Verweigerer und Anhänger. Müller gibt das Verhältnis von Anhängern und Verweigerern mit 400 zu 2000 an (vgl. Müller 1989a, S. 60f). Was das Gläserücken betrifft, stehen bei den GymnasiastInnen 613 Verweigerern 14 Anhänger gegenüber. Es gibt außerdem 133 enthaltssame Neugierige und 186 Erprobungslustige. Er interpretiert das Neugierverhalten als Erproben der Welt, das im Zusammenhang mit der Selbstfindung und Selbstverwirklichung der Jugendlichen steht. Es dient aber weniger der Selbstfindung, sondern vielmehr dazu, die bereits gefundene 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. ... 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“ (Müller 1989a, S. 92).*

Damit wendet sich Müller gegen die Defizithypothese, die Jugendokkultismus mit fehlenden oder nicht hinreichenden Sinnangeboten erklären möchte.

Müller hat den Schwerpunkt auf den Glauben, die Neugier auf Wissen und die Neugier auf Erfahrung gelegt. Er behauptet deshalb zentral,

*„...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“ (Müller 1989a, S. 101).*

Deshalb ist auch die vielfach beschworene Gefahr der Abhängigkeit nach Müller zu bestreiten, sie sei zudem auch gar nicht empirisch belegt. Es könnte sein, dass andere Einrichtungen Inhalte bereitstellen, welche die okkulten Praktiken ersetzen, oder wie es Müller ausdrückt:

*„...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“ (Müller 1989a, S. 102).*

### **3.3 Mischo 1989**

Das Ziel dieser Umfrage unter 1754 SchülerInnen in Rheinland-Pfalz im Frühjahr 1989 war es, die Motive der Jugendlichen sich Okkultpraktiken hinzuwenden, herauszufinden und tiefere Einblicke in die psychische Situation der Jugendlichen zu gewinnen. Deshalb wurde der Fragebogen so konstruiert, dass eine Einteilung in drei Gruppen möglich werden sollte:

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

Neben der quantitativen Analyse wurden aus dem Sample 80 SchülerInnen für Interviews ausgewählt, um das Profil der drei Gruppen besser zu verstehen.

Was die Anzahl betrifft, so nimmt etwa ein Drittel der SchülerInnen (32,1 %) an Okkultpraktiken teil oder hat daran teilgenommen, wobei nur ein Drittel davon, also 10,3 % in die Gruppe der Praktizierenden mit der Gefahr psychischer Auffälligkeit und/oder Störung fällt und 21,8 % in die Gruppe der nicht gefährdeten Praktizierenden (vgl. Mischo, S. 106). Noch weniger dramatisch erscheint es, wenn man die Kategorien einmaliges (54,1 %) und seltenes (33,5 %) Praktizieren berücksichtigt. Die Anzahl der Okkultpraktizierenden, also der gegenwärtig und regelmäßig ausübenden Jugendlichen mit Gefährdung liegt dann bei ca. 5 %. (vgl. Streib 1996, S 16).

Was die Geschlechtsverteilung angeht zeigt sich, dass der Anteil der Mädchen bei den Okkultpraktizierenden nahezu doppelt so hoch ist wie bei den Jungen. Aber auch die psychische Gefährdung durch Okkultpraktiken scheint nach dieser Untersuchung geschlechtsspezifisch verteilt zu sein, denn der Anteil der Mädchen an der Gruppe der gefährdeten Praktizierenden (Gruppe 1) ist mit 72,9 % fast dreimal so hoch wie jener der Jungen mit 27,1 %. Anders sieht es bei der Gruppe der praktizierenden Nicht-Gefährdeten aus, wo die Verteilung nach Geschlecht annähernd gleich ist. Weiters ergibt sich hinsichtlich des Motivs bei der Gruppe 1 ein signifikanter Unterschied. Bei den Jungen ist das Hauptmotiv die Suche nach außergewöhnlichen Erfahrungen, während bei den Mädchen eine Nullbock-Mentalität vorliegt (vgl. Streib 1996, S 16).

Wenn man die verschiedenen Schularten betrachtet stellt man fest, dass mit einem höheren Bildungsgrad auch ein kritischerer Umgang mit dem Okkulten einhergeht. In der Gruppe der Okkultismusresistenten (Gruppe 3) haben die GymnasiastInnen mit 50,3 % den größten Anteil, gegenüber 29,2 % Real- und BerufsschülerInnen und 20,5 % HauptschülerInnen, während sie in der Gruppe der Gefährdeten (Gruppe 1) mit 29,6 % den kleinsten Anteil stellen, gegenüber den Real- und BerufsschülerInnen mit 33,5 % und den HauptschülerInnen mit 36,9 %. (vgl. Streib 1996, S 17).

Hinsichtlich der Altersverteilung stellte Mischo die Hypothese auf, „...daß mit zunehmendem Alter die Ich-Struktur stärker gefestigt (ist und deshalb) die Zurückhaltung gegenüber Okkultpraktiken stärker...“ (Mischo 1990, S. 39 zit.n. Streib 1996, S. 17) sei und deshalb die Gefährdung geringer ist, die allerdings nicht bestätigt werden konnte.

Was die Beliebtheit der Okkultpraktiken anbelangt, so stehen bei etwa 90 % der Okkultpraktizierenden psychische Automatismen ganz oben, wie auch Mischo selbst sagt: „Von allen Praktiken werden am häufigsten Geisterbeschwörungen mit Glasrücken, Pendeln oder automatischem Schreiben ausgeübt“ (Mischo 1990, S. 50 zit.n. Streib 1996, S. 18). Allerdings wurde nach Beratungs- und Deutepraktiken erst gar nicht gefragt.

Bei den Motiven der Jugendlichen unterscheidet sich die Gesamtgruppe der Okkultpraktizierenden von den Nichtpraktizierenden durch eine signifikant höhere Empfänglichkeit für Langeweile und die stärkere Suche nach neuen Reizen (vgl. Streib 1996, S. 18).

Was das Verhältnis zur Religion betrifft stellte man sich die Frage, wie sich traditionelle und alternative Glaubensüberzeugungen auf die Neigung zum Okkultismus auswirken und man ging von der Hypothese aus, dass „...je stärker der Grad der Einbindung in ein traditionelles religiöses Glaubensverständnis, umso geringer der Ansporn, Okkultpraktiken auszuüben und vor allem dadurch Gefährdungen zu erfahren...“ (Mischo 1990, S. 72 zit.n. Streib 1996, S. 18) ist. Diese Hypothese konnte aber widerlegt werden:

*„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“ (Mischo 1990, S. 72 zit.n. Streib 1996, S. 18).*

Traditionelle Religiosität wurde allerdings mit dem Glauben an den Teufel, an Himmel und Hölle und an das Weiterleben der Seele erfasst. Diese Items schließen aber eine magisch-spiritistische Orientierung nicht aus. Mischo weist aber auf eine wahrscheinlich prinzipielle Leichtgläubigkeit der Gruppe 1 hin und so berichtet er von einer signifikanten Korrelation zwischen den Konstrukten „magisches Denken“ und „traditionelle Religiosität“ (vgl. Streib 1996, S. 18).

Das zentrale Anliegen der Untersuchung war die Frage, wie psychische Auffälligkeit oder psychische Gefährdung mit den Okkultpraktiken zusammenhängen und wie groß die Zahl der Gefährdeten ist. In dieser Umfrage kommt er zu dem Ergebnis, dass „*etwa 10% Gefahr laufen zu entgleisen*“ (Mischo 1991a, S. 191 zit.n. Streib 1996, S. 18). Darin sieht Mischo die Einschätzung der LehrerInnen und BeraterInnen bestätigt, denn die 10,3 % der okkultgefährdeten Jugendlichen stellen circa ein Drittel der okkultpraktizierenden Jugendlichen insgesamt (32,1%) dar (vgl. Streib 1996, S. 18).

Aber sowohl die Einschätzungen der BeraterInnen und LehrerInnen, wie oben schon erwähnt, als auch dieses Ergebnis der Gefährdeten muss mit Vorsicht betrachtet werden: Die Zuordnung der Schüler zu den Gefährdeten erfolgte aufgrund der Frage ob sie bei den Okkultpraktiken Angst gehabt hätten. Mischo begründet die Operationalisierung von psychischer Störung oder psychischer Fehlverarbeitung durch diese eine Frage nach der Angst mit, dass Angst „*nach der Erfahrung der klinischen Psychologie das Kernstück neurotischer Fehlverarbeitung sei*“ (Mischo 1991b, S. 95). Man müsste erschließen, warum den SchülerInnen ein- oder mehrmaliges Okkultpraktizieren erschreckt hat. Gegen diesen Einwand spricht, dass die Ergebnisse zum Konstrukt Neurotizismus (7 Fragen aus dem Freiburger Persönlichkeitsinventar) die Gruppe der Gefährdeten von der der Nicht-Gefährdeten hochsignifikant unterscheiden (vgl. Mischo 1991b, S. 121ff) und sich damit die Einteilung der Gruppen aufgrund der Angst-Frage bestätigen lässt.

Doch damit ist der Anteil der 10,3 % nicht erklärt, wenn man berücksichtigt, dass auch in der Gruppe der Gefährdeten über die Hälfte nach einmaligen Praktizieren wieder aufhören und damit für 50 % von ihnen wohl gute Prognosen zu erstellen sind, bzw. ihre Störungen sich nicht auf die Okkulthandlung zurückzuführen lassen. Die psychischen Folgen nach Okkultpraktiken sind hier eher einer ohnehin schon bestehenden psychischen Labilität zuzuschreiben. Diese Unterscheidung ist mit den Untersuchungsergebnissen nicht möglich, was auch Mischo selbst so sieht (vgl. Mischo 1991b, S. 123f).

Nun stellt sich die Frage von welchen Okkultpraktiken eigentlich Gefahr ausgeht. Psychomotorische Automatismen sind als gefährlich einzuschätzen (vgl. Bauer et.al 1988, S. 41; Mischo 1988, S. 21f, 1989, S. 73) und Angstsyndrome, Abhängigkeitssyndrome bis hin zur mediumistischen Psychose werden von Mischo (vgl. 1989, S. 72ff) 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 Prozedur 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, S. 40f).*

Die Interviews wurden gruppenspezifisch und nach den typischen Merkmalen und Mustern der jeweiligen Gruppe ausgewählt. Die Interviews geben aber nur Trends wieder und so ist von Betroffenheit und rationalen Abwehrversuchen die Rede. Weiters wird auf ein

Durcheinandergebracht werden der Okkultpraktizierenden verwiesen, das sich in Angaben von Angst (17 Gruppe 1 zu 3 Gruppe 2), Schlaflosigkeit (8:1), Grübeln und schreckhaft geworden aufgrund der Erfahrungen (6:0) und Alpträumen (5:0) zeigt (vgl. Streib 1996, S. 20).

Mischo selbst spricht schließlich am Ende nicht mehr so sehr von Gefährdung:

*„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“ (Mischo 1989b III, S. 78, zit.n. Streib 1996, S. 21).*

Also kurzum ein Bearbeitungs- beziehungsweise ein Bewältigungsproblem.

### 3.4 Bär 1989

Diese Untersuchung steht in zeitlicher und thematischer Nähe zu jener Mischos. Bär hat 1993 ihre medizinische Dissertation über den „Zusammenhang zwischen Neigung zu Magie/Okkultismus und schizotypischen Persönlichkeitszügen/psychischen Problemen bei Schülern“ vorgelegt. Es handelt sich um eine Fragebogenerhebung an 497 SchülerInnen im Alter von 15 bis 19 Jahren im Sommer 1989 an Tübinger Schulen. Der Fragebogen besteht aus fünf Schizotypie-Fragegruppen, die im Großen und Ganzen übernommen wurden und sechs Okkultismus-Fragegruppen, die in Zusammenarbeit mit SchülerInnen vorher erarbeitet wurden. Darüber hinaus enthielt er Fragen zu Religiosität, Suizid, familiären Problemen und Schulstreß.

Was die Häufigkeiten betrifft liegt der Bekanntheitsgrad von Okkultpraktiken bei 75 % und die Anzahl der SchülerInnen, die angaben schon einmal an einer spiritistischen Sitzung teilgenommen zu haben, liegt bei 12 % wobei 33% an Okkultismus/Spiritismus interessiert sind. Auch Bär berichtet, dass die Beschäftigung mit okkulten Praktiken bei etlichen Schülern 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“ (Bär 1993, S. 61 zit.n. Streib 1996, S. 21).*

Was den Zusammenhang zwischen Okkultismus und psychischen Problemen anbelangt meint Bär: *„Viele Schüler beschäftigen sich mit okkulten Ideen oder Praktiken und etlichen erwachsen daraus mehr oder weniger ausgeprägte psychische Probleme“ (Bär 1993, S. 66 zit.n. Streib 1996, S. 21).* Bär behauptet also, dass okkulte Praktiken das Auftreten von psychischen Störungen begünstigen oder erst ermöglichen würden. In diesem Zusammenhang beruft sie sich unter anderem auf Mischo, aus dessen Studien sich nach ihren Angaben ein deutlicher Zusammenhang zwischen spiritistischen Sitzungen bzw. Satanskulten und psychischen Störungen oder Auffälligkeiten ergeben hat und schlussfolgert daraus:

*„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, S. 66f zit.n. Streib 1996, S. 22).*

Bei okkultgläubigen SchülerInnen sind also die schizotypischen Persönlichkeitszüge stärker ausgeprägt und so *„sind sie möglicherweise stärker gefährdet, durch den Umgang mit Okkultpraktiken schizotypische Persönlichkeitszüge oder mediumistische Psychosen zu entwickeln“ (Bär 1993 zit.n. Streib 1996, S. 22).* Sie schränkt allerdings insofern ein, dass

man aufgrund ihrer Ergebnisse nicht entscheiden kann „*ob die Okkult-Gläubigkeit zur Entwicklung schizotypischer Persönlichkeitszüge führt, oder ob diese als Voraussetzung für das Interesse am Okkulten bereits vorhanden sind*“ (Bär 1993 zit.n. Streib 1996, S. 22). Sie ist sich also der Kausalitätsrichtung selbst nicht ganz sicher. Die Gruppe der Schizotypie-Gefährdeten schätzt sie ähnlich wie Mischo 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“* (Bär 1993 zit.n. Streib 1996, S. 22).

Was die Religiosität betrifft, sieht Bär ähnlich wie Mischo die Hypothese widerlegt, dass die Akzeptanz okkulten Glaubenssysteme umso geringer ist, je stärker die Einbindung in die traditionelle Religiosität ist. In ihrer Studie korreliert nämlich 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. Bär stellt auch die Vermutung an, dass sich seit der Zeit, in der diese Hypothese aufgestellt wurde, ein Wandel vollzogen haben könnte. Bär führt außerdem an, dass die Grenzen zwischen Religion und magisch-mystischem Glauben nicht scharf zu ziehen sind und sich trotz der Entmythologisierung und dem Kampf gegen den Aberglauben auch in traditioneller Religiosität Magisches erhalten hat (vgl. Streib 1996, S. 22).

Problematisch sind meiner Meinung nach die Folgerungen, die sich aus der hohen Signifikanz zwischen Okkult-Fragen und Schizotypie-Fragen ergeben. Formulierungen wie „*etlichen erwachsen daraus ... psychische Probleme*“ oder „*durch den Umgang mit Okkultpraktiken schizotypische Persönlichkeitsstörungen oder mediumistische Psychosen zu entwickeln*“ unterstellen einen Kausalzusammenhang, der durch die Ergebnisse nicht abgedeckt ist. Bär erwähnt zwar an einer Stelle, dass die Richtung der Kausalität aus ihren Daten nicht feststellbar ist, formuliert aber ansonsten den Kausalzusammenhang Okkultismus als Ursache und psychische Probleme als Wirkung.

Was die Anzahl der psychischen Gefährdeten betrifft ist wie bei Mischo darauf hinzuweisen, dass diese Zahlen nur über Antworthäufigkeiten zu Fragen wie seltsame Dinge hören, Rituale gegen böse Einflüsse durchzuführen oder Angst bei Kettenbriefen zu haben zustande gekommen sind. Dieser konstruierte Kausalzusammenhang und die indirekt ermittelten Zahlenangaben müssen kritisiert werden, da eine ohne hin schon stattfindende Diskriminierung, Stigmatisierung und Psychiatrisierung okkultfasziniertes Jugendlicher nicht auch noch durch ungedeckte wissenschaftliche Argumente gestützt werden darf. Forschungen über den Zusammenhang zwischen schizotypischer Persönlichkeitsstörungen und Okkultfaszination sind aber aufgrund der Notwendigkeit einer Intervention dringend erforderlich (vgl. Streib 1996, S. 23).

### **3.5 Zinser 1989-1991**

Zinser hat insgesamt vier Untersuchungen durchgeführt, eine erste Fragebogenumfrage im Juli und September 1989 unter 2211 Berliner schulpflichtigen SchülerInnen, eine zweite im September 1990 unter 500 erwachsenen SchülerInnen des zweiten Bildungswegs, im Dezember 1990 unter 1080 Pädagogik-FachschülerInnen und im Winter 1990-91 eine vierte unter 2020 SchülerInnen im Osten Berlins. Ziners Ziel war es die aktive und passive Beteiligung an Okkultpraktiken, sowie die Bekanntheit bzw. Unkenntnis dieser

Praktiken zu dokumentieren. Dazu genügte ihm eine einfache quantitativ-statistische Auflistung, die nach Geschlecht, Schulart, Klassenstufe und Art der Okkultpraktik differenziert.

Was die Anzahl betrifft so rechnet Zinser in der ersten Untersuchung ein Viertel der SchülerInnen (23,8 %) zu den aktiv Okkultpraktizierenden. Zinsers zweite Untersuchung brachte hier sogar noch höhere Werte, denn allein auf heutiges Praktizieren bezogen, nehmen 20,8 % manchmal und 4,8 % häufig an Okkultpraktiken teil. Etwa die Hälfte der Erwachsenen gab an, schon einmal an irgendeiner Praktik beteiligt gewesen zu sein (vgl. Zinser 1991, S. 179). Die Pädagogik-FachschülerInnen, die zur Hälfte zwischen 16 und 19 Jahre alt waren und zur Hälfte älter, bringen, wenn man das heutige Praktizieren betrachtet, ausgeglichene Zahlen, die den Gesamttrend bestätigen: „22,3 % üben heute manchmal oder häufig eine okkulte Praktik aus“ (Zinser 1993, S. 51 zit.n. Streib 1996, S. 24). Für den Osten Berlins ergeben sich etwa um die Hälfte geringere Werte für das aktive Praktizieren, nämlich 11,8 % üben manchmal oder häufig okkulte Praktiken aus. Hauptursache für die niedrigen Werte aus dem Osten sieht Zinser im Vorherrschen des wissenschaftlich-technischen Weltbildes der ehemaligen DDR. Eine wesentliche Voraussetzung für die Annahme des Okkultismus, nämlich die prinzipielle Gleichwertigkeit von magischem, religiösem und wissenschaftlichem Weltbild, fehlte in der DDR. Mit der Wende wird sich dies seiner Ansicht nach ändern und mit anderen Faktoren, wie die Verbreitung von Zeitschriften, eine weitere Verbreitung des Jugendokkultismus stattfinden, so Zinser. (vgl. Streib 1996, S. 24)

Bei der Interpretation der Zahlen muss allerdings berücksichtigt werden, dass Zinser zwar nach der heutigen Praxis fragt und zwischen häufigen oder manchmaligem Praktizieren differenziert, aber einmaliges Praktizieren nicht ausweist, welches bei Mischo circa 50 % ausgemacht hat.

Hinsichtlich der Altersverteilung stellte Zinser in seiner ersten Untersuchung fest, dass die aktive Beteiligung an okkulten Praktiken etwa im Alter von 14 Jahren beginnt und mit 17 Jahren ihren Höchststand erreicht, was sich vor allem bei den Mädchen recht deutlich zeigte. Wenn die Beteiligung ab dem 17. Lebensjahr wieder zurückginge würde dies den Schluss zulassen, dass es sich beim Jugendokkultismus um ein Phänomen der Charakterentwicklung in der Pubertätszeit, also um ein Übergangsphänomen handelt, welches sich wieder auswächst. 1990 ging auch Zinsers Interpretation noch in diese Richtung, denn er meinte:

*„...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, S. 280 zit.n. Streib 1996, S. 25).*

Er vermutet weiter:

*„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“ (Zinser 1990, S. 280 zit.n. Streib 1996, S. 25f).*

Er unterstellt damit, dass die Jugendlichen von bislang durchaus tauglichen Sozialisationsinstanzen auf die Okkultpraktiken ausgewichen sind, womit sich die Frage formulieren lässt, ob der Jugendokkultismus für einen Teil der Jugendlichen zum Ersatz für jene Institutionen und Handlungen geworden ist, die bei der Verarbeitung und

Bewältigung von Konflikten benötigt werden, welche beim Übergang von der Kindheit zur Adoleszenz auftreten.

Allerdings stellt er in weiterer Folge fest, dass der Jugendokkultismus kein eindeutiges Pubertätsphänomen ist, denn auch die Okkultpraktiken im Erwachsenenalter nehmen zu. Zinser selbst geht jetzt von einer über die Jugendkultur hinausgehende Erscheinung aus, also von einer Art gesellschaftlichem Trend.

*„Wenn man die beiden Erhebungen unter Erwachsenen zusammennimmt, so bestätigen diese auf einer durchaus soliden Grundlage von ca. 1600 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, S. 58 zit.n. Streib 1996, S. 26).*

Die Verteilung nach Geschlecht zeigt ein deutliches Übergewicht der Mädchen. Der Kenntnisstand der Mädchen ist höher als der der Jungen. Fast ein Drittel der Mädchen (31,9 %), also mehr als doppelt so viele wie Jungen (14,9 %), haben in Ziners ersten Untersuchung, an Okkultpraktiken teilgenommen. Im Osten zeigte sich ungefähr derselbe Unterschied, da auch dort zwei- bis dreimal mehr weibliche Jugendliche Erfahrungen mit okkulten Praktiken hatten als männliche. Bei den erwachsenen SchülerInnen und bei den Pädagogik-FachschülerInnen ist das Gefälle etwas schwächer (vgl. Streib 1996, S. 26).

Die Art der ausgeübten Praktiken gibt einen Hinweis darauf, warum Mädchen häufiger aktiv sind. Es geht ihnen nicht allgemein um okkulte oder spiritistische Praktiken, sie interessieren sich vor allem für spezifisch orakelhaft-zukunftsorientierte Verfahren. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass Mädchen bei den Motiven Neugier am häufigsten nennen und bei den Zusatzeintragungen auf Probleme bei der Entscheidungsfindung in wichtigen Lebensfragen verweisen. Zinser sieht bezüglich des Überhangs der Mädchen und vor allem deren Ursachen einen Forschungsbedarf (vgl. Streib 1996, S. 26).

Was die Verteilung nach Schulart betrifft, ergibt sich aus der ersten Berliner Umfrage folgende Abstufung der aktiven Beteiligung an Okkultpraktiken:

GymnasiastInnen	19,0 %
BerufsschülerInnen	23,4 %
GesamtschülerInnen	24,9 %
RealschülerInnen	29,3 %
HauptschülerInnen	30,4 %

Was die Motive betrifft fand Zinser heraus, dass das Neugiermotiv vor dem Interesse am Außergewöhnlichen rangiert. Nach Geschlechtern getrennt, ergibt sich allerdings ein etwas anderes Bild. Denn bei den Jungen steht das Interesse am Außergewöhnlichen an erster Stelle, bei den Mädchen hingegen die Neugier. Bei den erwachsenen SchülerInnen (2. Untersuchung) wird das Interesse am Außergewöhnlichen am häufigsten genannt. Wenn die handschriftlichen Zusatzeintragungen berücksichtigt werden, steht die Suche nach einer Entscheidungshilfe im Vordergrund und gerade die über 20jährigen scheinen verstärkt davon überzeugt zu sein in okkulten Praktiken Rat zu finden. Die Teenager scheinen dagegen stärker von einer neugierig-spielerischen Such-Haltung motiviert zu sein.

In der ersten Umfrage haben etwa doppelt so viele Mädchen wie Jungen zusätzliche Angaben dazu gemacht, warum sie Okkultpraktiken ausüben.

Mädchen haben eher kommunikative Wünsche und Probleme, die zu wichtigen Entscheidungen führen (Partnerwahl, Berufswahl, Medikamentenauswahl,...).

Zinser schließt daraus,

*„...daß die Mädchen im Elternhaus und in der Schule nicht genügend vorbereitet wurden, selbstständig 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“ (Zinser 1990, S. 281 zit.n. Streib 1996, S. 27).*

Bei den Jungen stehen dagegen eher aggressive Motive im Vordergrund. Der Satan wird laut Zinser recht häufig erwähnt, was er als einen typischen männlichen Pubertätskonflikt deutet. Allerdings hat er die Zusatzeintragungen der Jugendlichen nicht weiter analysiert, weil er sie nur begrenzt statistisch auswerten hätte können (vgl. Streib 1996, S. 27).

Seine Ergebnisse deutet Zinser als

*„Zeugnis für individuelle gesellschaftliche Verhältnisse, in denen das Weltbild der Moderne mit Eigenverantwortung und Selbstgestaltung des Lebens nicht mehr trägt und weiterhin andere Deutungssysteme der psychischen und gesellschaftlichen Erscheinungen gesucht werden“ (Zinser 1991, S. 185 zit.n. Streib 1996, S. 28).*

Die Begründung dafür könnte im Versagen der Sozialisationsinstanzen zur Selbstständigkeit und Selbstverantwortlichkeit oder in der Undurchsichtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse liegen, die den Jugendlichen über den Kopf wachsen. Dieser Trend unter Jugendlichen und Erwachsenen, auf Okkultpraktiken zurückzugreifen, könnte nach Zinser möglicherweise als ein Hinweis für eine kulturell-religiöse Veränderung interpretiert werden, auf „eine Verschiebung oder einen Wandel des modernen Weltbildes“ (Zinser 1991, S. 183 zit.n. Streib 1996, S. 28).

Zu den Pädagogik-Fachschülern, die als ErzieherInnen mögliche Multiplikatoren des okkulten Weltbildes sein können, sagt er:

*„Es ist schon überraschend, daß über die Hälfte der Befragten bereits 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, S. 58 zit.n. Streib 1996, S. 28).*

Die Annahme Zinsers, dass das Weltbild der Moderne durch okkulte Deutungssysteme abgelöst wird, ist allerdings diskussionsbedürftig.

### **3.6 Shell 1992**

In dieser Shell-Studie wurden insgesamt 4000 Jugendliche befragt, womit es sich um eine repräsentative und auch methodisch gut gesicherte Untersuchung handelt. Sie erfasst aber ein sehr weites Spektrum von politisch-gesellschaftlichen Orientierungen der Jugendlichen über Entwicklungsverläufe bis hin zu Lebensstilen und Gruppenzurechnungen. Okkultismus wird hier nur am Rande angesprochen, aber dennoch sind einige Ergebnisse dazu interessant, da diese Studie die Fragen zur Teilnahme anders gestellt hat, nämlich als Frage nach der Zugehörigkeit, der Sympathie bzw. der Ablehnung von okkulten Gruppen (vgl. Shell 1992, IV, S. 140). Diese Art zu fragen hat den Vorteil, dass sich die Jugendlichen selbst einordnen können.

Was die Anzahl betrifft so rechnen sich 4 % der westdeutschen Jugendlichen okkulten Gruppen als zugehörig (70 % davon Mädchen) und weitere 6 % behaupten: „*ich gehöre nicht dazu, finde solche Leute aber ganz gut*“. 45 % können okkulte Gruppen „*nicht so gut leiden*“ und weitere 12 % erklären solche Gruppen zu ihren Gegnern. Aus den Daten wurde auch eine „*Haßliste*“ erstellt und okkulte Gruppen befinden sich auf Platz 3 hinter Hooligans und Skinheads (vgl. Shell 1992, I, S. 218). Bei ostdeutschen Jugendlichen sind es nur 1 % Okkultgruppenangehörige und 4 % Sympathisanten. „*Nicht so gut leiden*“ können sie 50 % der ostdeutschen Jugendlichen und 16 % erklären solche Gruppen zu ihren Gegnern. Aufgrund der anders gestellten Fragen sind die Angaben nur schwer mit anderen Untersuchungen zu vergleichen, aber trotzdem gibt sie ein Bild von der Verbreitung des Jugendokkultismus.

Die Shell-Studie sieht aufgrund des Ost-West-Unterschieds die Vermutung widerlegt, dass „*der Zerfall der sozialistischen Weltanschauung, die als eine Art innerweltliche Erlösungsidee religiöse Bedürfnisse gebunden hatte, neue Formen von alternativer oder okkulten Religiosität freisetzen würde*“ (vgl. Shell 1992, I, S. 238f). Auch neuere Ergebnisse bieten einen Beleg für das Ausbleiben der Okkultwelle.

Was den Zusammenhang mit der Religion betrifft, so wurde errechnet, dass 31 % der westdeutschen Mitglieder und Sympathisanten KirchgängerInnen sind (Osten 15 %) (vgl. Shell 1992, II, S. 95). Damit wird die These vom Okkultismus als Alternative zur traditionellen Religiosität durch die Ergebnisse nicht bestätigt und sogar widerlegt und sie widerspricht auch der Vakuum-Hypothese von Stark & Bainbridge (1985):

*„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, S. 239).*

### **3.7 Bucher 1992**

Bucher hat im Kanton Luzern 650 SchülerInnen im Alter zwischen 15 und 16 Jahren befragt. Es war die erste größere Untersuchung zu diesem Themenbereich in der Schweiz. Bucher hatte die Absicht das Ausmaß an okkult-spiritistischer Praxis und die Quellen zu erheben, das Bild der Jugendlichen von einem Spiritisten zu dokumentieren, sowie Okkultismus in Beziehung zu traditioneller Religiosität und neo-religiösen Strömungen zu setzen. Weiters wollte er Bettelheims (1987) abgeleitete Vermutung prüfen, dass

*„...solche Jugendliche zu Pendel, 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, S. 3).*

Wenn man die Anzahl betrachtet, so geben 30 % der SchülerInnen an, mindestens eine Praktik schon einmal ausgeübt zu haben und circa 16 % berichten von zwei und etwa 8 % von drei Praktiken. Wenn man sich die einzelnen Praktiken ansieht, die schon einmal gemacht wurden, so liegt das Übergewicht beim Pendeln (36 %) und Handlinienlesen (20 %). Dagegen haben lediglich 9 % schon einmal Gläser gerückt und nur 1,4 % Geister beschwört. Dies zeigt wie Bucher meint, „*...daß das Ausmaß an spiritistischen Praxis ausgesprochen niedrig und – wie die folgenden Erlebnisberichte der Schüler zeigen werden – zudem weitgehend harmlos ist*“ (Bucher 1992, S. 11).

Was die Bedeutsamkeit des Praktizierens betrifft so sprechen auch die Antworten auf die Frage, wo sie vor einer schwierigen Entscheidung Rat suchen für die Harmlosigkeit. Vorgegeben war „*vor einer schweren Entscheidung rücke ich Gläser oder nehme ich ein*

*Pendel*“ und lediglich 2 % gaben an, dass dies für sie stimmt, während 90 % gar nicht ankreuzten. Somit gilt zumindest für diese Stichprobe, dass die Anzahl jener Jugendlichen, die aus Überzeugung oder Not in Okkultpraktiken Hilfe suchen und damit ein Mittel zur Alltagsbewältigung finden, sehr gering ist. Bucher berücksichtigt damit ein weitgehend ausgeblendetes Gebiet, nämlich die Intensität und Bedeutsamkeit des Okkultpraktizierens. Die Frequenz hat Bucher nicht erhoben und stellt lediglich Vermutung an.

Auf die Frage, ob sie Angst hatten, gaben 7,6 % stimmt und 58 % stimmt nicht an (vgl. Bucher 1992, S. 11).

Hinsichtlich des Geschlechts gaben 13 % der Mädchen, im Gegensatz zu 5,7 % der Jungen an schon Gläser gerückt zu haben. Bucher meint, dass Mädchen eher harmlose Praktiken, vor allem jene die auf die Zukunftsdeutung Bezug nehmen bevorzugen (vgl. Bucher 1992, S. 16).

Traditionelle und neue Religiosität wird in Buchers Untersuchung differenzierter zum Okkultpraktizieren in Beziehung gesetzt als bei bisherigen Untersuchungen. Die Skala Kirchlichkeit berücksichtigt nicht nur die Gottesdienstbesuchsfrequenz und die Zustimmung zu Glaubensbekenntnissen, sondern auch, 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 und die Bösen in die Hölle kommen oder ob Jesus richtige Wunder vollbringen konnte. Allerdings ist es auch hier nicht gelungen, die Items von der Spiritismus-Nähe zu differenzieren, wie man zum Beispiel das Beten, vor schweren Entscheidungen, als einen direkten Beeinflussungsversuch verstehen kann, der eher dem Magischen als dem Religiösen zuzuordnen ist.

Auch er konnte nicht die Hypothese bestätigen, dass religiöse Sozialisation bzw. Zustimmung zu zentralen Glaubenssätzen negativ mit der Anzahl der spiritistischen Praktiken korreliert.

Aber in der polynomen Regressionsanalyse kommt es zu Ergebnissen über den Zusammenhang zwischen Religiosität und Okkultpraktizieren. Es kommt zu dem erwarteten negativen Zusammenhang, „*aber erst bei denjenigen, die den Items auf der Skala ‚Kirchlichkeit‘ stark zugestimmt haben*“ (Bucher 1992, S. 39) und 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 – beiden zustimmen, 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 parareligiösen Sinnangeboten, aus denen man sich greift, womit sich – am besten bequem – leben läßt“ (Bucher 1992, S. 41).*

Was den Zusammenhang zwischen magische Gestalten und Okkultfaszination angeht und an die Hypothese von Bettelheim anschließt, dass nämlich zwischen dem Ausmaß des frühen Glaubens an magische Gestalten und der Anzahl ausgeübter spiritistischer Praktiken ein negativer Zusammenhang bestehe, konnte nicht bestätigt werden. Der frühe Glaube an magische Gestalten ist im Gegenteil ein fruchtbarer Boden für spätere Okkultfaszination. Allerdings müsste überprüft werden, ob die Bettelheim Hypothese nicht anders formuliert werden müsste, nämlich ob das Ausreden oder Lächerlichmachen sowie das Verdrängen von magischen Gestalten in früher Kindheit zu einer verstärkten Magiefaszination in der Adoleszenz führt. Dies wäre dann umso wahrscheinlicher, je traumatischer die Ausgrenzung des Magischen in der Kindheit erlebt wurde. So ist auch folgendes Bettelheim Zitat zu verstehen:

*„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 Adoleszent, der sich dem magischen Denken hingibt, versucht auf diese Weise nachzuholen, was er allzu früh aufgeben mußte“ (Bettelheim 1987, S. 412).*

Buchers Untersuchung war allerdings regional, altersgruppenspezifisch und konfessionsspezifisch beschränkt.

### **3.8 Helsper 1992**

Wie vorhin schon erwähnt eröffnen Interviews einen vertiefenden Einblick in die motivationalen und lebensgeschichtlichen Hintergründe des Jugendokkultismus. Das Betrachten der lebensgeschichtlichen Erfahrungen eröffnet einen Einblick in das, was Jugendliche in magischen, und damit auch okkulten und satanistischen 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 heraus.

Eine dieser Jugendlichen ist Esra, ein 17jähriges türkisches Mädchen, das zur Zeit des Interviews in einem Mädchenheim lebt. Für Esra war es eine bedrückende Erfahrung, dass Bezugspersonen sich schnell verlaufen und eine emotionale Leere hinterlassen haben. Sie fühlte sich gefangen und litt unter Freiheitsentzug. Sie sagte, dass sie in ihrer Kindheit kaum geliebt und umso mehr ausgenützt wurde. Nach Helsper lässt sich deshalb gut verstehen, warum sie auch zum Okkulten 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. Helsper deutet:

*„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 ihrer Kindheit, ist eine wesentliche Erfahrung ihres Lebens ... und in den Rätseln, die sich im Rahmen des Übersinnlichen und Ungewissen auf tun, liegen zugleich auch die Rätsel ihrer Lebensgeschichte verborgen, der Ereignisse, die sie trafen, der plötzlichen Wechsel von Personen und Orten“ (Helsper 1992, S. 198f).*

Eine weitere lebensgeschichtliche Wurzel, welche Helsper herausarbeitet, ist das Verfolgtwerden, denn Esra berichtet von einem Gefühl von irgendetwas verfolgt zu werden, dass aber außerhalb ihrer Sehkraft liegt. 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 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“ (Helsper 1992, S. 200).*

Helsper findet bei den Jugendlichen weitreichende Gemeinsamkeiten in den Lebensgeschichten. Zentrales Thema dabei ist die Diskontinuität, das immer wiederkehrende Zerbrechen von Beziehungen, von Sicherheit und Vertrautheit und außerdem *„...die Erfahrung von Ohnmacht, von Fremdkontrolle, von fremder*

*Entscheidungsgewalt über ihr Leben, sowie das Erleben von Passivität und Hilflosigkeit“ (Helsper 1992, S. 209).* Daraus resultiert eine hohe Ambivalenz gegenüber den zentralen Bezugspersonen und unberechenbare, gefährliche Bezugspersonen können zu bösen Geistern des eigenen Lebens werden, welche dann auch die zentrale Rolle beim Okkultpraktizieren spielen:

*„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 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“ (Helsper 1992, S. 209f).*

Helsper übernimmt auch den Satanisten T., den Müller (1989b) präsentierte. Müller leistete hier Pionierleistung mit Hilfe von lebensgeschichtlichen Interviews, aber er kämpfte an mehreren Fronten (Entlarvung des Sensationsbildes, das Überzeugen von der Harmlosigkeit in theologischer und psychologischer Hinsicht usw.) gleichzeitig, wodurch sein verstehendes Interpretieren auch von Seitenhieben durchsetzt ist. Hier ist das Motiv der Umkehrung von Ohnmachtserfahrungen deutlich zu erkennen. Der Wunsch sich Macht über und Einfluss auf andere zu gewinnen, der sich im Okkultismus zu erfüllen scheint, führt jedoch zu immer neuen Steigerungen bis zur Partnerschaft mit dem Satan.

Zum religiösen Hintergrund der Okkultfaszination behauptet Helsper, dass im Gegensatz zur Annahme vom Sinn-Defizit als Ursache für den Jugendokkultismus, eher ein Zuviel an religiösem Sinn eine Neigung hervorruft:

*„(D)ie Intensität okkultischer 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“ (Helsper 1992, S. 210f).*

Die Arbeiten von Helsper werden mich im Laufe der Diplomarbeit noch weiter beschäftigen.

### **3.9 Spenger 1998**

Spenger führte eine Fragebogenuntersuchung unter 223 Hauptschülern der 8. Schulstufe (13-16 Jahre) aus 14 Klassen in 5 Schulen aus dem Schulbezirk Wiener Neustadt durch. Nach meinem Kenntnisstand handelt es sich damit um die erste österreichische Untersuchung zu diesem Themenkreis. Die Studie kann zwar keinen Anspruch auf Repräsentativität stellen, zeigt aber doch einige Trends auf. Leider lag mir die Arbeit nicht im Original vor und so musste ich mich mit einer Zusammenfassung zufrieden geben.

Was die Anzahl betrifft, so haben 81 % aller Befragten schon mindestens einmal eine okkulte Praxis ausgeübt und 40 % haben bereits Karten gelegt und gependelt und jeder vierte gab praktische Erfahrungen mit Glas- und Tischrücken an. 2,2 % haben schon einmal an einer Schwarzen Messe teilgenommen und 4,5 % stehen Kontakt zu Satanskulten. Auffallend ist, dass 16,3 % angaben okkulte Praktiken regelmäßig auszuüben, wobei ein Viertel von ihnen öfters als dreimal in der Woche Tische rückt oder pendelt (vgl. Spenger 2001, S. 10).

In Bezug auf das Geschlecht gibt Spenger an, dass Mädchen besser um die okkulten Praktiken Bescheid wissen, deutlich mehr verschiedene Praktiken ausüben und dies auch öfter und regelmäßiger tun als Knaben (vgl. Spenger 2001, S. 10).

Vom Alter her scheint Okkultismus unter den untersuchten Altersgruppen vor allem bei 15jährigen sehr verbreitet zu sein. Wobei 14,6 % bereits in der Volksschule damit in Berührung kamen (vgl. Spenger 2001, S. 11).

Was die Motive betrifft, so geben die SchülerInnen an, dass sie aufgrund von Neugierde, Langeweile und weil es ihre Freunde eben tun, okkulte Praktiken ausprobieren. Dies deckt sich auch damit, dass sie hauptsächlich von ihren Freunden zum Okkultismus gebracht wurden, aber auch Familienmitglieder und Jugendzeitschriften werden hier angegeben. Bücher, Fernsehen und Computer spielten zum Zeitpunkt der Untersuchung eine untergeordnete Rolle (vgl. Spenger 2001, S. 13).

Unter Problemlagen könnte man zwei Erkenntnisse summieren. Jene, die angaben sich als schlechte Schüler zu sehen bzw. die schon einmal ein Nicht genügend im Zeugnis gehabt haben, weisen eine um ein Vielfaches höhere Okkultfrequenz auf als solche, deren Selbstbild positiv war und noch nie eine schlechte Note hatten (vgl. Spenger 2001, S. 11).

SchülerInnen, die aus nicht geordneten Familienverhältnissen, aus einem autoritären Erziehungsklima kamen oder angaben, dass sich ihre Eltern ihnen nur mangelhaft zuwenden, weisen ebenfalls eine erhöhte Okkultfrequenz auf (vgl. Spenger 2001, S. 13f).

Was den Glauben an die Wirksamkeit betrifft, so meinten 50 %, dass zwischen der Bewegung des Tischchens und dem Jenseits ein Zusammenhang besteht und 47 % meinen, dass es möglich ist, Botschaften aus dem Jenseits zu empfangen bzw. mit Geistern Kontakt aufzunehmen. 63,2 % glauben an die Möglichkeit aus den Sternen die Zukunft vorherzusagen bzw. den Charakter eines Menschen zu bestimmen (vgl. Spenger 2001, S. 16f).

### **3.10 Gugenberger/Schweidlenka/Strimitzer/Wassermann 1999**

Diese Fragebogenuntersuchung fand zwischen dem 27. April und dem 18. Mai 1999 unter 452 steirischen SchülerInnen im Alter zwischen 15 und 20 Jahren statt. Ziel der Untersuchung war es einen Einblick in das Themenfeld hinsichtlich konkreter Vorlieben und Praktiken, der Hintergründe und des Umfeld zu gewinnen. Umgesetzt wurde dieses Vorhaben mittels Fragen zu den typischen Erscheinungsformen, dem Geschlecht, Religionsbekenntnis, den beruflichen Aussichten und den sozialen Lebenszusammenhängen (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 41).

Was die Anzahl betrifft, wurde ein esoterisch-okkult-satanistischer Szene-Kern von 8% mit einem qualitativ unterschiedlichen Potential von 19,4 % errechnet. Dies wurde aufgrund von Fragen, wie Verbundenheit oder Kenntnis von Gruppen, die sich mit Magie oder Satanismus beschäftigen und über die Teilnahme an Schwarzen Messen, Fantasyspielen, Tischerlrücken usw. errechnet.

Erstaunlich sind die Ergebnisse hinsichtlich des Glaubens an die Wirksamkeit von Magie, da 22,2 % daran glauben und 48,5 % unentschlossen sind. Dies würde bedeuten, dass lediglich 29 % ein magisches Weltbild gänzlich ablehnen und ein rationales Weltbild übernommen haben (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 42).

Was den Jugendsatanismus betrifft, so fühlen sich 1,85 % mit einer Satansgemeinschaft verbunden, wobei 1,7 % in einer aktiv sind. 2 % haben an Schwarzen Messen teilgenommen und 3,1 % würden dies gerne tun. Auffallend war, dass bei den Schwarzen Messen eine Tendenz zu einer kontinuierlichen, dauerhaften Praxis zu erkennen war. (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 44)

Was die Differenzierungen bezüglich des Geschlechts betrifft, so kommt es zu unterschiedlichen Vorlieben hinsichtlich der bevorzugten Praktiken. Denn jeweils Mädchen und Jungen haben schon einmal (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 43):

	Mädchen	Jungen
Tischerl gerückt oder gependelt	54,7 %	33,3 %
Karten gelegt	42 %	28,6 %
Geister beschworen	48,2 %	23,5 %
Beschäftigung mit Magie („würden es gerne“ in Klammer)	4,6 % (11,6 %)	2,7 % (6,4 %)
Schwarze Messe praktiziert oder interessiert daran	4,2 %	6 %

Insgesamt zeigt sich, dass die Mädchen okkulte Praktiken vermehrt durchführen, mit Ausnahme der Schwarzen Messe. Allerdings zeigt sich bei den männlichen Jugendlichen auch ein deutlicher höherer Glaube an den Teufel (14,5 zu 5,9 %). (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 42)

Was das Verhältnis nach Schulart betrifft kommt es bei der direkten Praxis zu einem Überhang der BHS/BMS-SchülerInnen im Vergleich zu den AHS-SchülerInnen. Was das Potential betrifft ist es genau umgekehrt.

	Praxis			Würden gerne	
	AHS	BHS/BMS		AHS	BHS/BMS
Tischerl rücken	42,9 %	53,5 %		8,2 %	4,5 %
Geister beschwören	32,6 %	49,4 %		5,6 %	2,6 %
Schwarze Messe	0,9 %	2,6 %		4,7 %	0,6 %

Die Autoren begründen dies mit einer höheren Hemmschwelle und einer betonten Förderung des kritischen Denkens auf Seiten der AHS-SchülerInnen (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 43).

Was den Zusammenhang zwischen Jugendokkultismus und sozialen Verhältnissen und persönlicher Lebenssituation betrifft, so zeigt die Pilotstudie, dass Jugendokkultismus auch unabhängig von einer belastenden Lebensperspektive existieren kann. Allerdings sollte erwähnt werden, dass immerhin 46 % der Satanisten ihre persönliche Lebenssituation und Zukunft als schlecht bis sehr schlecht einschätzen (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 45).

Aus diesen Ergebnissen wird von den Autoren die Konsequenz gezogen, dass es zu einer Esoterisierung eines ernstzunehmenden Teils der steirischen Jugendlichen gekommen ist, die eine Aufklärung und Begleitung erfordert. Dies ist auch angesichts eines Wandels der Gesellschaft in eine religiös-pluralistische mit einer großen Bedeutung der Sinnfrage notwendig. Diese Aufklärung, und dies zeigt sich auch anhand der Schwerpunktsetzungen im theoretischen Teil der Arbeit, soll die Gefahrenquellen okkulturer Praktiken verdeutlichen und das kritische Potential der Jugendlichen fördern (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 46).

Ein Problem dieser Arbeit scheint mir die mangelhafte Definition von Jugendokkultismus zu sein, was aber generell ein Problem der Okkultismusforschung zu sein scheint. Man versucht ihn immer über die ausgeübten Praktiken zu definieren, was zu einer Vernachlässigung des magischen Denkens führt und die Definition aufgrund der Vielzahl aller möglichen Praktiken dermaßen verschwimmt, dass die Definition unbrauchbar wird. Durch eine Fragebogenuntersuchung lassen sich zwar diverse Aspekte, wie die Teilnahmehäufigkeit empirisch erfassen. Die Gefühle und die Gedanken, die zur Betätigung führen und die Empfindungen und Spannungen während der Betätigung bleiben aber unberücksichtigt. Die Untersuchung hatte zwar den Anspruch, etwas über Zukunftsperspektiven und sozialen Lebenszusammenhängen in Erfahrung zu bringen, konnte diesem aber leider nicht gerecht werden. Dies liegt meiner Ansicht nach hauptsächlich am Forschungsdesign, da Fragen nach dem Verhältnis zu den Eltern mit einer vierstufigen Antwortskala nur Tendenzen aufzeigen können.

### **3.11 Paul 2003**

Ulrike Paul führte unter 700 Tiroler Jugendlichen zwischen 14 und 29 Jahren eine Fragebogenuntersuchung durch. Da die Studie sich nur am Rande mit dem Thema Okkultismus beschäftigt, werde ich nur kurz darauf eingehen. Durchgeführt wurde die Erhebung im InfoEck Innsbruck und Imst, sowie in einigen Jugendzentren in Tirol.

Auf die Frage an welche übersinnlichen Phänomene sie denn glauben würden, kreuzten lediglich 26 % „an keine“ an. Circa 19 % glauben an Pendeln, Tisch- und Glasrücken und Kartenlegen, 12,3 % an Geisterbeschwörung, 9,1 % an Hexerei und 16,9 % an Wahrsagen um nur einige herauszugreifen (vgl. Paul 2003, S. 26).

Auf die Frage, was sie denn schon einmal ausprobiert hätten, gaben nur 30,3 % an, dass sie mit keinen Praktiken experimentiert hätten. Jedoch circa 30 % haben schon einmal sowohl gependelt, Tisch oder Glas gerückt und Karten gelegt. Geister beschworen haben 11 % und Hexerei und Voodoo haben jeweils circa 6 % ausprobiert (vgl. Paul 2003, S. 27).

Auch diese Untersuchung weist sehr hohe Werte auf, vor allem wenn man bedenkt, dass 70 % schon einmal irgendeine Praxis ausgeübt haben und lediglich 26 % die Existenz einer übersinnlichen Welt ausschließen.

### **3.12 Zusammenfassung – Fragen zum Jugendokkultismus**

Wie ich oben schon angedeutet habe existieren in der Jugendokkultismusforschung beinahe ausschließlich quantitative Ergebnisse, die wiederum aufgrund ihrer unterschiedlichen Stichproben, definitorischen Zugänge und Ziele kaum zu vergleichen sind. Vor allem die fehlenden oder ungenauen Definitionen und damit einhergehenden unterschiedlichen und unklaren Begrifflichkeiten erschweren eine Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse.

Die Anzahl der okkultpraktizierenden Jugendlichen ist schwer zu bestimmen und schwankt, je nachdem ob das Ziel der Untersuchung, die Erfassung der Erfahrung oder die Zurechnung zu einer okkulten Gruppe war, zwischen 66 und 4 %. Diese große Differenz liegt auch auf der Hand, wenn man sich verdeutlicht, dass ein großer Teil irgendwann an einer okkulten Betätigung aktiv oder passiv beteiligt war, sich aber nur sehr wenige zu einer okkulten Gruppe zählen würden, da es sich hier schon um eine Art Zirkel handeln müsste und die Ausübung okkulter Praktiken nicht zwingend in einer Gruppe stattfinden

muss, sondern auch einzeln durchgeführt werden können. Meiner Einschätzung nach muss sich der oder die betreffende Jugendliche schon sehr stark mit einer Gruppe identifizieren um sich ihr zuzurechnen und vor allem dürfte eine okkulte Gruppe eine Gruppierung sein, die sich zum überwiegenden Teil mit Okkultismus beschäftigt und nicht, wie dies wahrscheinlich öfters geschieht, dies zusätzlich macht. Grob könnte man sagen, dass circa ein Drittel bis die Hälfte der Jugendlichen (Müller, Zinser) es irgendwann schon einmal versucht haben und es bei circa 5 bis 10 % zu einer intensiveren konstanteren Beschäftigung kommt.

Was die Verteilung nach Geschlecht betrifft, so zeigt sich ein recht deutlicher Überhang bei den Mädchen, der je nach Untersuchung zwischen 2:1 und 3:1 schwankt. Bei den Mädchen scheinen auch zukunftsdeutende Praktiken sehr beliebt zu sein, die aber leider nicht von allen Untersuchungen erhoben wurden.

Was das Alter anbelangt, so kommt es zwar zu einer Häufung der okkulten Praxis im Alter von 16-17 Jahren, aber nicht zu einer Abnahme nach diesem Alter. Somit kann es sich beim Okkultismus nicht per se um ein reines Pubertätsphänomen handeln. Allerdings können die Praktiken für Adoleszente und junge Erwachsene unterschiedliche Bedeutungen haben.

Insgesamt scheinen Gymnasiasten weniger aktiv zu sein. Woran dies aber liegen könnte bleibt weitgehend ungeklärt, da lediglich Vermutungen angestellt wurden. Ob sie tatsächlich okkultismusresistenter sind als ihre Kollegen in den anderen Schultypen, möchte ich aber bezweifeln. Die Ergebnisse von Gugenberger und Schweidlenka zeigen, dass das Potential bei ihnen höher ist und nach Abschluss des Gymnasiums zum Tragen kommen könnte.

Was die Motive betrifft, so werden Neugier und Suche nach Außergewöhnlichen sehr oft genannt, aber auch Hilfe zur Entscheidungsfindung wird erwähnt, vor allem bei den über 20-jährigen. Zinser beschreibt die Beschäftigung bei Teenagern als spielerisch-neugierige Suchhaltung im Sinne eines Ausprobierens der Welt, aber auch zur Verarbeitung von Konflikten, die sich später hin zu einer Hilfe bei der Entscheidungsfindung wandelt.

Die Religionshypothese, also dass die Einbindung in ein traditionelles Glaubenssystem vor okkulten Beschäftigung schützt, konnte von keiner Untersuchung bestätigt werden.

Was eine mögliche psychische Gefährdung anbelangt, so ist eine reine Fokussierung auf Angstreaktionen nicht ausreichend. Angst kann auch beim ersten Mal aufkommen, was aber nichts mit der Gefährlichkeit von Okkultismus zu tun hat, sondern mit einer generell problematischen Verarbeitung.

Diese Darstellung der Ergebnisse wirft aber neue Fragen auf. Eine davon ist die nach der Adäquatheit des Untersuchungsgegenstands selbst. Der Begriff Jugendokkultismus selbst scheint unklar, aber leider auch schwierig zu klären und theoretisch zu bestimmen. Das Forschungsobjekt hat einen sehr schillernden und flüchtigen Charakter und die verbreiteten Sichtweisen, Meinungen und Vorurteile erschweren den Zugang erheblich.

Eine weitere Frage ist die nach den Hintergründen, die zur okkulten Beschäftigung führen, wobei diese Frage wiederum auf eine weitere, nämlich wie das Verhältnis von magischem Denken und magischem Handeln sein könnte, verweist.

## 4 Begriffsdefinitionen

Eine Frage, die ich hier aufwerfen möchte ist, ob der Zauber der entzaubert werden soll überhaupt adäquat wahrgenommen wird. Die Okkultismusforschung steht hier vor ähnlichen Problemen wie die Ethnologie früher. Möglicherweise können auch hier die Instrumente die „Wirklichkeit“ nur verzerrt wahrnehmen. In der Ethnologie begann aufgrund dieser Problematik eine Diskussion um das Verstehen fremden Denkens auf die ich in den folgenden Kapiteln eingehen möchte, da sie auch in die Jugendforschung eingegangen ist und ich sie auch für den Bereich Jugendokkultismus für brauchbar halte.

Der Begriff Jugendokkultismus selbst ist zu wenig geklärt und schwierig zu erfassen. Deshalb möchte ich den Versuch unternehmen, mich dem Jugendokkultismus unter der Perspektive des magischen Denkens und Handelns zu nähern. Jugendokkultismus verstehen bedeutet in diesem Sinne, mehrere Zugänge zum fremden magischen Denken und Handeln von Jugendlichen zu erarbeiten, um sie anschließend soweit als möglich zusammenzuführen. Zurückgreifen möchte ich auf ethnologische, soziologische, ritualtheoretische, entwicklungspsychologische und psychoanalytische Entwürfe um sie anschließend sozialpädagogisch zu beleuchten.

Um für den Leser einen Überblick zu schaffen, möchte ich kurz eine Definition vorwegnehmen, die wie folgt aussehen könnte:

Magisches Denken und Handeln ist nicht als fehlgeleitetes zweckrationales Handeln zu verstehen, sondern als Denken und Handeln mit einer eigenen Logik. Es geht vielmehr um Sinn-Schaffen, die Lösung von existenziellen Problemen und Denkrätseln. 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 bietet meiner Ansicht nach auch größere Chancen den kulturellen, sozialen und lebensgeschichtlichen Kontext der Jugendlichen zu berücksichtigen und ihn als Teil dieser kulturellen Kommunikation zu verstehen. Dies ergibt sich daraus, dass es als Teilbereich des Denkens und Handelns, welches mit anderen Bereichen schwimmt, zu verstehen ist und somit nicht so isoliert verstanden werden kann, wie der von Vorurteilen überladene Begriff des Jugendokkultismus.

Der nächste Schritt wäre dann mit Hilfe von Beiträgen aus Entwicklungspsychologie und Jugendforschung einen Zugang zum magischen Denken und Handeln der Jugendlichen zu finden. Durch die Einbeziehung von psychoanalytischen, entwicklungspsychologischen und lebenslauftheoretischen Überlegungen bezogen auf die Adoleszenz ergibt sich ein Zugang zum Verhältnis von Magie und Lebensgeschichte. Durch dieses Zusammenspiel lassen sich motivationale und lebensgeschichtliche Hintergründe psychoanalytisch formulieren und mit Hilfe der Entwicklungspsychologie Entwicklungswege magischen Denkens aufzeigen.

## 5 Verstehenszugänge zur Magie

Wie bereits erwähnt erscheint der Begriff „Jugendokkultismus“ sehr unscharf. Die verschiedenen Listen der Praktiken in den Forschungsarbeiten und die Definitionsversuche mit ihren negativen Kriterien, wie Irrationalität, einer fehlenden naturwissenschaftlichen Anerkennung und dem Kriterium des Aberglaubens erschweren einen Vergleich und eine näherungsweise, objektive Bewertung. Es sollte eine Definition gefunden werden, die eine positive Bestimmung ins Spiel bringt, was mit dem Konstrukt „*magisches Denken und Handeln*“ möglich wird. Magie geht weniger in der Negation auf als Okkultismus und vor allem wurde bereits versucht den Begriff positiv zu bestimmen. Dies soll aber nicht bedeuten, dass der Begriff Jugendokkultismus durch Magie ersetzt werden soll, vielmehr basiert er auf magischen Vorstellungen und ist somit als Grundlage zu verstehen. Für diese Arbeit muss nun das Verständnis von magischem Denken und Handeln geklärt werden.

Okkultpraktizieren stellt die ungewollte oder auch rituell intendierte Begegnung mit der Welt der unsichtbaren Wesen oder Mächten dar. Dies bedarf aber einerseits einer erhöhten Sensibilität für die Gegenwart dieser Wesen und Mächte. Will man diese Begegnung dann artikulieren, stößt man auf ein zentrales Problem. Es fehlen schlichtweg die Begriffe dafür. Es steht lediglich eine Sprache zur Verfügung, die von kausalen und mechanistischen Erklärungsmodellen geprägt ist. Die Denkkategorien, die gelernt wurden, sind zugleich jene, die auf die erfolgreiche Anwendung technisch-wissenschaftlicher Rationalität unter anderem im rationalisierten und technisierten Alltag vorbereiten.

Es ist eine Übersetzungsleistung vonnöten, wenn man von der Begegnung mit unsichtbaren Wesen und deren Flüchtigkeit berichten will. Dabei wird die magische Dimension einer inneren, imaginativen Erfahrung in konkret-dinghafte Anschauungen gefasst. Überdeutlich und verzerrend zeigt sich dieser Übersetzungsvorgang bei Jugendlichen, denen für die Deutung und Erzählung der Erfahrungen nur die Sprach- und Bilderwelt der Horrorvideos zur Verfügung steht. Aber auch Argumentationsketten, wie „*es gibt Geister - mir ist einer erschienen - das Glas hat sich bewegt*“, bedient sich eines Verfahrens zum Beweis von Erfahrungen, das einer technisch-wissenschaftlichen Wirklichkeitsdeutung verpflichtet ist. Diese Übersetzung führt zu vielen Missverständnissen im Umgang mit diesen Jugendlichen.

Aber nicht nur für die Jugendlichen ist diese Übersetzung ein Problem, sondern auch für die Wissenschaft und ihre Begriffe. Für sie stellt sich Magie als fremdes Denken dar. Diese Fremdheit ist aber nicht neu. In der Ethnologie hat vor allem Evans-Pritchard versucht das Gedankengebäude der Zande zu ihrer Magie zu entschlüsseln und deren Regelsystem mit ihrer eigenen Logik nachzuzeichnen. Er spricht von Aspekten der Fremdheit und Inkompatibilität der Instrumente. Im Unterschied zu Menschen in unserem Kulturkreis, die ihr magisches Denken und Handeln und ihre Erfahrungen von Zeit zu Zeit reflektieren, formulieren und zu rechtfertigen versuchen, also in eine begriffliche und kausale Sprache zu übersetzen versuchen, bleiben die Zande von diesem Druck unberührt. Ihre Begriffe bleiben vage und sie müssen es auch bleiben, um nicht in Widersprüche mit der empirischen Erfahrung zu geraten (vgl. Evans-Pritchard 1937/1990, S. 204). Diese Koexistenz führt dazu, dass Beweisverfahren der Verifikation und Falsifikation a priori unterlaufen werden. Ziel dieser Vorgehensweise war es, das fremde Denken nicht vorschnell einem Erklärungsmodell zu unterwerfen.

Aber diese Zurückhaltung bei der Verwendung von Fremd-Deutungsinstrumenten hat es in der Magieforschung nicht immer gegeben. Charakterisierungen der Magie als Rationalitätshemmnis, Pseudo-science oder fehlgeleitetes zweckrationales Handeln haben

die Magie einer westlich-wissenschaftlichen Erklärung unterworfen. Daher wurde das Fremde mit dem Etikett des Primitiven, Wilden, Unzivilisierten und Irrationalen versehen. Im Folgenden möchte ich nun kurz auf einige der wichtigsten Magietheorien und auch auf den Aspekt des Verstehens von fremdem Denken eingehen. Dies soll dazu dienen der Komplexität und der Mehrdimensionalität des Phänomens magischen Denkens und Handelns Rechnung zu tragen. Vor allem werfen diese Theorien Aspekte auf, die für eine neutrale und adäquate Bestimmung von Magie notwendig sind.

## 5.1 Magie als Kontrastbegriff

Malinowski hat die Perspektive 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” (Malinowski 1925, S. 90).*

Unter dieser Überschrift können die älteren Magieauffassungen gestellt werden. Die Perspektive der sicheren Distanz aus der überhöhten eigenen Sichtweise ist ihnen gemeinsam. Magie war vorwiegend ein Kontrastbegriff, der vor allem dazu diente die abendländische Perspektive zu würdigen.

### 5.1.1 Magie als Ausdruck emotionaler Spannungen (Malinkowski):

Malinkowski stellt die praktische Bewältigung der Alltagsschwierigkeiten in den Mittelpunkt und geht dabei von einer Höherentwicklung von primitiven zu modernen und damit technisch-wissenschaftlichen Formen der alltagspraktischen Lebensbewältigung aus. *„...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 1925, S. 90).* Malinkowski sieht die Magie im Wesentlichen als einen fehlgeleiteten, primitiven und alltagspraktischen Versuch die Welt zu erklären, wobei der Mensch aber im Laufe der Entwicklung immer mehr Vertrauen in empirische Erkenntnisse und in die Logik gewinnt (vgl. Malinowski 1925, S. 25).

Er stellt aber fest, dass der primitive Mensch für eine rationale Welterkenntnis nicht völlig unzulänglich ist, da er einen natürlichen Bereich, der durch Erfahrungswissen und Arbeit erschlossen wird, von einem übernatürlichen Bereich unterscheidet. Dem letzteren kommt seinen Beobachtungen nach nur Bedeutung zu, wenn er bemerkt, dass sein Wissen und seine rationalen Techniken nicht mehr ausreichen (vgl. Malinowski 1925, S. 32). Damit hat für ihn die Magie vor allem die kulturelle Funktion in kritischen Situationen die Zuversicht zu sichern und den Optimismus zu ritualisieren, oder wie Malinkowski zusammenfasst:

*„(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” (Malinowski 1925, S. 90).*

Einen hohen Stellenwert nehmen Magie und Religion vor allem an Wendepunkten im Leben ein, da sie Übergangsriten zur Verfügung stellen, um die emotionalen Spannungen dieser Grenzerfahrungen zu bewältigen. Diese Funktion um solchen Situationen mit Magie und Religion zu entkommen beschreibt Malinkowski:

*„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“ (Malinowski 1925, S. 87).*

Religion und Magie wären nach dieser Perspektive, der Ausdruck von emotionaler Spannungen und Katastrophenerfahrungen.

### 5.1.2 Die Höherentwicklung des Denkens (Frazer)

Frazer geht im Wesentlichen von einer Höherentwicklung des Denkens von der Magie über die Religion hin zur Wissenschaft aus. In der Magie verlässt sich der Mensch noch auf seine eigene Kraft um den Schwierigkeiten und Gefahren zu begegnen, da er an eine feste unbedingte Ordnung der Natur glaubt, die er zu seinem Vorteil ausnutzen kann. Die Widersprüche beginnen sich zu häufen und er beginnt zu erkennen, dass diese Naturordnung und die ausgeübte Herrschaft über sie, allein in seiner Einbildung existiert haben. Von da an wird er demütig und hofft auf die Barmherzigkeit großer unsichtbarer Wesen, die hinter der Natur verborgen sind und denen er die unbeschränkten Kräfte zuschreibt, die er sich selbst angemaßt hatte. Auf diesem Weg wird nach Frazer die Magie allmählich von der Religion abgelöst (vgl. Frazer 1922/1989, S. 1033).

Im Laufe der Zeit wird auch dieser Erklärungsversuch unbefriedigend und der Mensch entdeckt die Einförmigkeit der Naturereignisse wieder und empirisch-wissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten fallen ihm auf, wodurch sich das Chaos aufzulösen beginnt. Und so kommt der Mensch auf den Gedanken

*„...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 voraussagen und danach zu handeln. Kurz, die Religion, sofern sie die Natur erklären will, wird durch die Wissenschaft ersetzt“ (Frazer 1922/1989, S. 1034).*

Frazer geht hier von einem starken Kontrast aus, indem er die Wissenschaft lobt und meint, dass der geistige Fortschritt mit der Wissenschaft verbunden sei. (vgl. Frazer 1922/1989, S. 1035). Allerdings schwenkt er in seinen Schlussworten um, wenn er die Naturgesetze der Wissenschaft selbst nur als Hypothesen bezeichnet und einräumt, dass Magie, Religion und Wissenschaft nur Denktheorien sind, die in Zukunft von anderen abgelöst werden können. Metaphorisch beschreibt er Magie, Religion und Wissenschaft als verschieden farbige Fäden, die ineinander verwoben seien und sich der farbliche Gesamteindruck von Kultur zu Kultur und von Zeit zu Zeit ändert.

Für ihn ist die Magie nichts anderes als eine primitive Version der Wissenschaft, die eine Ordnung der Natur annimmt. Interessant ist allerdings der Aspekt des Verwobenseins in seinen Schlussworten, in denen er von einer Koexistenz von Magie, Religion und Wissenschaft ausgeht.

### 5.1.3 Magie als mystische Mentalität (Levy-Bruhl)

Levy-Bruhls Werk steht in starkem Widerspruch zur englischen Perspektive von Malinkowski und Frazer. Zentral ist bei ihm das Bewusstsein um die Fremdheit der geistigen Welt des Primitiven. Er plädiert dafür, dass wir von unseren geistigen Gewohnheiten und damit von der Vorstellung Abstand nehmen sollen, dass der primitive Geist wie der unsere organisiert ist, denn daraus folgen problematische Deutungen des primitiven Geistes als unentwickelte, kindliche und pathologische Form unserer Mentalität.

Vielmehr plädiert er für einen behutsameren Umgang mit unseren Deutungsmustern und wissenschaftlichen Erklärungsmodellen und für einen phänomenologisch orientierten Zugang. Dem individual-psychologischen Deutungsmuster und der evolutionären Spekulationen der englischen Perspektive hält er kollektive und soziologische Deutungsmuster entgegen (vgl. Levy-Bruhl 1927, S. 16).

Seiner Auffassung nach sollte man die primitiven Anschauungen nicht mit Unwissenheit erklären, wie dies Frazer getan hat. Dieser Mangel an Wissbegierde kommt nicht von einer intellektuellen Stumpfheit oder geistigen Schwachheit, sondern ergibt sich nur daraus,

*„... 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 sie nicht interessieren“ (Levy-Bruhl 1927, S. 41).*

Für den Primitiven sind alle Dinge und Wesen in ein Netz von Partizipationen einbezogen und so sind Geister, Hexerei und Zauber allgegenwärtig und die Verstorbenen sind eng mit dem Leben der Lebenden vermischt, wodurch es zu den wesentlichen Charakteristika dieser Denkwelt kommt:

*„Sie ist nicht nur mystisch, das heißt, in jedem Augenblick zu den dunklen Mächten hingewendet. Sie ist nicht nur prälogisch, d.h. meistens indifferent gegen Widersprüche. Noch mehr: die Kausalität, die sie sich vorstellen, ist von anderem Typus, als diejenige, die uns vertraut ist, und diese dritte Form ist mit den beiden ersten solidarisch“ (Levy-Bruhl 1927, S. 71).*

Diese Kausalität ist insofern verschieden, als zwar auch die Ursache eines Geschehnisses gesucht wird, aber eben nicht in derselben Richtung. Sie wird in der Welt der unsichtbaren Mächte gesucht.

*„Für eine derartige geistige Einstellung, die ganz von mystischen Voraussetzungen erfüllt ist, bedeutet das, was wir eine Ursache nennen und was für 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“ (Levy-Bruhl 1927, S. 19).*

Positiv ist bei Levy-Bruhl, dass er das Übersetzungsproblem (vgl. Levy-Bruhl 1927, S. 342) und die fremden Denkkategorien registriert hat. Allerdings suggeriert er eine nahezu unüberbrückbare Differenz und Fremdheit zwischen uns und den Primitiven.

Levy-Bruhl wurde vorgeworfen, dass er sich gegenüber dem Empirischen bei den Primitiven und dem Mystischen bei den Zivilisierten ignorant verhält (vgl. Evans-Pritchard 1990, S. 91). Nach Evans-Pritchard gibt es auch keinen notwendigen Widerspruch zwischen einer objektiven kausalen und einer mystischen Erklärung. Sie können sich auch gegenseitig ergänzen (vgl. Evans-Pritchard 1990, S. 91). Levy-Bruhl hatte dies aber stillschweigend ausgeschlossen. Es geht somit auch nicht um den Gegensatz primitiver und zivilisierter Mentalität sondern vielmehr um das Verhältnis dieser Typen des Denkens zueinander in jeder Gesellschaft.

Kulturen können auf anderen kulturellen Prämissen und Kategorien aufgebaut sein und diese Denkprinzipien können Logiken und Zusammenhänge aufweisen, die sich von den dominanten modernen Denksystemen soweit unterscheiden, dass sie mit unseren kognitiven Theorien und logischen Systemen nicht zu erklären sind (vgl. Tambiah 1999, S. 87).

Tambiah vertritt die Auffassung, dass es zwei zugleich existierende Denkweisen gibt, die logisch-kausale und partizipative. Diese Koexistenz von zwei verschiedenen Logiken ist in

allen Menschen und allen Kulturen vorhanden. Tambiah fasst diese Auffassung wie folgt 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 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 1999, S. 91).*

#### 5.1.4 Magie als privates Derivat der Religion (Durkheim)

Bei Durkheim nimmt die Magie keinen großen Raum ein. Er geht im Gegensatz zu Frazer davon aus, dass sich nicht die Religion aus der Magie entwickelt hat, sondern dass die Magie nur ein Sonderfall des religiösen Glaubens sei. Woraus sich umgekehrt auch ergibt, dass man die Magie nur verstehen kann, wenn man sie in das religiöse Milieu zurückversetzt aus dem sie entstanden ist. (Durkheim 1912/1981, S. 487) Aufgrund dieser Gedanken kann die Magie auch keine handwerkliche Technik mehr sein, die auf unvollkommener Wissenschaft beruht. Das Verhältnis von Magie und Religion beschreibt er als ein Ineinanderfließen beider, also dass Religion voller Magie und Magie voller Religion sei. Der Unterschied beider ergibt sich für ihn daraus, dass die Religion ein System von Glaubensvorstellungen und Handlungen sei, die eine moralische Gemeinschaft, genannt Kirche, vereinen (Durkheim 1912/1981, S. 65). In der Magie wurden diese Vorstellungen und Riten dem kollektiven Zusammenhang entfremdet und in den individuellen Gebrauch genommen und sie stellt somit ein privates Derivat von Religion dar (vgl. Durkheim 1912/1981, S. 71f). Die Differenz zwischen Kollektivität und Privatisierung sowie Zentrum und Peripherie wird hier stark betont.

#### 5.1.5 Magie als kollektive Vorstellung (Mauss)

Mauss weist darauf hin, dass man Magie nicht nur auf die kognitive Seite reduzieren soll, sondern dass vielmehr die sympathetische Beziehungen oder das analogische Denken zu sehen ist. Bestimmte Ideen, wie jene von Kraft und Milieu entziehen sich den starren und abstrakten Kategorien unserer Sprache und unserer Vernunft (vgl. Mauss 1902/1978, S. 140). Allerdings erscheint das magische Denken sehr wohl als schlüssig, wenn man die Tatsache akzeptiert, dass es auf einer magischen Macht (mana) beruht, was wiederum eine kollektive Angelegenheit ist (vgl. Mauss 1902/1978, S. 158f). Im Unterschied zu Durkheim ist für ihn Magie ein Gegenstand eines sozialen Einverständnisses, eine kollektive Größe und ein Ausdruck eines sozialen Bedürfnisses. Die eigentliche Wurzel des Magischen liegt damit in den Wünschen und affektiven Zuständen, die aus einer Mischung von Gefühlen des Individuums und den Gefühlen der gesamten Gesellschaft resultieren (Mauss 1902/1978, S. 162). Wenn man Magie allein als fehlgeleitetes Denken betrachtet oder als primitive Wissenschaft, wäre eine solche Hartnäckigkeit ihrer Illusionen nicht zu erklären.

*„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“ (Mauss 1902/1978, S. 157).*

Aufgrund dieser konventionellen Vorstellungen kommt es auch immer wieder zu rationalen Anteilen innerhalb der Magie (vgl. Mauss 1902/1978, S. 159). Deshalb nähert sich die Magie im Laufe der Zeit der Wissenschaft immer mehr an und wird der Technik immer ähnlicher. Dadurch kommt sie zunehmend nur mehr in individuellen

Erscheinungen vor und der Anteil der Kollektivität an der Magie nimmt ab. (vgl. Mauss 1902/1978, S. 172) Sie bleibt aber für Mauss immer die leichteste Technik.

*„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“ (Mauss 1902/1978, S. 173).*

#### 5.1.6 Magie als Hemmnis für sozio-ökonomische Rationalisierungsprozesse (Weber)

Max Weber beschreibt einen Zusammenhang zwischen religiöser und magischer Einstellungen und der Entwicklung sozialer und ökonomischer Rationalisierung. Für ihn konnte sich der Kapitalismus schlussendlich nur durchsetzen, da sich eine rationale Gesinnung und Lebensführung durchgesetzt hat (Weber 1919, S. 302).

Wenn man nun annimmt, dass diese Gesinnung und die lebenspraktischen Einstellungen ihre Verankerung im Bereich der Weltbilder haben, so ist in der Magie ein entscheidender Hemmungsfaktor für Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesse zu sehen, da mit ihr eine magische Stereotypisierung des Handelns einhergeht, die sich in einer tiefen Scheu äußert, in der gewohnten Lebensführung irgendeine Änderung vorzunehmen, weil magische Nachteile befürchtet werden (vgl. Weber 1919, S. 303).

Die Religion nimmt in der Entwicklung hin zum Kapitalismus eine entscheidende Position ein, da sie eine Voraussetzung für die Durchsetzung eines neuen soziokulturellen Stadiums darstellt. Um die Entwicklung kurz zusammenzufassen, hatte die jüdische Religion ihre Identität aus der Feindschaft der jahwistischen Priesterschaft gegen die Fruchtbarkeitsmagie der Baalpriester gebildet. Diese dezidierte Magiefeindschaft hat das Judentum dem Christentum vererbt, welche wiederum die Magie in ihren eigenen Reihen erstickte. Im Christentum gewinnt die Askese zunehmend an Bedeutung und der Mönch ist der erste rational lebende Mensch. Durch die Reformation gilt der christliche Ethos der Askese schließlich für alle und die kapitalistische Erwerbstätigkeit wird somit zur Erfüllung einer gottgewollten Aufgabe (vgl. Weber 1905/1991, S. 123). Im 19. Jahrhundert bedarf der Kapitalismus dieser Stütze nicht mehr und Askese und Magiefeindlichkeit verlieren an Bedeutung (vgl. Weber 1919, S. 314f). Aber für Weber ist die Geschichte der Religion und der Magie noch nicht abgeschlossen, auch wenn er über deren Zukunft keine klaren Prognosen wagt. Er ist sich nicht sicher, ob die Rationalisierung ein unaufhaltsamer und unumkehrbarer Prozess ist.

*„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 Versteinerung, mit einer Art von krampfhaften Sich-wichtig-nehmen verbrämt“ (Weber 1905/1991, S. 189).*

Magie ist für Weber im Wesentlichen ein Kontrastbegriff im Sinne eines Gegenstücks zur Rationalität, zum Intellektualismus.

#### 5.1.7 Magie als Vorstufe der reiferen Denkentwicklung (Piaget)

Piaget zeichnet in seinem Entwurf einer kognitiv-strukturellen Entwicklungspsychologie eine ontologische Entwicklungslinie, die Parallelen zur evolutionären Perspektive eines kulturgeschichtlichen Fortschritts von der Magie über die Religion zur wissenschaftlichen

Rationalität, aufweist. Er hat die Magie als frühes kindliches Denken beschrieben, das schon bald differenziert und schließlich weitgehend überwunden wird. Analog zu Levy-Bruhl bezeichnet er die Magie, als prälogisch und als Partizipationsbeziehung.

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 unterscheidet. Das Kind lernt aber zunehmend diese Unterscheidung und kann somit einen unabhängigen Standpunkt einnehmen, womit es sich von der Welt dezentriert. Es schreibt sich nun allein die Fähigkeit zum Denken zu und kann die umgebende Welt objektivieren, sie als Ding ansehen und erfasst zunehmend kausale Beziehungen korrekt (vgl. Piaget 1926/1997, S. 120f).

Er zeichnet die Entwicklung des Denkens als Weg vom Egozentrismus zu immer größerer Dezentrierung, als Bewegung vom Realismus 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“ (Piaget 1926/1997, S. 90).*

Kurzum es verwechselt die Vorstellung von etwas mit demselben in der Realität bzw. es kann diese beiden nicht auseinanderhalten.

Im kindlichen Realismus hat nach Piaget auch das magische Denken und Fühlen seinen Ursprung und seine umfassendste Ausprägung. Dies definiert er in Anlehnung an Levy-Bruhl als Partizipation, also 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“ (Piaget 1926/1997, S. 322).*

Dieses Partizipationsgefühl ist der Ursprung und der Grund von Magie und Animismus. Magie wäre demnach der Gebrauch, den das Individuum von den Partizipationsbeziehungen machen zu können glaubt, um die Wirklichkeit zu verändern und Animismus die Auffassung, dass die Dinge mit Bewusstsein und Leben erfüllt sind. Dementsprechend gibt es für Piaget eine innere und eine äußere Ursache der Partizipation und Magie. Piagets Klassifikation der kindlichen Magie zeigt seine Fokussierung auf die Denkstrukturen recht deutlich:

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 Handlung oder diese Operationen würden durch Partizipation einen Einfluß auf ein bestimmtes Ereignis ausüben. Diese Handlungen haben die Tendenz, symbolisch zu werden, insofern sie sich von ihrem ursprünglichen Kontext 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 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. Klassifikation der kindlichen Magie nach Piaget (Piaget 1926/1997, 322ff)

Animismus wäre nach Piaget schon eine erste Differenzierung, da das Kind beginnt sich selbst als die Ursache für Bewegungen zu sehen. Das Kind nimmt die Dinge im Animismus als lebendige bewusste und agierende Gegenüber an. Der nächste Schritt wäre der Artifizialismus, der die Welt nach dem Muster menschlich-handwerklichen Umgangs mit den Dingen erklärt. In der ersten Phase, dem diffusen Artifizialismus, wird die Natur als vom Menschen gelenkt aufgefasst, wobei nach dem Wie gar nicht gefragt wird. Diese Phase nimmt nun in einem weiteren Schritt (ca. Fragealter) die Form von Mythen an, die nun zunehmend formuliert und gefühlt werden. In der dritten Phase (7-10 Jahre) gerät der Animismus in einen Widerspruch mit der Wirklichkeit und ihren Gesetzmäßigkeiten und so wird nur mehr Körpern mit Eigenbewegung ein Bewusstsein zugesprochen. In der vierten und letzten Phase (ab 10 Jahren) wird die Vorstellung, dass die Natur vom Menschen fabriziert wurde fallengelassen. Allerdings wird sie auf die Natur selbst übertragen, die nun als Handwerker oder Künstler erscheint. Beim Artifizialismus wird nach Piaget klar, dass die kindlichen Partizipationsgefühle, die magischen Praktiken und die animistische Weltbetrachtung zur niedrigsten Stufe der kindlichen Kausalität oder besser gesagt zur Vorkausalität gehören. Im Grundschulalter und spätestens mit dessen Ende müssten Magie, Animismus und Formen des Artifizialismus vom besseren Verstehen der physikalischen und kausalen Beziehungen und Sachverhalten abgelöst worden sein, so Piaget (vgl. Piaget 1926/1997, 322ff).

Allerdings räumt Piaget bestimmte Reste magischen Denkens beim Erwachsenen ein und beschreibt spontane magische 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“ (Piaget 1926/1997, S. 155).*

Piaget beschränkt sich aber ausdrücklich auf individuelle Magie und spontane Äußerungen und schließt sämtliches Brauchtum und den Aberglauben aus.

Die genetische Epistemologie von Piaget zeigt den Entwicklungsweg des Denkens vom Realismus und Egozentrismus hin zu immer dezentrierteren Wirklichkeitszugängen und ist sehr stark auf Denkoperationen fokussiert. Auch wäre es vielleicht günstiger gewesen die Entwicklung der Magie und der Partizipationsgefühle nicht als Geschichte eines Niedergangs, Verschwindens, sondern als Transformation zu beschreiben. Magisches Denken und Handeln kämen nach Piaget bei Jugendlichen und Erwachsenen nur bei einer starken Entwicklungsverzögerung oder bei den oben beschriebenen spontanen Haltungen vor.

#### 5.1.8 Magie als Glaube an die Allmacht der Gedanken (Freud)

Auch Freud lieferte einen Beitrag zur Magiediskussion und er stimmt mit Piaget insoweit überein, dass Magie als ein dem kindlichen Denken und Fühlen verhafteter Wirklichkeitszugang zu verstehen ist. Freud schlägt vor, dass Magie als Glaube an die Allmacht der Gedanken zu bezeichnen ist, also als eine Überschätzung der seelischen Vorgänge gegen die Realität. Er lehnt sich bei seiner Auffassung von Magie ausdrücklich an den Begriff des Animismus an, wie er von Frazer geprägt wurde und fasst in etwa zusammen, dass bei den primitiven Völkern die Welt von geistigen Wesen bevölkert ist, die Naturvorgänge verursachen und die Tiere, Pflanzen und unbelebte Dinge beleben. Die Primitiven glauben an eine ähnliche Beseelung der menschlichen Wesen, wie wir dies zum Teil auch noch tun, und diese Seele kann auch in andere Menschen einwandern (vgl. Freud

1913/1973, S. 81f). Damit deutet Freud schon an, dass auch bei uns, in unserer heutigen Zeit solche Vorstellungen nicht von der Bildfläche verschwunden sind.

Diese individual-psychologische Deutung der Magie als primitive Naturphilosophie, die Naturvorgänge und menschliches Verhalten durch dahinterliegende Geister und Dämonen erklärt, ist für ihn eine erschöpfende Weltdeutung, die das Wesen der Welt restlos erklärt. Es ist eben nicht nur Wissbegierde, die zur Ausbildung von animistischen Vorstellungen führt, sondern das praktische Bedürfnis sich der Welt zu bemächtigen. Die Wünsche des Menschen drängen zur Ausübung von Magie, wobei sie aber, wie man am kindlichen Verhalten recht deutlich sieht, zuerst halluzinatorisch befriedigt werden. In der Magie besteht für Freud somit

*„...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 räumliche 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“ (Freud 1913/1973, S. 91).*

Die Grundthese von Freud ist, dass er neurotische Reaktionsmuster damit erklärt, dass diejenigen Kräfte archäologisch aufgespürt werden, die unheilvoll aus lebensgeschichtlicher früherer Prägung in Erscheinung getreten sind.

*„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“ (Freud 1913/1973, S. 96f).*

Geister und Dämonen wären also Projektionen der Gefühlsregungen, denn *„...er macht seine Affektbesetzungen zu Personen, bevölkert damit die Welt, und findet nun seine inneren seelischen Vorgänge außer seiner wieder“ (Freud 1913/1973, S. 163)*. Dies verschafft der magisch handelnden Person Entlastung, Erleichterung und Konfliktbewältigung, welche somit als Wirkungen magischen Handelns gelten können.

Magie gehört für Freud ursprünglich dem Primärprozess an und somit ist das Auftreten von Magie beim Erwachsenen eine Wiederkehr. Oder anders ausgedrückt treten in diesen sekundären, realitätsorientierten Wirklichkeitszugängen Muster zutage, die sich dem Primärprozess verdanken (vgl. Freud 1913/1973, S. 163).

Auch jüngere Autoren erklären magisches Denken bei Erwachsenen dadurch, dass der Erwachsene auf die vom Wunsch geleitete Weltwahrnehmung zurückfällt (vgl. Heimbrock 1993, S. 130), denn:

*„Es 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 1940a, S. 254).*

Freud führte ausführliche Studien über die Wortbedeutung des „Unheimlichen“ und deren Zusammenhang zum Wort „Heimlich“ durch (vgl. Freud 1940a, S. 237) und kommt zusammenfassend zu dem Schluss:

*„Das Unheimliche des Erlebens kommt zustande, wenn verdrängte infantile Komplexe durch einen Eindruck wieder belebt werden, oder wenn überwundene primitive Überzeugungen wieder bestätigt scheinen“ (Freud 1940a, S. 263).*

Weiters geht er auf die Doppelgängerproblematik ein und fasst dann das Unheimliche zusammen:

*„...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“ (Freud 1940a, S. 254).*

Was Freud hier anhand des Unheimlichen ausführt, ist seine Auffassung von Magie, Animismus und Okkultismus (vgl. Freud 1940b), in der es sich um eine Wiederkehr des Verdrängten handelt, das einer entwicklungsgeschichtlichen Phase angehört, in der die psychische Realität als die faktische Realität angenommen wurde und mit jener zusammenfiel.

In Anlehnung an Frazers Evolutionsperspektive geht auch Freud von einer Höherentwicklung aus, die vom primär-prozesshaften Weltverhältnis der magisch-halluzinatorischen Wunscherfüllung der frühen Kindheit zum Verzicht auf illusionäre Wunscherfüllung beim ich-starken, vernünftigen und realitätsorientierten Erwachsenen führt. Entwicklungslogisch skizziert er vom Narzissmus, der sich für allmächtig hält, über die Religion, in der die Allmacht den Göttern übertragen wird, zur Einsicht in die eigenen Grenzen. Aber er geht eben nicht von einer Überwindung der Magie und des Animismus aus, wie man an der Wiederkehr des Verdrängten sehen kann. Für ihn ist der Animismus vielmehr *„noch im Leben der Gegenwart nachweisbar“* (Freud 1913/1973, S. 83) und inmitten unserer Kultur taucht er immer wieder auf, so auch in der Kunst, wo die Allmacht der Gedanken ohne Einschränkung erhalten geblieben ist (vgl. Freud 1913/1973, S. 96). Aber auch in der Wissenschaft vermutet er Spuren von Magie:

*„In dem Vertrauen auf die Macht des Menschengestes, welcher mit den Gesetzen der Wirklichkeit rechnet, lebt ein Stück des primitiven Allmachtglaubens weiter“ (Freud 1913/1973, S. 96f).*

Freud warnt sogar:

*„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 Erwachsenen nicht mehr verstehen, und dessen Reichhaltigkeit und Feinfühligkeit wir darum so sehr unterschätzt haben“ (Freud 1913/1973, S. 104).*

Nach Streib wird die antimagische und antisuggestive Tendenz in der Psychoanalyse verstärkt ausgebildet und zur Realitätsbewältigungsstrategie radikalisiert worden und magisches Denken als pathologisch eingestuft und therapeutische Behandlung empfohlen (vgl. Streib 1996, S. 88).

### 5.1.9 Zusammenfassung und weiterführende Gedanken

Abgesehen von Levy-Bruhl, welcher die Fremdheit des magischen Denkens und Handelns erkannt, aber nicht weiter thematisiert hat und zum Teil auch Mauss gehen alle Autoren mehr oder weniger von einer Höherentwicklung aus und stellen die Magie somit in den Kontrast zur Wissenschaft. Es ist eine Perspektive von oben herab und führt zu einer Auffassung der Magie als primitiv und unzivilisiert. Trotz dieser problematischen Sichtweise, die ich noch thematisieren werde, muss auf einige Aspekte hingewiesen werden, die ich kurz festhalten möchte:

So wurde von einigen Autoren eine mögliche Koexistenz von Magie und Rationalität beim einen mehr, beim anderen weniger, angedeutet (Malinkowski, Frazer, Mauss, zT. Freud) und andere haben dies stillschweigend (Levy-Bruhl) oder aufgrund ihrer Stufenfolge ausgeschlossen. Auch auf den Zusammenhang zwischen Wunsch, Spannungen oder affektiven Zuständen (Malinkowski, Mauss, Freud) und Magie und deren Bewältigung darin, wurde hingewiesen. Auch der Aspekt der Partizipation wurde mehrfach erwähnt (Levy-Bruhl, Piaget).

Diese Aspekte werden uns im Laufe dieser Arbeit öfter begegnen, vor allem die Annahme einer Koexistenz ist geradezu eine Grundvoraussetzung, um Magie in der heutigen rationalisierten Welt überhaupt annehmen zu können. Davon ist auch Zinser ausgegangen, wenn er eine prinzipielle Gleichwertigkeit von magischem, religiösem und wissenschaftlichem Weltbild voraussetzt (vgl. Streib 1996, S. 24).

O'Keefe kritisiert die evolutionistische Sicht der Entwicklung der Menschheit von der Magie über die Religion hin zur Wissenschaft (O'Keefe 1982, S. 135), die bei Frazer und Weber formuliert wird. Er geht vielmehr 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” (O'Keefe 1982, S. 135).*

O'Keefe schließt sich in seinen Ausführungen dicht an die Theorien von Durkheim und Mauss an und definiert Magie dementsprechend in Beziehung zur Religion, also in Bezug auf Nähe und Distanz und Öffentlichkeit und Privatheit. Er erweitert diese Sicht mit der psychoanalytischen Perspektive Freuds, wenn er die Magie als einen Schutzmechanismus des Ichs bezeichnet, die das Individuum gegen die Gesellschaft verteidigt, wodurch ihr eine bleibende Bedeutung, auch im gegenwärtigen Alltag zukommt:

*„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” (O'Keefe 1982, S. 135).*

Wenn nun aber das Verschwinden der Magie in Frage zu stellen ist, so ist auch die Plausibilität der Säkularisierungs- und der Entmagisierungsthese zu bezweifeln.

Zingerle meint hierzu, dass sich Weber nicht auf die Rationalität des Ganzen sondern auf bestimmte institutionalisierte dominante Gewohnheiten und Phänomene bezogen hat (vgl. Zingerle 1987, S. 105). Nach Weber besteht ja das Resultat gesellschaftlicher Differenzierung und Rationalisierung darin, dass sich die von den 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 wird (vgl. Weber 1922/1968, S. 499f). Rationalisierung bedeutet demnach eben nicht eine Universalisierung des Wissens um die Bedingtheit und Zusammenhänge

des Gemeinschaftshandelns, sondern vielmehr das Gegenteil, eine größere Undurchschaubarkeit. Der moderne Mensch muss vielmehr daran „glauben“, dass die Bedingungen des Alltagslebens rationaler Kenntnis und Kontrolle verfügbar sind und sich diese darum auch nach rational vorhersehbaren Regeln verhalten. Dadurch verschwimmen die Grenzen zwischen Magischem und Nicht-Magischem und es kommt, vor allem wenn man neben der kognitiven auch die emotionale Dimension einbezieht, zu einer Verwobenheit von Formen des Magischen mit den Handlungsabläufen des Alltags. Vor allem dieser große Anteil von Magie in der rationalisierten modernen Welt macht die Notwendigkeit deutlich, dass die Magie aus dem Kontrastbegriff herausgelöst werden muss.

## 5.2 Magie als fremdes Denken

Die Fremdheit des magischen Denkens und Handelns zeigt sich vor allem anhand der Verbalisierungs- und Übersetzungsnotwendigkeit auf die ich bereits eingegangen bin. Vor allem Evans-Pritchard hat in seinen Arbeiten auf diese fremde Eigenständigkeit und Logik der Magie aufmerksam gemacht. Seine Untersuchungen sind nach Habermas (1981 I, S. 89) „...eines der besten Beispiele dafür, daß man gegenüber obskuren Äußerungen ein hohes Maß an hermeneutischer Barmherzigkeit walten lassen kann“, ohne „relativistische... Konsequenzen zu ziehen“. Seine Arbeiten über die Magie der Zande (vgl. Evans-Pritchard 1937/1990, S. 204) sind von den Bemühungen geprägt, die Vernünftigkeit dieses fremden Denkens und Handelns aufzuzeigen. Ihr Denken zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass es gegenüber Widersprüchen weitgehend immun ist. Bei den Zande ist die Magie in ein eigenes System der Hexerei eingebunden und würde ohne diesen Hintergrund, vor allem vom europäischen Leser als Technik missverstanden werden. Es geht aber eben nicht darum die objektive Welt zu beeinflussen, sondern um gegen mystische Beeinflussungen vorzubeugen (vgl. Evans-Pritchard 1937/1990, S. 199). Bei den Zande kommt es so zu einem widerspruchsfreien Nebeneinander von verschiedenen Arten der Logik, also zu einer Art Koexistenz. Zum Beispiel haben sie für Krankheiten sowohl eine natürliche Erklärung und Behandlung als auch eine übernatürliche und magische:

*„Azande attribute nearly all sickness, whatever the nature, to witchcraft or sorcery: it is these farces 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, ... 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” (Evans-Pritchard 1937/1990, S. 195).*

Nach diesem natürlichen Erklärungsmuster und empirischen Behandlungsweisen diagnostizieren und prognostizieren sie Krankheiten anhand von spezifischen Symptomen. Das Behandlungssystem selbst ist somit ein auf trial-and-error gegründetes logisch-empirisches Verfahren. Dies bedeutet aber wiederum nicht, dass die empirische Erklärung eine größere Bedeutung hat. Die magische Erklärung steht im Vordergrund, vor allem was die Schwere der Erkrankung, die verbundenen Schmerzen und den Tod durch die Erkrankung betrifft. Hier ist Hexerei im Spiel.

Magie transzendiert Erfahrung und kann somit auch nicht durch Erfahrung widerlegt werden. Vielmehr bilden Hexerei, Orakel und Magie ein kohärentes, sich wechselseitig

bestätigendes System, dass Fehlschläge vorab einkalkuliert. Es werden meist Ziele bezweckt, die ohnehin eintreten würden.

Tambiah geht ebenfalls recht ausführlich auf die Problematik des Verstehens ein und meint, dass das Paradigma Wissenschaft mit seinen Kausalitäts-Kriterien von Ursache und Wirkung und der Möglichkeit der Verifikation und damit der Reproduzierbarkeit als Maßstab zum Verstehen und Beurteilen magischer Handlungen untauglich ist. Alternativ dazu schlägt er vor, magische Handlungen eben nicht im Bereich des Produzierens, des Wirkungen-hervorbringens, der Effektivität, sondern vielmehr im Bereich des Sinnschaffens, des symbolischen Ausdrückens eines Wunsches oder einer Beschwörung, der konventionellen Strukturierung von Situationen einzuordnen. Er analysiert die Form der magischen Handlung, also die Art der Handlung, die der magische Ritus darstellt, sowie die Art der Analogie, die die magische Handlung strukturiert und die in ihr zur Anwendung kommt. Es handelt sich somit um eine analogische Logik, die einem symbolischen Denken zugrunde liegt und auch als solches verstanden werden muss (vgl. Streib 1996, S. 111).

Wie ich damit zum Teil zeigen konnte, kann eine Vorstellung einer evolutionären, entwicklungslogischen oder säkularistischen Höherentwicklung bezweifelt werden, womit auch unsere vermeintliche Magiefreiheit und damit die Primitivität der Magie beiseite gelegt werden kann. Eine Koexistenz des Magischen mit anderen Formen von Wirklichkeitsverstehen und Alltagsbewältigung kann somit nicht mehr ausgeschlossen werden. Zentral ist, dass das fremde Denken und die dazugehörige Vorstellungswelt nicht als irrational bezeichnet werden kann, da es sich um eine eigenständige und trotz aller Fremdheit parallele Rationalität handelt, in der es zu für uns fremden Konstruktionen von Wirklichkeit und fremden Strukturierungen von Kontexten kommt. Aufgrund dieser Ausführungen darf die These, Magie als prälogische Vorstufe ausgebildeter reifer Logik, in Frage gestellt werden.

### **5.3 Magie als fremdes Handeln**

Ein weiteres Problem ist, dass es zu berücksichtigen gilt, dass die Diskussion über fremdes Denken bisher nur auf der kognitiven und emotionalen Ebene verblieben ist und die weiterführende Frage, die sich nun stellt ist, was Magie denn nun eigentlich tut, also die Frage nach dem Handlungsaspekt. Dies wurde zwar ebenfalls in der soziologischen und ethnologischen Diskussion thematisiert, aber dies geschah mit einer gewissen Erhabenheit gegenüber der Unreife und gegenüber der irreführenden Form dieser zweckrationalen Alltagsbewältigung und Technik. Wichtig für diese Arbeit erscheint es mir nun, die Aspekte des Symbols, der Expression und des Rituals, als auch den kommunikativen Aspekt der magischen Symbolisierung zu thematisieren.

#### **5.3.1 Handlungsaspekte der Magie**

Habermas stellt sich die Frage, ob magisches Handeln dem dramaturgischen Handeln zuzuordnen ist, wo etwas zur Darstellung gebracht, etwas symbolisiert wird, das über die individuelle innere Welt hinausgeht (vgl. 1981 I, S. 448), also im Sinne einer symbolisch-expressiven Handlung. Damit wäre aber von einer reinen Fokussierung auf die kognitive Ebene und auch auf rationale Rechtfertigungen Abstand zu nehmen.

Wenn man Symbole als kollektive Repräsentationen auffasst, dann kommen auch kommunikative und regulative Aspekte ins Spiel. Magie im Sinne einer kulturellen Kommunikation wäre demnach eine Herstellung von verbindendem Sinn, von sozialem

Zusammenhalt, in welchem sich die Teilnehmer der kulturellen Kommunikation wieder finden.

Für die Alltagsbewältigung in einer unübersichtlichen Umwelt spielen aber nicht nur explizit verbale regulative Diskurse eine Rolle, sondern auch rituelle Bearbeitung und Bewältigung. Alltagsmagie trifft sich als rituelles Handeln mit dem Begriff des symbolisch-expressiven Handelns, soweit die kommunikative Herstellung von Sinn und Alltagsbewältigung betont werden.

Wenn Magie nun als Ausdruckshandeln verstanden wird, muss man nach der Bedeutung dieser symbolischen und rituellen Handlung sowohl für die Psyche als auch für die kontextuelle Umgebung der magisch Handelnden fragen.

#### 5.3.1.1 Magie als expressives Handeln

Magie als entlastende, emotionale Ausdruckshandlung wurde schon von Malinkowski formuliert. Vierkandt will den expressiven Charakter der Magie ins Zentrum stellen und Magie als Ausdruckshandeln definieren. Er kritisiert vor allem Levy-Bruhl, der Magie als reine Zweckhandlung, durch die die Kräfte dienstbar gemacht werden sollen, gesehen hat (Vierkandt 1937/1978, S. 147; 159f). Vierkandt stellt aber nicht den Inhalt des Zauberglaubens, sondern die seelische Struktur in den Mittelpunkt. Damit ordnet er die Zauberei nicht dem zweckrationalen Handeln, sondern dem expressiven Handeln zu.

*„Ihrer Bedeutung und ihrem Sinne gerecht zu werden können wir nur, wenn wir ihren Kern in Ausdruckstätigkeit und triebhafter Befreiung von Gemütsbewegungen erblicken“ (Vierkandt 1937/1978, S. 147).*

Für ihn gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen Zweckhandlung und Ausdruckshandlung. Eine Zweckhandlung ist gegenständlich und verläuft in Kontakt mit der Außenwelt und will diese umgestalten, während eine Ausdruckshandlung zuständig ist und dem menschlichen, inneren, triebhaften Bedürfnis entspringt, Gemütsbewegungen nach außen kundzutun, und sich dadurch von der mit ihnen verbundenen Spannung zu befreien.

*„Es 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“ (Vierkandt 1937/1978, S. 192).*

Was die Magiehandlungen zum Ausdruck bringen, fasst er 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“ (Vierkandt 1937/1978, S. 193).*

Besser verständlich wird es bei seinen Ausführungen über Ausdruckshandlungen der Wut und des Hasses:

*„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 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“ (Vierkandt 1937/1978, S. 196).*

Er spricht sich auch gegen ein Verschwinden der Magie bzw. der Zauberei in den höheren Kulturen aus, wenn er meint:

*„...die älteren Formen des Seelenlebens und des Verhaltens verschwinden nicht einfach auf höheren Stufen, sondern bleiben ... 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“ (Vierkandt 1937/1978, S. 170).*

Unsere rationalistische Kultur kann demnach magische Handlungen zwar zurückdrängen, aber eben nicht ausrotten (vgl. Vierkandt 1937/1978, S. 193f).

Der niederen Stufe bescheinigt er eine höhere Komplexität, die den höheren fast verlorengegangen wäre. Allerdings kann man diese Komplexität aber auch als fehlende Subjekt-Objekt- und Ursache-Wirkung-Trennung, die Schein und Sein trennt, auffassen, da diese Aspekte in der Magie ineinander verwoben sind (vgl. Vierkandt 1937/1978, S. 204f). Die psychische Entlastung stellt für ihn die primäre Funktion dar und erst sekundär die Aspekte der Weltanschauung und der Zwecktätigkeit. Zur Ausdruckshandlung kann allerdings das kausale Denken hinzutreten und das Expressive so stark überlagern, dass eine reine Zweckhandlung daraus wird. Eine häufige Wiederholung einer gelungenen Zaubehandlung lässt die Kausalauflassung stärker in den Vordergrund treten.

*„...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 eigentliche treibende Kraft lediglich im Ausdrucksverhalten liegt, .... Den anderen Grenzfall bildet die echte Zweckrationalität, bei der das Ganze nach den Kategorien von Mittel und Zweck gegliedert wird“ (Vierkandt 1937/1978, S. 213f).*

Zu Vierkandt muss man allerdings anmerken, dass es bei ihm sehr stark zu einer Verengung auf die Funktion der psychischen Entlastung kommt.

Insgesamt könnte man sagen, dass die magische Ausdruckshandlung etwas symbolisiert, das seinen Ursprung im Unbewussten, in der Welt der Gegenstände oder der sozialen Welt hat.

Aber was bewirkt dies in der psychischen Welt des Einzelnen und in der sozialen Welt?

#### 5.3.1.2 Magie als rituelles Handeln

Zingerle führte die These von der Magie als Ausdruckshandlung weiter und greift Vierkandts These auf und fasst das Ziel zusammen als

*„...die Bewältigung innerer Spannungszustände in ‚darstellendem‘ und anderem Ausdrucksverhalten, wobei Intentionen eine besonders formgebende Rolle spielen“ (Zingerle 1987, S. 108).*

Für Zingerle ist die Reifikation, also die Vergegenständlichung durch die Handlung, im Sinne der Betrachtung abstrakter Sachverhalte als konkret, von Intentionen zentral, wie es von Mühlmann vorgeschlagen wurde:

*„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 Gleichmishandlung ‚bewirkt‘ direkt das in ihr Gemeinte“ (Mühlmann 1969, S. 654, zit.n. Zingerle 1987, S. 109f).*

Für Zingerle sind magische Handlungen „performative Akte, durch die sympathetisch gedachte Zusammenhänge zur Wirkung gebracht werden sollen“ (1987, S. 109). Damit schließt Zingerle an Tambiah an, der magische Handlungen als analogische Verfahren betrachtet. Das magische Ritual vereint Wort und Tat miteinander (Spruch und Medizin) und ist demnach den performativen Handlungen hinzuzurechnen. Die Art der Analogie strukturiert die magische Handlung. Sie unterstellt, dichtet an, spricht zu oder beschwört

einem Menschen oder einem Gegenstand eine Eigenschaft. Tambiah versucht allerdings magische Handlungen auf Sprechakte bzw. Sprechhandeln zu reduzieren. Tambiah fokussiert mit dem Verweis auf die Analogie auf einen Ausschnitt der Magie (Sprüche bei den Zande) und versperrt damit den Weg für den Blick auf die Performanz und auf eine kognitive, logische Struktur. Dies kritisiert auch Zingerle:

*„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, S. 109).*

Zingerle sieht somit die Phänomene in einem Denken verwurzelt, das ein Netz von sympathetischen Beziehungen annimmt. Die Performanz der Magie ergibt sich aufgrund von sympathetischen kollektiven Repräsentationen, also kollektiven Vorstellungen.

Bukow betrachtet magisches Denken und Handeln vor allem als Alltagsphänomen, da angesichts der hochkomplexen Arbeitsteilung, Spezialisierung und Systemdifferenzierung der Ort der Magie in der Moderne der Alltag ist, in dem Magisches wie in einer Nische überdauert hat. Aus der System-Perspektive erscheint magisches Handeln als Teil der Alltagswelt, als kulturelle Kommunikation und aus der Perspektive einer auf Funktionen und Kausalität fixierten Wissenschaft zunächst als Konkurrenz, die jedoch nicht offen ausgetragen wird (vgl. Streib 1996, S. 128).

*„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 ...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“ (Bukow 1994, S. 66f zit.n. Streib 1996, S. 128).*

Bukow fordert daher eine Entexotisierung der Magie:

*„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“ (Bukow 1994b, S. 71f zit.n. Streib 1996, S. 128).*

Bukow nimmt hier Überlegungen des radikalen Konstruktivismus und besonders des Sozialen Konstruktivismus nach Baecker et.al. (1992) auf, der sich auf den kommunalen Diskurs und auf die dahinterstehenden kommunalen Mythen bezieht, die als umfassende Strukturen verstanden werden müssen und vor deren Hintergrund die einzelnen Interaktionen erst plausibel und sinnvoll erscheinen (vgl. Baecker et.al. 1992, S. 122). Dieser kommunale Diskurs soll nach Baecker et.al. umfassend verstanden werden, als *„alles was in einem bestimmten kommunalen System von den Beteiligten an gestischem, sprachlichem und mimischem Verhalten gezeigt wird“ (Baecker et.al. 1992, S. 122)* und eben nicht auf die sprachliche Interaktion reduziert werden.

Magie kann heute aber nicht mehr nur mit einem Verweis auf die ethnologische Fragestellung verstanden werden, da sie sich vielmehr auf den Alltag fortgeschrittener Industriegesellschaften bezieht, oder anders 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 entwickelte 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“ (Bukow 1994b, S. 78 zit.n. Streib 1996, S. 129).*

Der Blick auf den Alltag ermöglicht es magisches Denken und Handeln als eigenständiges Phänomen wahrzunehmen und damit ergibt sich auch die Leistung oder Performanz der magischen Ritualisierung. Kulturelle Kommunikation ist insofern wirksam als sie Sinn generiert. Magisches Denken und Handeln als kulturelle Kommunikation gedacht, antwortet auf eine spezifische Situation, wovon auch die Performanz geprägt ist:

*„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“ (Bukow 1994b, S. 88 zit.n. Streib 1996, S. 129f).*

Es wird sozusagen auf das Fraglichwerden des Alltags reagiert, wobei erwähnt werden muss, dass die traditionelle Magie, wie bei den Zande schnell aufgrund der gleichförmigen Verhältnisse einen ganzen Kosmos bemühen konnte, während man in der Moderne nur noch partielle Deutungen gebrauchen kann und immer auf mehr Distanz zwischen den systemischen Bedingungen und möglichen magisch-rituellen Diskursen achten muss. Der Unterschied liegt in der Individualisierung des modernen Alltags und darum gilt für Magie im Alltag moderner Industriegesellschaften:

*„Wenn sich die magischen Praktiken in einer besonderen Weise sozial reimen, dann werden sie auf die systemischen 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, S. 89f zit.n. Streib 1996, S. 130).*

Turner möchte eine kreativ-innovative Bedeutung der rituellen Performanz herausstellen. Er möchte das Ritual als performance und enactment sehen:

*„The rules ‚frame‘ the ritual process, but the ritual process transcends its frame. ... To perform is thus to bring something about, to consummate something, or to ‚carry out‘ a play, order, or project. But in the ‚carring 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, S. 79).*

Bei Turner wird vor allem die Verselbstständigung eines Rituals deutlich und wie es dann etwas Neues erzeugen kann. Unter diesem Aspekt lassen sich meiner Meinung nach auch die großen Gedankengebäude der Esoterik, des New Age aber auch des Satanismus leicht nachvollziehen. Das Ritual muss immer wieder neu angepasst werden und durch diese neue Anpassung verändert sich auch der Rahmen in dem das ursprüngliche Ritual stattfand. Es entsteht eine eigene kleine Welt, die sich nur auf sich bezieht bzw. sich selbst als Ausgangspunkt für Anpassungen und Erweiterungen nimmt. Hier lässt sich auch

verstehen, wie es zu parallelen Systemen der Weltauffassung kommen kann, die oben erwähnt wurden.

Wiedenmanns Arbeit verbindet nun beides, sowohl die expressive, als auch die performative Qualität des Rituals:

*„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 (performative Aspekt). Beides ist offensichtlich vom Ritual mit je unterschiedlichen relativen Gewichtungen gleichermaßen zu leisten“ (Wiedenmann 1991, S. 228).*

Hervorzuheben ist an dieser Perspektive der Ritualisierung, dass der Aussagen-Charakter in den Blick kommt, der über die Entlastungsfunktion von Vierkandt hinausgeht und die Qualität des darstellenden und symbolisierenden Handelns unterstreicht. Weiters hervorzuheben ist, dass bei Wiedenmann am Ritual berücksichtigt wird, dass hier Kommunikation stattfindet:

*„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“ (Wiedenmann 1991, S. 208).*

Im Anschluss an Turner weist Wiedenmann auf den offenen, flexiblen, innovativen und dynamischen Charakter des Rituals hin. Turner hat schon in der Performanz des Rituals Potentiale unbeabsichtigter Neuschöpfungen von Symbol- und Sinngehalten gesehen und dies führt Wiedenmann nun weiter 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 außerrituelle Verhalten, schließlich auch – in semantischer Hinsicht – im ritualspezifischen ‚Problem-wahrnehmungshorizont‘, d.h. in der rezeptiven Selektivität, mit der sich ein Ritual oder Rityaltyp auf die ‚Herausfilterung‘ von bestimmten Problemrelevanzen eines besonderen Weltsegments spezialisiert“ (Wiedenmann 1991, S. 213).*

Wiedenmanns Definition von Ritual geht vom expressiven Charakter aus und differenziert nach drei Dimensionen, nämlich die semantische, die syntaktische und die pragmatische Dimension:

*„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“ (Wiedenmann 1991, S. 207).*

Das magische Denken und Handeln wäre hier als eine Untergruppe des definierten Rituals zu fassen. Allerdings wäre darauf hinzuweisen, dass Wiedenmann das Wirklichkeitsverständnis auf dem magisches Denken und Handeln beruht, vernachlässigt. Gerade dieses mit ihren partizipativ gedachten Zusammenhängen färben ja die Symbolisierung und Ritualisierung und geben somit zumindest zum Teil die Richtung bzw. den Inhalt vor.

## **5.4 Was ist magisches Denken und Handeln?**

Um den Überblick zu wahren, möchte ich das Bisherige als Definition zusammenfassen. Demnach wäre magisches Denken und Handeln ein expressives Verhalten, das auf einem partizipativen Wirklichkeitsverständnis beruht, welches wiederum als fremdes Denken zu fassen ist. Unabhängig davon, ob es sich nun auf die soziale, die innere, die Welt der Gegenstände oder auf alle drei zusammen mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen richtet, geht es um Ungereimtheiten des Alltags, die das magische Denken und Handeln symbolisiert, ritualisiert und damit bearbeitet. Wenn dies sich im Laufe der Praxis verdichtet, kann man von einer kulturellen Kommunikation sprechen.

Im Laufe dieser Arbeit wird deutlich, dass es sich um ein weitaus komplexeres Phänomen handelt, als dies allgemein in Konzepten, wie Irrationalität oder Aberglauben angenommen wird. Diese Komplexität wiederum verweist auf einen mehrperspektivischen Zugang.

Das bisher Dargestellte soll nun in den folgenden Kapiteln aus dem großen Zusammenhang des kulturellen Kontexts auf den Einzelnen übertragen werden. Ausgegangen wird von der Annahme, dass sich das Allgemeine im Besonderen widerspiegelt, also dass sich im Individuum die kollektiven, sowohl die groß-kollektiven wie klein-kollektiven Haltungen und Einstellungen zeigen. Die Zusammensetzung der verschiedenen Facetten in Kombination mit dem persönlichen Charakter und den persönlichen Lebenserfahrungen, Neigungen und Fertigkeiten machen das Individuum aus (vgl. Schröder/Leonhardt 1998, S 53). Somit wird die Anwendung von magischem Denken und Handeln analog zu Jugendkulturen nicht im freien Raum geschaffen, sondern es sollten sich gesellschaftliche Themen und Trends wiederfinden lassen, die in der Anwendung ausgelebt werden. Um darauf einzugehen muss allerdings die Seite des Individuums erst noch beleuchtet werden und dies soll anhand von entwicklungspsychologischen und psychoanalytischen Modellen geschehen.

## **6 Magie in der Lebensgeschichte**

### **6.1 Entwicklungspsychologische Perspektive**

Die Tiefe des Involviertsein und die verschiedenen deutenden Zugangsweisen zu dem was da passiert ist oder passieren sollte, dürfte bei den praktizierenden Jugendlichen erheblich differieren. Okkultpraktizieren kann verschiedenes bedeuten und dies reicht vom spielerischen, skeptischen Experimentieren, über das Erforschen ob an den Ahnungen was dran ist, bis zur tief überzeugten und rituell zelebrierten Begegnung mit der Welt der Geister.

Diese Differenzierung bewegt sich zwischen den Polen spielerisch-experimentelles und zwanghaft-eindimensionales Praktizieren. Beim zweiten Pol liegt es auf der Hand, dass er ein großes Problempotential in sich birgt. Es handelt sich aber vorerst nur um qualitativ unterschiedliche Umgangsmodi mit magischem Denken und Handeln.

#### **6.1.1 Kognitiv-strukturelle Psychologie zum Verstehen der Entwicklung des magischen Weltbildes**

Entwicklungspsychologische Modelle können bei der theoretischen Klärung dieser Differenzen bei den Wirklichkeitsverständnissen weiterhelfen, wobei es allerdings einige Probleme bei der Frage nach der Entwicklung des magischen Denkens und Handelns gibt. Magisches Denken wird in kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien marginalisiert. Es ist selten der zentrale Untersuchungsgegenstand und wenn von Magie schon die Rede ist, dann nur für die niederen Stufen der Entwicklung. Nach Piaget wäre für Jugendliche und Erwachsene anzunehmen, dass das magische Stadium schon überwunden ist.

Wenn entwicklungspsychologische Entwürfe herangezogen werden, so sind sie schwer in Deckung zu bringen, da sie nicht einfach soweit reduziert werden können, dass sie zusammen passen und auch nicht einfach ergänzend zusammengefügt werden können. Für Noam (1993) ist aber gerade eine Zusammenführung notwendig, um eine umfassende Darstellung der Entwicklung des Selbst und seiner magischen Anteile, aufzuzeigen.

### 6.1.2 Die Unzulänglichkeit kognitiv-struktureller Stufentheorien

Die Bezeichnung kognitiv-strukturell zeigt schon einige Prämissen auf, die von Kohlberg, Levine und Hewer formuliert wurden. Für harte Stufentheorien gelten demnach folgende Kriterien (vgl. Streib 1996, S. 211):

- Kognitivismus: exklusive Fokussierung auf kognitive Strukturen
- Strukturalismus: Inhalte sind für die Entwicklungsperspektive irrelevant und müssen in der Empirie ignoriert werden.
- Structural whole-Theorem: jede neue Stufe bildet eine qualitativ differente Stufe. Stufenübergang bedeutet demnach, dass höhere Stufen die Strukturen der niederen Stufen ersetzen oder zumindest integrieren.
- Sequentialität: invariante Sequenz der Stufenfolge ohne dass Regression oder Überspringen möglich wäre

Das Problem liegt hier vor allem in der Behauptung, dass höhere Stufen niedere ersetzen oder integrieren. Auch der Kognitivismus wird zum Problem, wenn nicht allein Kognitionen sondern eben auch magisches Denken und Handeln erfasst werden soll. Aber auch die Festlegung, dass die Inhaltsdimension, die Motivationsfaktoren und auch gesellschaftliche Zusammenhänge nur zu einer Aufweichung führen würden, birgt in diesem Fall Schwierigkeiten in sich.

Es stellt sich die Frage, ob das kognitiv-strukturelle Paradigma nicht zu weit ausgedehnt und ob es nicht auf andere Dimensionen übertragen wurde, weil man annahm, diese folgen ebenfalls der für die Denkopoperationen gültigen Entwicklungslogik. Diese Problematik zeigt sich, dass magisches Denken und Handeln eben nicht ausschließlich mittels Schemen, wie Reflexivität oder eine Verknüpfungslogik zu verstehen ist. Gerade Setzungen wie das Mana oder die analogistische Logik zeigen dies recht deutlich.

Genau an diesem Punkt haben sich, zwar wegen anderer Gründe, Debatten um die Angemessenheit der Entwicklungstheorien entwickelt und so wurde die Entwicklungslinie von einer hierarchischen Stufenfolge zu einer Spirale bei Fowler und Kegan modifiziert, um der Polarität zwischen inclusion und independence Rechnung zu tragen. In ähnlicher Weise wurde auch Kohlberg von Gilligan (1990) kritisiert, der auch vom männlichen Autonomie-Ideal ausging. Der Verlauf dieser Entwicklung soll nun kurz dargestellt und auf die jeweiligen Probleme eingegangen werden.

### 6.1.3 Magisches Denken bei Piaget

Piaget beschreibt die Entwicklung, wie wir oben gesehen haben, als zunehmende Dezentrierung. Diese Denkentwicklung beschreibt für ihn gleichzeitig auch die individuelle Entwicklungsgeschichte magischen Denkens. Nach Piaget hat nämlich das magische Denken und Fühlen (Partizipation) im Stadium des kindlichen Realismus seinen Ursprung und seine umfassendste Ausprägung. Er gibt als Ursachen für die kindliche Partizipation und Magie einerseits die protoplasmatische Ungeschiedenheit des Denkens mit den Dingen als innere Ursache und andererseits die Übertragung zwischenmenschlicher Beziehung auf die Beziehung zur physischen Umwelt als äußere Ursache an.

Animismus, die Auffassung, dass die Dinge mit Bewusstsein und Leben erfüllt sind, ist bereits ein erster Schritt der Differenzierung, da sich das Kind nicht mehr selbst als Ursache für die Bewegung der Dinge ansieht, sondern es annimmt, dass diese selbst als lebendige, bewusste Gegenüber agieren.

Als weiteren Schritt hin zu einem logisch-kausalen Verstehen der Dinge gibt Piaget den Artifizialismus an, der die Welt nach dem Muster menschlich-handwerklichen Umgangs mit den Dingen erklärt. Piaget vertritt die Auffassung, dass die kindliche Partizipation und die animistische Weltbetrachtung zur niedrigsten Stufe der kindlichen Kausalität oder besser zur Vorkausalität gehören. Im diffusen Artifizialismus sind Magie, Animismus und Artifizialismus ungeschieden und differenzieren sich erst im Laufe der Entwicklung. Im Grundschulalter oder spätestens zu dessen Ende müssten Magie, Animismus und diffuser oder mythologischer Artifizialismus vom Verstehen der physikalischen und kausalen Beziehungen und Sachverhalte abgelöst worden sein und er räumt nur die oben beschriebenen spontanen Äußerungen des Realismus ein.

Dagegen, dass wir magisches Denken als Entwicklungsstadium hinter uns lassen, sind aber Einwände vorgebracht worden. Buggle und Westermann-Duttlinger haben den Umbruch von animistischen zu nicht animistischen Vorstellungen bei 5-8-jährigen Kindern untersucht und herausgefunden, dass sowohl sehr kleine Kinder in der Lage sind kausale Antworten zu geben, aber wie selbstverständlich auch animistische Antworten geben. Buggles Schluss daraus war, dass Animismus nicht als universales Reaktionsschema angesehen werden kann, wenn animistische und nicht-animistische Antworten gleichzeitig auftreten (vgl. Streib 1996, S. 214). Daher wäre eine These eines animistischen Stadiums als zeitlich eingegrenzte Entwicklungsstufe fraglich, was wiederum die Vermutung zulässt, dass bei Erwachsenen, Animismus und Magie als kognitive Zugänge durchaus 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 Wunschdenken ... bestimmte Alternative der Weltwahrnehmung und –interpretation zu sein, die nicht nur bei Kindern, sondern auch bei informierten Erwachsenen neben oder auch in Verbindung ... mit physikalischen Realitätsinterpretation vorzukommen scheint“ (Buggle/Westermann-Duttlinger 1987, S. 33f zit.n. Streib 1996 S. 214f).*

Auch an dieser Stelle klingen wieder Aspekte der Koexistenz der Weltwahrnehmungen und auch der Aspekt der Welt der Wünsche durch, wie wir sie oben gesehen haben.

An Piagets Erklärung der Magie und des Animismus mittels des Realismus und des Egozentrismus hat vor allem Sugarman 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“ (Sugarman 1987, S. 35f).*

Aus dieser Kritik ergibt sich für ihn folgende Vermutung:

*„(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.“ (Sugarman 1987, S. 49)*

Es sind somit am Ursprung der kindlichen Magie in einem undifferenzierten und protoplasmatischen, realistischen oder egozentrischen Stadium der Denkentwicklung Zweifel angebracht und die Entwicklung des magischen Denkens als Fortschreiten durch animistisches und artifiziellistisches Weltverstehen hin zur magiefreien Objektivität zu bezweifeln. Magisches Denken kann als weiter bestehende, co-existente Schicht unseres Umgangs mit der Welt angesehen werden, das auch im konkret-operationalen und formal-operationalem Stadium ein verfügbarer Modus für den Umgang mit der Welt bleibt.

#### 6.1.4 Erweiterungen in der Entwicklungspsychologie

Loevingers (1976), Selmans (1980), Fowlers (1981), Kegans (1982) und Oser (Oser/Gmünder 1984) Entwicklungstheorien sind Beispiele für die Erweiterung des entwicklungspsychologischen Horizonts, trotz aller Verschiedenheit. Bei einigen von ihnen werden auch explizit psychoanalytische Ansätze aufgenommen. Diese Erweiterungen des entwicklungspsychologischen Spektrums bezweifeln eine exklusive Ausrichtung auf kognitive Strukturen:

*„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 angemessene Theorie entwerfen, in der auch die Strukturdimension einen angemessenen Platz findet.“ (Noam 1993, S. 181f)*

#### 6.1.5 Milestone-Modell statt irreversibler Strukturstufen

Loevingers (1976) milestone-modell bietet den Vorteil, dass Entwicklung als ein umfassender Prozess, in dem Inhalte, Strukturen und Funktionen eine Rolle spielen, vorgestellt werden kann.

Für Bereiche, die über die Ebene der strikt kognitiven Operationen hinausgehen, ist nicht das hierarchische Stufenmodell, in dem frühere Stufen als aufgehoben, also beseitigt und überwunden angesehen werden, sondern ein Modell angemessen, in dem sich Konstruktionen nach ihrem Höhepunkt, der Zeit ihres besonderen virulenten Hervortretens, allmählich zurückbilden und als Ablagerungen bestehen bleiben, so dass auch in späteren Entwicklungsstadien auf sie zurückgegriffen werden kann.

Anhand dieses Modells lässt sich auch das Verhältnis von Kontinuität und Wandel in der Entwicklung besser beschreiben. Frühere Stufen der Entwicklung bleiben demnach erhalten und es kann auf sie später zurückgegriffen werden. Dies gilt für die Rollenübernahme, die Moralität, das Sinnschaffen und das religiöse Urteil und auch für das magische Denken und Handeln (vgl. Streib 1996, S. 217).

Somit muss auch das Inanspruchnehmen magischen Denkens im Jugendalter nicht mehr als unerklärliches Rätsel gelten oder als Regression, die entwicklungspsychologisch gar nicht vorgesehen ist. Der Vorteil ist, dass man im Rahmen der bestehenden entwicklungspsychologischen Theorien bleibt und trotzdem verstehbar bleibt, dass Jugendliche und Erwachsene, die in ihrer kognitiven Entwicklung das Niveau konkreter oder formaler Operationen erreicht haben auf magische Denkstrukturen, aber auch bestimmte Modi des Wirklichkeitsverständnisses, des Symbolverstehens und der Selbst-Anderer-Perspektive zurückgreifen können.

### 6.1.6 Geschlechtsspezifische Unterschiede der Entwicklung

Ein Vorteil der herangezogenen Theorien ist, dass die Berücksichtigung geschlechtsspezifischer unterschiedlicher Entwicklungslinien weniger problematisch ist, da sowohl das milestone-model geschlechtsspezifische Unterschiede einräumt und auch das folgende Modell der Selbst-Andere-Perspektiven nicht so streng ist, weil es vom sequenzlogischen Entwicklungsmodell Abstand nimmt. Die Notwendigkeit einer besonderen Berücksichtigung von Geschlechtsunterschieden haben die bisherigen empirischen Forschungen deutlich gezeigt.

Fowler übte bezüglich der Ausgrenzung von weiblichen Erfahrungen Selbstkritik nachdem er auf eine Arbeit von Belenky aufmerksam wurde, die einen Stil der prozeduralen Erkenntnis beschrieb:

*„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 Belenky und ihre Mitautorinnen eine Bewegung in Richtung auf dieses prozedurale Erkennen, die durch einen Stil gekennzeichnet ist, den sie ‚verbindendes‘ Erkennen nennen. Dies ist ein Erkennen ‚in Beziehung‘ – ein Erkennen, das voranschreitet in Richtung auf Selbstbewusstsein und kritische Reflexion durch und auf dem Wege der Partizipation, Beziehung und Disziplinierung der Subjektivität durch Dialog und Reflexion“ (Fowler 1991, S. 18f).*

Die Unterscheidung dieser Stile ist notwendig, um die größere Attraktivität von Okkultpraktiken bei Mädchen zu erklären. Ich werde etwas später in dieser Arbeit darauf zurückgreifen.

### 6.1.7 Die Entwicklung von magischen Welt-Deutungen

Auch Entwicklungspsychologien, die für die Religiosität entworfen wurden (Oser/Gmünder 1984; Fowler 1981) zeigen eine Tendenz, das magische Denken auf den frühen, tieferen Stufen zu vermuten und somit dem Schulkind zu unterstellen, es habe die Welt magischen Denkens hinter sich gelassen. Man kann aber nun in Anknüpfung an diese Sichtweise die differenzierte Analyse der verschiedenen Verstehens- und Umgangsmodi mit magischem Denken und Handeln weiter präzisieren. Bedeutsam ist der Aspekt des Symbolverstehens, wie er bei Fowler ausformuliert und in Glaubensstufen zusammengefasst wurde.

Aber auch bei Fowler ist die Hinwendung zu magischem Denken und Handeln ein überholtes Entwicklungsstadium, auch wenn er Regression nicht ausschließt.

Streib geht in seiner Modifikation von der Annahme aus, dass magisches Denken und Handeln sich nicht auf die frühe Kindheit beschränkt, sondern sich wie Religiosität durch alle Stufen weiterentwickelt und differenziert. Auch Fraas geht davon aus, wenn er meint: *„Das frühkindliche magische Denken ist also nicht als naiv-vorwissenschaftlich zu überwinden, sondern zu differenzieren.“ (Fraas 1993, S. 123).*

Dann ergibt sich im Anschluss an Fowlers Entwicklungsskizze des Symbolverstehens eine Entwicklung magischen Denkens (vgl. Streib 1996, S. 221f), die ich kurz darstellen möchte:

Magie der Stufe des intuitiv-projektierenden Glaubens kann als magisch-partizipatives, animistisches Erleben beschrieben werden. Das ist eine Welt voller imaginärer Wesen und auch potentiell dämonischer Wesen. Dies deutet auch Fowler (vgl. 1981, S. 134) an.

Das magisch-partizipative, animistische Erleben wird in der Welt des mythisch-wörtlichen Glaubens narrativ, mythisch und artifiziell gestaltet, jedoch eindimensional-wörtlich verstanden. Dies geschieht auch obwohl sich nun 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 herausbilden, werden sie nicht notwendigerweise zur magischen Wirklichkeit in Beziehung gesetzt.

Der individuiierend-reflektierende Glaube zeichnet sich dadurch aus, dass eine selbstständige rationale, kausale Welterklärung 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 als Merkmale des magischen Weltverhältnisses ausdrücken. Daneben kann jedoch auch stets auf magisches Denken der vorangehenden Stufen zurückgegriffen werden, da es ja weiter besteht.

Verbindender Glaube führt darüber hinaus, da nun korrelative und komplementäre Vermittlungsversuche zwischen verschiedenen Welterklärungen denkbar sind.

Die Stufe universalisierender Glaube markiert als Formulierung den Endpunkt einer Entwicklung. Magisches Denken wird hier als Weltverhältnis beschrieben, das in ein tastendes und ahnendes Wirklichkeitsverständnis eingebunden ist und das die symbolische Repräsentanz und Partizipation aufnimmt.

In Anlehnung an Fowler dient auch hier eine Linie als Entwicklungsmodell, wenn auch eine spiralförmige. Im Sinne vom milestone-model sollte hier nicht von Beseitigung oder Aufhebung sondern von Hervortreten und Zurückbildung gesprochen werden. Somit lässt sich die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Zugängen zu und Umgangsweisen mit den magischen Symbolisierungen, den magischen Wirklichkeitsverständnissen und Weltbildern denken. Es handelt sich dabei um Zugänge, die zwischen eindimensional-wörtlichem, konventionellem, reflektiert-dinghaftem und mehrperspektivisch-symbolischem Verstehen unterscheiden, womit auch Zugänge zur Magie besser verstehbar und differenzierbar werden.

Diese Darstellung ist zugegebenermaßen sehr abstrakt aber notwendig, um zu einer Klassifikation zu gelangen. Ich werde nun kurz versuchen, diese Darstellung in einen konkreteren Zusammenhang zu setzen.

Gerade in der Adoleszenz kommt es bei Jugendlichen oft zu dem Wunsch Gut und Böse zu kontrastieren. Diese Polarisierungen sind eine Reaktion auf ambivalente Gefühle. Gerade Jugendliche empfinden diese etwas extremer und zugespitzter als Kinder und Erwachsene, weil sie sich in einer Zwischenphase befinden, in der sie sich sowieso als hin- und hergeworfen fühlen. Der Wechsel von einer Gefühlslage zur anderen ist in der Adoleszenz ziemlich abrupt. Wenn nun diese zwiespältigen Gefühle nicht mehr ausgehalten werden, kann es zu Polarisierungen kommen. Damit stehen sich zwei Gefühle, Positionen oder Weltanschauungen polar gegenüber, wodurch es zu keinen Schwankungen mehr kommt, da sie zu weit auseinander liegen (vgl. Schröder/Leonhardt 1998, S. 214).

Diese Vorstellungen könnten im mythisch-wörtlichen Glauben, aber auch auf synthetisch-konventionellem Niveau ausgelebt werden. Die Geister und die unheimlichen Wesen werden dinghaft und damit konkret. Symbolisierungen des Guten und des Bösen werden in zwischenmenschlichen, personhaften Wesen vorgestellt. Erwähnt sollte werden, dass die Polarisierungen nicht prinzipiell schlecht sind. In der Adoleszenz geht es gerade darum zu lernen, unterschiedliche Persönlichkeitsmerkmale und verschiedene Gefühlszustände in

Verbindung zu bringen und die Ambivalenz auszuhalten. Durch die Auseinandersetzung in den oben genannten Vorstellungen könnte diese Integration gelingen.

Was das individuierend-reflektierende Wirklichkeitsverständnis angeht, so könnten hier, sofern die Magie aufgrund einer kausalen Rationalität abgelehnt wird, systematisch gedachte Magie-Theorien ausgeformt werden. Magie in partizipativen wie auch in manipulativen Formen kann hier ihren Platz finden. Die dinghafte Konkretetheit kann aufgrund individuierend-reflektierendem Wirklichkeitsverstehen zur Theorie gerinnen und den Charakter einer felsenfesten Tatsache annehmen.

Der Verbindende Glaube gibt den Jugendlichen die Möglichkeit mit komplementären und mehrperspektivischen Erklärungen, sowie mit Symbolisierungen zu experimentieren. Dieses Aushalten von paradoxen Aussagen und das Denken in Komplementarität mag Jugendlichen zwar schwer fallen, doch gänzlich unerreichbar ist es nicht.

Wie ich gezeigt habe bieten diese Vorstellungen den Jugendlichen Chancen mit Ambivalenzen umzugehen und diese Vorstellungen können auch eine reinigende Kraft besitzen. Allerdings ist auch das genaue Gegenteil möglich, dass nämlich die Polarisierungen bei denen noch ein Entweder-Oder besteht, zu Fixierungen führen und sich der Verhaltensspielraum damit dermaßen verringert, dass eine autonome Entwicklung gebremst oder verunmöglicht wird. Es ist als Bewältigungsversuch zu verstehen, der sich nicht zwangsläufig gesellschaftlich gängiger Strategien bedient. Auf Böhnisch (2005), der dies recht anschaulich dargestellt hat, werde ich aber noch an späterer Stelle eingehen.

#### 6.1.8 Entwicklung der Selbst-Anderer-Perspektive

Um das magische Denken und Handeln besser und umfassender zu verstehen, sollte nicht allein auf den Aspekt der Weltbilder und Wirklichkeitsverständnisse fokussiert werden, sondern der Blick auf die magische Interaktion und das magische Praktizieren gerichtet werden. Die Perspektive und die Beziehung des Selbst zum Anderen ist hier meiner Ansicht nach sehr aufschlussreich. Hier kann auf Arbeiten in der Piaget Tradition hingewiesen werden, die von der Dominanz kognitiver und struktureller Engführung Abstand genommen haben. Ich möchte hier vor allem auf Noam eingehen, da er die anderen Arbeiten weitgehend integriert. Noam benutzt statt einer spiralförmigen Linie die Form eines Kegels.

In der folgenden Beschreibung möchte ich Noams Darstellung (1986, S. 159f) skizzieren und dann immer gleich anfügen, auf welche Weise magisches Denken und Handeln auf der jeweiligen Stufe zu verstehen ist. Auch hier ist darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um begrenzte Phasen handelt, die danach keine Rolle mehr spielen, so als sei die Konstruktion des Selbst dieser Stufe bloße lebensgeschichtliche Vergangenheit geworden. Vielmehr handelt es sich bei diesen Selbst-Andere-Konstruktionen und die darin eingebettete Form magischen Denkens und Handelns um biographische Schichten, die zu jeder späteren Zeit verfügbar sind. Dadurch werden die biographischen Konstitutionsbedingungen des magischen Denkens und Handelns 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 innere Repräsentationen anderer auf. Was jedoch fehlt, ist eine Betrachtung der Interessen des Anderen als etwas von denen des Selbst Verschiedenes.“ (Noam 1986, S. 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, wobei eine beträchtliche Abhängigkeit von ihnen besteht (vgl. Noam 1986, S. 159). Magisches Denken und Handeln könnte hier als ozeanisch-partizipative magische Erfahrung oder als defensiv-beschwichtigende Magie beschrieben werden. Es 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 als mit Gefühlen von Geborgenheit und Partizipation einhergehen.

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*“ (Noam 1986, S. 159). Die nun mögliche reziprok-instrumentelle 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“ (Noam 1986, S. 159).*

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 (vgl. Noam 1986, S. 159). 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 Austausch zu verwickeln.

Das mutuelle Selbst „...*kann unterschiedliche Standpunkte aus einem verallgemeinernden Blickwinkel koordinieren, weil sie mit Hilfe der ‚Goldenen Regel‘ erlebt*“ (Noam 1986, S. 160) werden. 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, 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‘“ (Noam 1986, S. 160).*

Magisches Denken und Handeln tritt hier als mutuell-partizipative magische Erfahrung und harmonisierend-zwischenmenschliche Magie in Erscheinung, weil die interpersonale Beziehung und die Geborgenheit, die in ihr gesucht wird, auf dieser Stufe von überragender Bedeutung ist. In magischen Praktiken und Denkstrukturen wird hier die Beziehung zu nahen Bezugspersonen gesucht und erlebt und auch das Gruppenerlebnis gewinnt an Bedeutung.

Auf der Stufe des systemischen Selbst können mutuelle Perspektiven „*in einer systemischen integriert werden*“ (Noam 1986, S. 160). In dieser Stufe geht es vor allem um das Bemühen das Selbst-System aufrecht zu erhalten. Die gesellschaftsorientierte Perspektive lässt starke Leistungs-, 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 (vgl. Noam 1986, S. 161).

Magisches Denken und Handeln kann hier als systematisch-kontrollierende Magie bezeichnet werden. Hier werden nicht nur Pendeln und Gläserücken sondern auch weiße und schwarze Magie als manipulative Techniken in zweckrationaler Absicht zum Einsatz kommen. Auf der anderen Seite wird eine 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 (vgl. Noam 1986, S. 161). Als Zielperspektive bzw. als potentielle Entwicklungschance sollte das integrierte Selbst auch in die Adoleszenzforschung eingebracht werden. Denn die Entwicklung zu einem komplementären und integrativen Zugang und Umgang mit magischem Denken und Handeln ist für Adoleszente nicht gänzlich außerhalb ihrer Vorstellungskraft und in der Mutualität von Stufe 3 liegen Anknüpfungspunkte, die transformiert und unter Einbeziehung von Qualitäten des systemischen Selbst in diese neue Perspektive Aufnahme finden können.

Die oben dargestellten Stufen pendeln zwischen Prozessen der Differenzierung und der Integration und stellen somit eine grundlegende Differenzierung von magischem Denken und Handeln dar. Es bewegt sich zwischen den Polen Verdinglichung, Kontrolle, Manipulation und Instrumentalität (Differenzierung) und Partizipation und Mutualität (Integration). Diese Differenzierung war Kegan und Noam auch sehr wichtig:

*„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 Bestrebungen (vgl. S. 228) 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, S. 440f).*

Die Betonung der Polarität zwischen Unabhängigkeit und Integration lassen sich die Stufen oder auch Stile besser verstehen und liegen von Fowlers Stufen auch nicht allzu weit entfernt, sodass ich sie unter Berücksichtigung von Streib (1996) versuchen werde sie zu verbinden. Aber vorher muss auf die psychoanalytischen Ansätze, die auch in dem vorigen Modell eingearbeitet wurden, kurz eingegangen werden.

## 6.2 Psychoanalytische Perspektive

### 6.2.1 Der Beitrag psychoanalytisch orientierter Ansätze

Noams und Kegans Entwicklungslinie beschreibt eine Pendelbewegung zwischen Differenzierung und Integration und damit eine spannungsreiche Ambivalenz. In dieser Ambivalenz sind psychoanalytische Perspektiven thematisiert und zum Teil aufgenommen. Kegan hat deutlich darauf hingewiesen, dass außer kognitiv-strukturellen auch psychoanalytische Theorieansätze aufgenommen sind. Zusammenfassend beschreibt er seinen Ansatz als angemessene Entfaltung des Psychosozialen. *„(it) is both a part of the individual (,psyche’) and, ... a part of the ‘social’”* (Kegan 1982, S. 257).

Kegan knüpft mit seiner Neo-Piagetschen Perspektive zwar an der psychoanalytischen Theorie an, möchte aber 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”* (Kegan 1982, S. 230).

Kegan geht von einer psychoanalytisch deutbaren Konstitution des Selbst und seiner Entwicklung aus. Er ergänzt diesen Ansatz jedoch damit, dass die Objektbeziehungen als extrinsisch-interaktive Beziehungen aufgefasst werden, wobei die Begriffe Sinnschaffen und Diskrepanz-Bewältigung nahe liegen, um die Entwicklung des Selbst auf dem Weg zwischen Unabhängigkeitsstreben und Inklusions-Tendenz zu beschreiben.

An Kegan und Noam knüpft auch Helsper an, der sich noch deutlicher an die psychoanalytischen und vor allem an die objektbeziehungstheoretischen Perspektiven anlehnt und einen Entwurf für den Individuationsprozess vorlegt (1989), welchen er später in Richtung einer Entwicklungsperspektive, die auch Religion und Magie einschließt, weiter differenziert. Helsper legt nicht nur eine Ambivalenz als Motiv oder Thema der Entwicklung zugrunde, sondern auch fünf Selbstkrisen oder Selbstspannungen. Teils in Anlehnung und teils in Abgrenzung zu Erikson beschreibt er:

*„...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“* (Helsper 1989, S. 289).

Um die soziale Komponente hervorzuheben nimmt Helsper 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“* (Helsper 1989, S. 289).

So ist für Helsper die „*Konstitution struktureller Selbstspannungen*“ das Ergebnis von „*sozialisatorischer Interaktion als Anerkennungsverhältnis*“ (Helsper 1993, S. 583 zit.n. Streib 1996, S. 230). Damit ist der erste Schritt der Entwicklung frühkindlicher Autonomie in der Differenzierung von Selbst und Anderem als Ursprungsereignis, als erster, zentraler Individuierungsschritt der Selbstentwicklung zu sehen.

Helsper stellt in seiner Perspektive der Entwicklung des Selbst, die fünf Selbstspannungen Kohärenz vs. Desintegration, Autonomie vs. Abhängigkeit, Idealselbst vs. Realselbst, Macht vs. Ohnmacht und Sinnlichkeit vs. normative Ordnung in den Mittelpunkt und geht damit von einer Abkehr von einem Entwurf aus, demzufolge sich eine Phase oder Krise nach der anderen wie an einem Faden evolutionär aufreht. Er beschreibt die motivationalen Hintergründe, aus denen lebensgeschichtliche Themen erst entstehen und deren Bearbeitung von anderen Entwicklungsfaktoren und Kompetenzen abhängt. Diese Selbstspannungen werden darum als grundlegende Motive und als Ursprung der jeweiligen lebensgeschichtlichen Ausformungen in bestimmten Lebensthemen angesehen und strukturieren damit die Lebensgeschichte (vgl. Streib 1996, S. 231).

Dabei ist die spezifische Ausformung dieser Grundspannungen nach Helsper nicht lebenslang festzuschreiben. „*Vielmehr können diese sich im Rahmen lebenslanger Sozialisationsprozesse in unterschiedliche ‚Lösungen‘ und Varianten manifestieren*“ (Helsper 1993, S. 618f zit.n. Streib 1996, S. 231). Die fünf Selbstspannungen liegen eng beieinander und er lehnt sich in seiner Entwicklungsskizze eng an Kegan und Noam an und legt zur jeweiligen Stufe der Selbstentwicklung die darin stattfindende Thematisierung und Bearbeitung der verschiedenen Selbstspannungen dar. Die Betonung liegt bei dieser Darstellung auf der interpersonalen, psychosozialen Entwicklungsperspektive.

<b>Selbstspannung</b>	<b>Selbstdimension</b>	<b>Selbstgefühl</b>	<b>Selbstkrise und –angst</b>	<b>Sozialisatorisch interaktive Ressource</b>	<b>Imaginär-moderne Selbstansprüche</b>	<b>Selbstspannung und Religion</b>
Kohärenz/ Desintegration	Selbstkohärenz	Identitätsgefühl	Desintegrationsangst, innere Leere, Desorientierung, Mißtrauen, Unsicherheit, Gefühle zu zerfallen	Sinn, konsistent-verlässliche Deutungen und Handlungsmuster	Selbst-Identität, Ganzheit und Geschlossenheit, Vollkommenheit	Suche nach transzendenter Ganzheit, Sinn und Halt bzw. nach Befreiung von Erstarrung
Autonomie/ Abhängigkeit	Selbstgrenze	Autonomiegefühl, Nähe, Verbundenheit	Bindungs- und Trennungsangst, Gefangenheits- und Ausgesetztheitsgefühle, isolationistische Vereinzelung und/oder Abgrenzungsproblem	Autonomie, Stützung kindlicher Willensäußerungen und Abgrenzungen, weder Bindung noch Ausstoßung	Autonomiemythen, einzigartige Originalität, Individualitätsphantasmen	Suche nach aufgehobener transzendenter Verschmelzung und Erlösung oder entgrenzender Erneuerung
Ideal-/Realselbst	Selbstwert und –achtung	Selbstwertgefühl, Scham und Stolz	Sozialangst, Minderwertigkeits- und Schamgefühle, Selbstzweifel und/oder überhohe Ansprüche	Anerkennung, Ermöglichen von Spiegelung und Idealisierung ohne narzisstische Projektion	Selbstbewusstsein und Selbstgrandiosität	Angenommen- und Erwähltsein durch die „Transzendenz“, ideales religiöses Virtuosentum
Macht/ Ohnmacht	Selbststärke und –aktivität	Macht- u. Ohnmachtsgefühle	Unterwerfungs- oder Dominanzstreben, Schwäche, Hilflosigkeit, Passivität oder Dominanz, Kontrolle	Aneignung, Stützung kindlicher Aktivität und Selbstbetätigung ohne Unterwerfungsforderung	Selbstbehauptung und –durchsetzung, Stärke und Souveränität	Unterwerfung oder Partizipation an transzendenter „Allmacht“, Weltbeherrschung bzw. –flucht
Sinnlichkeit /normative Ordnung	Selbstkontrolle	Schuldgefühl und emotionale Intensität	Straf- bzw. Autoritätsangst und „Trieb“-angst, Schuldkomplexe, sinnliche Verödung bzw. mangelnde Balance von Sinnlichkeit und Selbstkontrolle	Normative Ordnung und Expressivität, interaktive Vermittlung und Förderung kindlicher Sinnlichkeit und Sinnlichkeitsbalance	Selbstbeherrschung und –kontrolle bzw. „Sinnlichkeitsvirtuose“	Codierung der Lebens-Äußerungen nach gut und Böse, Heil und Verdammnis, Schuld und Vergebung, Spannung von religiöser Askese und Ekstase

(vgl. Streib 1996, S. 232)

Über diese Selbstspannungen in denen Lebensthemen bearbeitet werden bringt Hesper psychoanalytische Theorien ins Spiel, die ich für eine umfassende Sicht auf das magische Denken und Handeln aufgreifen werde.

### 6.2.2 Die Bedeutung von Lebensthemen

Der Tiefenblick der Entwicklungsperspektive Hespers, der die psychoanalytische Theorie ins Spiel bringt, aber auch der Weitblick der kognitiv-strukturell orientierten Entwicklungstheorie Fowlers und der Einblick Noams in die Differenzierung und Dynamik der Selbst-Andere-Perspektiven haben zur umfassenderen Sicht der Entwicklung beigetragen. Strenge Systematisierungsversuche würden an dieser Stelle allerdings dazu führen, dass die Lebensgeschichte wieder verkürzt und verdunkelt wird, wie auch Noam kritisiert:

*„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, S. 182f).*

Die Entwicklung eines Menschen ist in der Lebenslaufperspektive weit komplexer, warum auch eine komplexere Sicht, also ein Zusammenspiel dieser beiden Linien versucht werden sollte. Die subjektive Sicht der Lebensgeschichte muss mehr beachtet werden oder anders gesagt die Erzählung muss für die Entwicklung mehr an Bedeutung gewinnen. Böhnisch fasst dies in seinen Biographiebegriff, wenn er sie als das Geschehen entlang der Lebenszeit aus der Binnenperspektive des sich erinnernden, erzählenden oder seine Zukunft entwerfenden Subjekts sieht. Allerdings ist dies für ihn nicht beliebig, da die Biographie mit dem Lebenslauf, als gesellschaftlicher Sozialisationsrahmen, verknüpft ist (vgl. Böhnisch 2005, S. 35f).

Noam fügt die lebensgeschichtliche Perspektive in die Konstitutionsbedingungen ein. 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 *„organisiert Handlung, Kognition und Emotion“ (Noam 1993, S. 183)*. Diese Auffassung deckt sich unter anderem auch mit der biographischen Lebensbewältigung von Böhnisch (vgl. Böhnisch 2005, S. 34). Die biographische Organisation und Integration von Ereignissen, Beziehungen und Kontexten wird demnach 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“ (Noam 1993, S. 190).*

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 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 eben nicht als Regression, sondern vielmehr als Virulentwerden oder –bleiben von Einkapselungen

entwicklungsmäßig überholter Logiken. Die Wiederbegegnung mit Erfahrungen des Unheimlichen, wie sie im Okkultpraktizieren vorkommt ist unter anderem als eine solche Einkapselung zu verstehen, wie man an Helpers Interviews (s.o.) zum Teil sehen konnte. Auch traumatische Erfahrungen sind als Themata okkultfasziniertes Jugendlicher zumindest nicht auszuschließen. So könnte zum Beispiel die Inanspruchnahme magischen Denkens und Handelns zur Beschwörung übermächtig erscheinender Wesen zum prägenden Lebensthema geworden sein, das über Entwicklungsstadien hinweg bedeutsam bleibt, in denen aufgrund neuer Anforderungen und Kompetenzen ein solcher Umgang mit der Welt überholt sein sollte.

Weiters besteht die Möglichkeit von Problemverläufen, also die problematische Rolle von mangelhaften Lösungen und Anpassungen, die sich entwicklungsmäßig transformiert fortschreiben. Dabei werden die negativen biographischen Themen auf immer komplexere Stufen übersetzt. Eine Deutung von Krisenthemen und Lösungswegen, die sich allein auf die verfügbaren Kompetenzen und Themen der betreffenden Stufen beziehen, kann darum unzureichend oder fehlerhaft sein, denn hinter dem aktuellen Konflikt erscheint möglicherweise ein entwicklungsgeschichtlich älter, längst bekannter Konflikt, nur eben unter dem neuen Gewand der jeweiligen aktuellen Stufe.

Um dies zu verdeutlichen möchte ich kurz ein Beispiel konstruieren, welches ich zur Anschaulichkeit etwas überspitzen möchte. Wenn ein Jugendlicher flirtet um die Zuneigung einer attraktiven Gleichaltrigen zu erwerben, könnte dies einerseits der Ausdruck der für die in der mutuellen Stufe wichtigen Suche nach einem Partner, nach Intersubjektivität sein. Wenn jedoch ein Problemverlauf nicht ausgeschlossen werden soll, müsste man fragen, ob sich unter, beziehungsweise hinter, diesem Beziehungswunsch nicht eine alte ungelöste Problemkonstellation mutiert erhalten hat, wie zum Beispiel das starke Gefühl, verlassen worden zu sein, und das damit verbundene sehnliche Begehren, die nie erreichte ozeanische Geborgenheit endlich zu erreichen. Weiters könnte dahinter auch das Trauma stehen, die Zuneigung eines nahen Menschen niemals verdient zu haben. Diese Beispiele sind bei Jugendlichen nicht so selten, wenn sie die neue Freundin beispielsweise wie ihre Mutter behandeln oder sich zu sehr in die Beziehung reinsteigern. Wenn man dieses Beispiel weiterdenkt und der Jugendliche zu einer Okkultpraktik, wie zum Beispiel einem Pendel greift, um die Zuneigung der Angebeteten zu erforschen, hat dies je nach Hintergrund eine andere Bedeutung. Dieses Modell, das in der Entwicklung mit der Fortschreibung von Lebensthemen rechnet, schließt sich eng an Helpers Überlegungen an. Wenn wir in psychoanalytischer Sicht magisches Denken und Handeln unter anderem als Begegnung mit dem Unheimlichen als Auseinandersetzung mit dem heimlich Eigenen verstehen wollen, das sich beispielsweise in den imaginären Wesen symbolisieren kann, könnte dies nun als Bearbeitung von Lebensthemen verstanden werden, die in einer der Selbstspannungen ihren Ursprung haben.

Bei der Aufnahme der psychoanalytisch-lebensgeschichtlichen Perspektive war es wichtig, die Entwicklungsdifferenzen nicht unter zu bewerten. Während der psychoanalytische Blick archäologisch in die Tiefe gerichtet ist, bietet die Entwicklungsperspektive einen Blick nach vorn auf die zukünftige Entwicklung und die dafür geeigneten Ressourcen. Und somit ist es wichtig für den Umgang der Jugendlichen mit Magie und Okkultismus, wie und dies 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 überhaupt Anwendung finden und in welchem Ausmaß. Es macht einen Unterschied welcher Stil in der okkultmagischen Vorstellungswelt, bei den Praktiken und bei der Verarbeitung von Erfahrungen

zur Anwendung kommt. Magisches Denken und Handeln hat verschiedene Bedeutungen, wenn dies gedacht, praktiziert und bearbeitet wird

- Im Stil ungelöster, ‚antiquierter‘ Virulenz, defensiv-beschwichtigender Magie oder als Suche nach ozeanisch-partizipativer Erfahrung; oder
- Im Stil reziprok-instrumenteller, mythisch-wörtlich geprägter kontrollierender Magie oder
- Im Stil mutuell-partizipativer Erfahrung und als Suche nach dem harmonisierend-zwischenmenschlichen Gegenüber, vor allem in der ‚jenseitigen‘ Welt oder
- Im Stil komplementär-integrativer Magie, die symbolische und damit ‚leichtere‘ Zugänge zu magischem Denken und Handeln findet und sucht.

Somit stellt sich die Magie auch in einer Ambivalenz dar, nämlich zwischen einer manipulativ-zwanghaften Form, aufgrund einer destruktiven Ordnung und einer die Freiheit der Person nicht bedrohenden, sondern ekstatisch-befreienden und damit kreativen Ordnung.

## **7 Was ist magisches Denken und Handeln von Jugendlichen**

Die Vielschichtigkeit und Komplexität magischen Denkens und Handelns hat sich recht anschaulich gezeigt. Verstehen und Deuten eines solchen fremden Denkens bedarf einer Zusammenführung verschiedener Perspektiven, deren Spannbreite von so verschiedenen Ausgangspunkten ausgeht, wie den verschiedenen Weltbildern und Wirklichkeitsverständnissen, den unbewussten Schichten unserer Psyche, der Funktion von Alltagsritualen und der entwicklungspsychologische Differenzierung verschiedener Stile magischen Denkens. Nun sollen die theoretischen Überlegungen auf das Phänomen der Magiefaszination Jugendlicher zugespitzt werden. Ich möchte nun im folgenden Antworten auf die folgenden Fragen finden. Was bedeutet magisches Denken und Handeln für Jugendliche? Welche jugendspezifische Bedeutung könnte vorliegen und welche jugendspezifischen Umgangsmodi gibt es? Nach Möglichkeit soll eine Typologie nach verschiedenen Stilen und Typen entstehen, um eine Deutung und Zuordnung der Denkstrukturen und der Formen des Praktizierens zu ermöglichen.

### **7.1 Beiträge zur Verortung magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen**

Klassifizierungen speziell für jugendliche Okkult- bzw. Magiefaszination liegen erst in Ansätzen vor. Magiefaszination und Religiosität sind vergleichbare Bereiche, weshalb man sich auch daran orientieren kann. Andererseits liegen aus der Diskussion um die Klassifizierung der Religiosität Jugendlicher keine einheitlichen Ergebnisse vor und es ist auch darauf zu achten, dass aus der Perspektive der Religiosität heraus der Blick nicht wieder verstellt wird. Eine Differenzierung nach dem Kriterium der Kirchlichkeit geht weder hinsichtlich der Religiosität Jugendlicher noch hinsichtlich der Magiefaszination über eine Oberflächenansicht hinaus. Auch Barz (1992) hat seine Typologie an diesem Kriterium orientiert. Kirchlichkeit kann aber lediglich die institutionellen Niederschläge von Religiosität registrieren. Außerdem macht sich Barzs Verständnis von Okkultismus lediglich an spektakulären Praktiken fest. Magiefaszination kann dabei nur als mehr oder weniger abgewertetes Gegenüber zur etablierten Religiosität erfasst werden.

Zur Typologie der Religiosität Jugendlicher schlagen Schöll und Fischer (1994) drei Typen von Religiosität vor:

1. Affirmative Aneignung von Sinn (traditioneller, eher katholischer Religionsrezeption nahe stehend)
2. Innovativ-selbstkritische Aneignung von Sinn (lutherisch geprägt)
3. Simulativ-instrumentelle Aneignung von Sinn

Der Gruppe 3 wären die neuen Jugendreligionen und New-Age-nahen Gruppen zuzuordnen, 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*“ (Schöll/Fischer 1994, S. 47) führe. Schölls und Fischers Entwurf betrachtet Religiosität im Rahmen einer an Weber orientierten Theorie von Lebenspraxis, die als Sequenz von Auswahlentscheidungen zu verstehen ist. Durch den Bezugs auf Weber wird auch klar, warum sie nur einer protestantisch geprägten Jugendreligiosität innovativ-selbstkritische Potentiale zuschreiben können, die aber nach ihren Angaben, nur noch in Enklaven und abgeschotteten Milieus lebbar ist aufgrund der Konfrontation mit modernen Milieus. Mit Hilfe dieser Typologie können Okkultismus und Magiefaszination auch gedeutet werden, allerdings nur negativ als regressiv und nicht innovativ. Diese Wertung kann auch nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht bestimmte Dimensionen von Religiosität nicht ausgeblendet werden, wie die psychischen Konstitutionsbedingungen solcher Auswahlentscheidungen, wie auch die Möglichkeit von Entwicklungspotentialen.

Angesichts dieser beiden konträren Typologien von Jugendreligiosität würde Okkultismus, New Age missverstanden und fehlinterpretiert werden, wenn sie schwerpunktmäßig im Gegenüber zu etablierten Formen von Religiosität und Kirchlichkeit betrachtet und darum als das Andere beurteilt werden. Eine undifferenzierte Übernahme der Weberschen Entzauberung wäre ebenso problematisch, wie eine Euphorie gegenüber Strömungen der Wiederverzauberung. Auch eine Tendenz, okkulte und neoreligiöse Strömungen in der Jugendkultur pauschal als entmodernisierende Reaktionsmuster aufzufassen und damit vom Schema regressiv vs. progressiv auszugehen wäre problematisch.

## **7.2 Versuch einer Verknüpfung der Perspektiven**

Bei einer Verknüpfung der entwicklungspsychologischen und die psychoanalytischen Perspektive darf der Rahmen, also die gesellschaftliche Dimension nicht außer Acht gelassen werden. Dass das magisches Denken und Handeln durchaus, nach wie vor, in unserer Kultur verankert ist und als Wirklichkeitsauffassung und Bewältigungsmuster zur Verfügung steht, konnte bereits gezeigt werden. Nun stellt sich die Frage nach gesellschaftlichen Entwicklungen, die magisches Denken und Handeln bei Jugendlichen begünstigen. Wie ich bereits erwähnt habe, ist nach Böhnisch die Biographie eng mit dem gesellschaftlichen Sozialisationsrahmen, dem Lebenslauf verknüpft (vgl. Böhnisch 2005, S. 35f), was eine Einbeziehung der gesellschaftlichen Dimension unumgänglich macht.

Zwei zentrale Themen müssen aber vorweg genommen werden, da sie in der später folgenden Typisierung von Helsper integrierbar sind. Einerseits handelt es sich dabei um die Einflüsse der Individualisierung und andererseits die abnehmende Bedeutung der institutionellen Religion. Daneben werden noch einige andere Themen, wie dass bestimmte Themen gesellschaftlich verdrängt werden oder postmoderne Trends, die wiederum mit der Individualisierung zusammenhängen angesprochen.

Für Böhnisch handelt es sich bei dem, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts anhaltenden gesellschaftlichen Prozess der Individualisierung um eine Konsequenz der beschleunigten ökonomischen und sozialen Arbeitsteilung. Dieser Prozess meint sowohl den Prozess

*„...der Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und –bindungen im Sinne traditioneller Herrschafts- und Versorgungszusammenhängen“ und den „Verlust an traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen“, als auch „die Suche nach einer neuen Art der sozialen Einbindung“ (Beck 1986, S. 206, zit.n. Böhnisch 2005, S. 29).*

Wir leben „in einer komplexen Welt, in der es immer schwieriger wird, Perspektiven und einen Überblick zu bekommen. Das Leben ist kompliziert, die Zukunftshoffnungen gering“ (Weber 2005, S. 389). Dass dieser Prozess zu Erfahrungen von Verunsicherung und Desintegration führen kann, liegt hier eigentlich auf der Hand. Zwar sind Jugendliche bereits an diese Verhältnisse gewöhnt bzw. damit aufgewachsen, aber dennoch kommt es zu einer größeren Krisenanfälligkeit und Instabilität. Gegen eine Gewöhnung spricht auch, dass dieser Prozess keineswegs abgeschlossen ist, sondern sich nach wie vor beschleunigt fortsetzt und sich die Jugendlichen immer neuen Herausforderungen stellen müssen.

Für Böhnisch ist beim Individualisierungstheorem jedoch zu beachten, dass zu unterscheiden ist, zwischen dem, was mit dem Menschen geschieht und dem wie er in seinem Verhalten und seinem Bewusstsein damit umgeht. Dieses damit „umgehen“ ist für ihn als biographische Lebensbewältigung zu verstehen, als Streben nach psychosozialer Handlungsfähigkeit (vgl. Böhnisch 2005, S. 29). Der Versuch damit umzugehen kann sich in magischem Denken und Handeln zeigen und wäre demnach ebenfalls als eine Form biographischer Lebensbewältigung, zumindest für einen bestimmten Zeitraum, aufzufassen.

Was die abnehmende Bedeutung der institutionellen Religion anbelangt, so ist anzumerken, dass Jugend und Religion schon seit jeher ein Reizthema der besonderen Art ist. Jugendbewegungen haben im Laufe der Geschichte immer schon ihre eigenen Formen spiritueller Welterfahrung entwickelt, die gegen die herrschenden Glaubensideologien anstürmten. Die Suche nach Neuem, nach Spannung, Erregung, nach Lust paarte sich mit rebellischen Aufbegehren und der Verarbeitung im Verborgenen keimender Zukunftsängste (vgl. Gugenberger et.al 1999, S 17).

Manche reagieren mit einem völligen Rückzug aus dem religiösen Leben, womit die spirituellen Sehnsüchte aber nicht ganz verschwinden.

Immer mehr junge Menschen entwickeln in diesem Zusammenhang eine Art Patchwork-Religiosität, die aus Versatzstücken fernöstlicher Kulte, esoterisch-okkulten Traditionen und naturwissenschaftlichen Ansätzen bestehen. Oft kommt ein Bedürfnis nach Abenteuern auch im geistigen Bereich hinzu. Nach Barz ist eine Diesseits-Orientierung zu beobachten, ein „individuelles Glücksstreben“ spiritueller wie materieller Art. Lediglich die Jahresfeste und Hochzeiten bleiben von der christlichen Religion (vgl. Gugenberger et.al 1999, S 21).

Hinzu kommt dass sich Informationen aufgrund der zunehmenden Verbreitung von Informationstechnologien schneller verbreiten lassen und praktisch für jedermann zugänglich sind.

Der Stellenwert von institutionalisierter Religion im Leben Jugendlicher lässt sich anhand der österreichischen Jugend-Wertestudie recht gut veranschaulichen. Anfang der neunziger Jahre ist für 8 % Religion in ihrem Leben sehr wichtig, für 22 % ziemlich wichtig, für 40 % nicht sehr wichtig und für weitere 23 % überhaupt nicht wichtig (vgl. Gugenberger et.al 1999, S. 98). In der Selbstzuordnung bezeichnen sich 51 % der befragten Jugendlichen als religiöse Menschen, im Gegensatz zu 21 %, die sich als nichtreligiös deklarieren. 45 % der Befragten definieren Gott als „irgendein höheres Wesen“ oder eine „geistige Macht“ (vgl. Gugenberger et.al 1999, S. 115).

Es ist im Gegenzug ein religiöser Markt entstanden (vgl. Bienemann 1997, S. 25), wobei die „AnhängerInnen“ Grenzgänger sind zwischen dem was in den großen Religionsgemeinschaften und den esoterischen Lehren geglaubt wird. Wichtig sind ihnen die persönliche Selbstverwirklichung und ihre persönliche Selbstständigkeit, was in einer großen Institution nur schwer möglich ist. Die Erfüllung dieser Wünsche und Bedürfnisse

wird in die Privatsphäre verlegt, was sich mit den Trends der Individualisierung stark deckt. Infolgedessen kommt es für Bienemann zu einer Abnahme der gesellschaftlich gestützten Religiosität (vgl. Bienemann 1997, S. 28). Dies heißt, dass Religion nur mehr in den Formen und Maße in Anspruch genommen wird, wie sie den jeweiligen Bedürfnissen entspricht. Auf der einen Seite bedeutet die entstandene Pluralität auswählen zu können, aber andererseits produziert Pluralität von Lebensauffassungen, Lebensstilen und Lebensentwürfen auch Unsicherheit. Vor allem in Krisen beginnt der Boden zu wanken und die benötigten Haltepunkte fehlen (vgl. Bienemann 1997, S. 32).

Auf dieses hohe Interesse an Selbstverwirklichung gepaart mit Unsicherheiten und Selbstverantwortung weist auch Lenz hin. Dies ergibt sich daraus, dass die Menschen aus der erwähnten Sicherheit traditionaler Gemeinschaften und Zusammengehörigkeit gelöst wurden. Infolgedessen begeben sie sich auf die Suche nach neuer Sicherheit, nach einer neuen geistigen Heimat (vgl. Lenz 2005, S. 25).

Diese kurze Darstellung der Individualisierung und der abnehmenden institutionalisierten Religion sollte vorerst genügen. Weitere gesellschaftliche Aspekte werde ich versuchen mit Helpers Typologie okkultpraktizierender Jugendlicher zu verknüpfen, da er meiner Meinung nach einen Großteil der gesellschaftlichen Entwicklungen zumindest am Rande anspricht. Helpers Typologie ist allerdings nicht vorbehaltlos zu übernehmen, da sie eher den Charakter einer phänomenologischen Skizze als einer theoretisch-begründeten Klassifizierung oder Typologie hat. Dennoch wird durch diese Verknüpfung magisches Denken und Handeln Jugendlicher vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklung deutbar, wie zum Beispiel als Wiederthematization des Magischen im modernen Alltag, als Reaktion auf gesellschaftliche Verdrängung oder gesellschaftliche Okkultheit. Gesellschaftliche Themen spiegeln sich in der individuellen Problem- und Motivlage der Jugendlichen. Auch in dieser Hinsicht, ist magisches Denken und Praktizieren als Ausdruckshandeln und Symbolisierung zu verstehen. Als expressives Handeln und Selbstthematization hat es das Ziel und die Funktion der Bearbeitung und Bewältigung gesellschaftlich und lebensgeschichtlich verankerter Themen.

### 7.2.1 Die adoleszente Suche nach einem Sinnsystem und nach Partizipation

Die Rationalisierung der Lebenswelt schlägt sich auch im Erfahrungshorizont der Jugendlichen, wie zum Beispiel im Orientierungsdruck einlinig kausaler Erklärungen und zweckrationaler Verwendungszusammenhänge nieder. Die Rationalisierung in der Welt der Technik, die planvolle Strukturierung und unerbittliche Steuerung der Arbeit und Arbeitsabläufe sowie der Bildungsgänge scheint das Geheimnisvolle der Welt und die partizipativen Beziehungen zwischen den Dingen und zwischen den Menschen verbannt zu haben. Auch Lenz spricht von einem Orientierungsmangel und Sinnverlust aufgrund der zunehmenden Rationalisierung der Welt (vgl. Lenz 2005, S. 21). Im Bildungssystem indem das Wissen über die Welt geprägt wird, begegnet den Jugendlichen eine Dominanz kausaler Erklärungen, die Magischem und Unerklärbarem kaum Raum lassen. Es findet eine Vermittlung des Glaubens an die restlose Erklärbarkeit der Welt statt. Die Diskussionen über fremdes Denken sind in der Schule nicht angekommen. Jugendliche können mit Unerklärbaren nur unzureichend umgehen, was man durchaus als Bildungsdefizit auffassen kann. Von der Einübung mehrperspektivischen und komplementären Verstehens ganz zu schweigen. Jugendliche erforschen es in gesundem Misstrauen gegenüber den vermittelten Inhalten selbst (Jugend forscht) und wenn es „funktioniert“ sind sie ihren Erfahrungen hilflos ausgesetzt.

Auch die Kirche leistete ihren Beitrag zum Ausschluss des Magischen. Es fand eine Unterdrückung von Unerklärbaren und Überbetonung rationaler Erklärungen seit den 70er Jahren statt. Dies führte insofern zu einer Trendwende, als die Partizipation an institutionalisierter Religion immer mehr abnimmt, während die persönliche Religiosität zunimmt. Auch die Magiefaszination wäre auch als solch eine persönliche Religiosität zu werten.

Als Reaktion auf die Strukturen der Rationalität, kann die Zuwendung zur magischen Welt ein Ausdruck der individuellen Entfremdung und Fragmentierung und des Leidens an der individuellen Bedeutungslosigkeit sein. Magisches Denken und Handeln wäre so verstanden als Ausdruck und Symbolisierung von Erfahrungen der Hilflosigkeit und der Ohnmacht zu sehen. Allerdings gehört Magie nicht mehr zum Bestand kulturell etablierter Reaktionsmuster und somit sind Jugendliche auf eigeninitiierte Suchbewegungen angewiesen. Es kann auch als eine Art Protest gesehen werden, denn sie versuchen zu thematisieren und zu etablieren, was verschwiegen und unterdrückt wird oder zumindest zu erproben, ob nicht doch was dran ist. Es könnte auf Enttäuschungen über angebotene rationale Erklärungen und auf fehlendes Vertrauen in rationale Weltgestaltung zurückgehen. Diese neugierige adoleszente Suche kann auch in den Zusammenhang mit der Erkundung der Welt gebracht werden, was sich mit dem Motiv Neugier decken könnte.

Genau diese Suchbewegung und Bearbeitungsstrategie fasst Helsper unter „ontologisierender Beheimatung“. Die Jugendlichen machen sich das System einer esoterischen Theorie eigen. Angesichts der Verunsicherungen und Destabilisierung, die sich mit lebensgeschichtlichen Auswirkungen der Selbstspannungen verbinden und etwa in starken Desintegrationsängsten ihren Ausdruck finden können, versuchen die Jugendlichen ihre vormoderne Sehnsucht zu stillen und finden Beheimatung und Wiederverzauberung im Magischen. Diese Suche steht in gewisser Kontinuität zu gegenkulturellen, entmodernisierenden Bewegungen der späten 60er und frühen 70er. Helsper sieht hier den Übergang zu einem theoriegeleiteten Okkultismus, der die Okkultenerfahrungen in einem ganzheitlichen esoterischen Weltbild verankert sieht. Helsper schätzt diese Variante als Ausweichen vor den Anforderungen moderner Lebenspraxis und selbstverantworteter Identitätssuche, sozusagen als regressive Ganzheitssuche ein (vgl. Streib 1996, S. 244f), und lehnt sich damit an Schöll und Fischer an. Aber Helsper weist auch im Gegensatz zu Schöll und Fischer auf Entwicklungsmöglichkeiten hin, die in einer eindimensionalen Betonung der Destruktivität und Pathologisierung unterschlagen würden:

*„...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‘ zusammenfällt, 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, S. 686 zit.n. Streib 1996, S.245).*

Diese Funktion der Magie zum Spannungsabbau ist schon an anderer Stelle angeklungen. Es ist für mich allerdings fraglich, ob es sich um einen Spannungsabbau oder eine Möglichkeit mit den Spannungen umzugehen handelt. Die Adoleszenz ist eine Phase mit extremen, schnell wechselnden Hoch- und Tieflagen. In magischen Welten könnten die dabei entstehenden Spannungen und Stimmungen gedanklich bearbeitet und ausgelebt werden.

Gerade wenn sich defizitäre oder traumatische Vorerfahrungen mit der Pubertät treffen kann sich das Gefühl einer auseinanderfallenden Welt, die ins Selbst nicht mehr integrierbar erscheinen, paaren (vgl. Schröder/Leonhard 1998, S. 204). So könnten im

magischen Denken und Handeln, wie auch in Jugendkulturen (vgl. Schröder/Leonhard 1998, S. 194), Vorerfahrungen wieder belebt und in einem neuen Kontext wiederholt und damit verarbeitet werden. Somit bildet diese Stilllegung und wenn man es regressive Entlastung nennen will, die Chance alte unbewältigte Konflikte zu verarbeiten und sich damit für einen neuerlichen Aufbruch vorzubereiten. Somit sind Phantasiewelten als Zwischenstationen oder als Sprungbrett zu sehen, die gedanklich und emotional auf den nächsten Schritt vorbereiten (vgl. Schröder/Leonhard 1998, S. 211). Es kommt zu einem Wechselspiel zwischen Realität und Phantasie.

Der Typus „privatisierter Religions-Bricolage“ unterscheidet sich von dem oben genannten 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*“ (Helsper 1993, S. 686 zit.n. Streib 1996, S. 245) werden. Dass dies zu einem gebräuchlichen Umgang mit Religion und Magie geworden ist, ist der zunehmenden Pluralisierung und Marktorientierung 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“ (Helsper 1993, S. 688 zit.n. Streib 1996, S. 245).*

Hier sieht Helsper eine Nähe zu Fowlers verbindenden und universalisierenden Formen von Glaube, wobei er allerdings einschränkt, dass für Jugendliche die verbindenden Dimensionen noch punktuell bleiben und die Auseinandersetzung mit der Divergenz der Weltdeutungen im Vordergrund steht.

Diese Einschätzung Helspers lässt sich auch entwicklungspsychologisch fassen. Während die Einbindung und Unterordnung in einem esoterischen Weltdeutungssystem am ehesten einem konventionellen Stil und nur in Ausnahmefällen einem individuiert-reflektierenden Stil nahekommt, entspricht die privatisierte Religions-Bricolage deutlich dem individuiert-reflektierenden Strukturen, wobei verbindende Formen selten und wenn nur in Ansätzen zu vermuten sind.

Dieser Typus steht postmodernen Tendenzen in der Gesellschaft sehr nahe, die auch in die individuellen Lebenswelten Einzug gehalten haben. Postmoderne steht im Zeichen der Vielfalt und im Sinne der Differenz bzw. dem Konsens am Dissens. Diese Vielfältigkeit wird aber auch mit Eklektizismus, Oberflächlichkeit und einem Widerstand gegen den Rationalismus in Verbindung gebracht. Dieser Widerstand ergibt sich zum Teil daraus, dass zwischen rationaler Bestandsaufnahme der Wirklichkeit und illusionärer Simulation des Realen kaum noch ein Unterschied gemacht wird (vgl. Brand 1993, S. 179f).

Einen deutlichen Unterschied zwischen Fowlers Stufen 3 und 4 markieren Helspers Typen des religiös-konventionellen Traditionalismus und der eigenverantworteten religiösen Transformation. Die inhaltliche Ausgestaltung dieser und damit die Bereitschaft sich okkulten und magischen Weltdeutungen hinzuwenden dürfte grundverschieden sein. Die ontologisierende Beheimatung taucht ganzheitlich in ein 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 wird überwiegend skeptisch und aufgeklärt auf Magisches und Okkultes reagieren. Auch wenn dem letzten Typus eine protestantische, magieskeptische Tendenz zu bescheinigen ist, so ist auch eine ähnliche Variante, wie in der Bricolage denkbar, dass nämlich Magisches, Esoterisches und Okkultes theoriegeleitet eingebaut wird.

Diese vier Gruppen sind unter dem Stichwort Sinnsuche zusammenzufassen, nämlich als magisches Denken und Handeln als Suche nach einem Sinnsystem und als Suche nach Partizipation. Wenn man von einem solchen Begriff von Magie ausgeht, wird der Unterschied zwischen Religion und Okkultismus weniger markant zu ziehen sein, denn auch und gerade traditionelle Religion enthält magische Anteile.

### 7.2.2 Adoleszente Formen der Ritualisierung

An der Tradition von Durkheim, Weber und Mauss anknüpfend misst O'Keefe (1982) der Magie eine bedeutsame soziale Funktion bei. Sie verteidigt das Individuum gegenüber der Gesellschaft (vgl. O'Keefe 1982, S. 14). Mit dem Blick auf die fortdauernde Attraktivität der Magie in unserer Zeit meint er, dies sei „*the only way of coping when the world becomes (or seems) demonic*“ (O'Keefe 1982, S. 458). In entsprechender Weise kann magisches Denken und Handeln als Reaktion auf die Überforderung ständiger 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 auch mit der Thematisierung des Todes zu tun. Die Rationalisierung der Lebenswelt hat zu einer zunehmenden Verdrängung und Tabuisierung bestimmter Themen, wie eben dem Tod geführt. Magie hat hingegen mit den Erfahrungen mit Grenzen, von Grenzsituationen, von Fremden und Unheimlichen und besonders mit der Grenze zum Tod zu tun. Man kann die jugendkulturelle Magiefaszination zum Teil als Wiederthematization des Todes begreifen, wie Helsper (1992) an der Szene der Grufties gezeigt hat. Spiritistisch orientierte Jugendliche können die Grenze des Todes konkreter überwinden, indem sie den Kontakt mit den Verstorbenen suchen. Der Tod eines nahen Menschen ist eine schwer oder nicht integrierbare Erfahrung, besonders wenn sie in die Zeit der frühen Adoleszenz fällt. Die Zuwendung von Jugendlichen zu magischem Denken und Handeln kann mit einer solchen traumatischen Verlust-Erfahrung zusammenhängen und wäre demnach ein Ausdruck und eine Symbolisierung von Trauer. Spiritistische Auffassungen und Praktiken können auf solche Situationen gut antworten, da die Hoffnung auf, oder die Erfahrung des Kontaktes mit dem geliebten Verstorbenen den Verlust erträglicher macht.

Wie oben schon erwähnt ist Magie nach O'Keefe die einzige Bewältigungsmöglichkeit, wenn die Welt dämonisch wird oder scheint. Gerade bei Jugendlichen trifft Überforderung, Verunsicherung und Ratlosigkeit die Adoleszenten stärker und umso eher dürfte ihre Magiefaszination als Ausdruck und Thematisierung der Unheimlichkeit der Welt zu verstehen sein. Viele Jugendliche sehen für sich keine Zukunft. Ihr Blick in die Zukunft scheint eher mit der Erwartung einer Katastrophe verbunden zu sein. Ihre Chancen am Arbeitsmarkt sinken real, Katastrophen- und Bedrohungsgefühle werden wach, denen sie sich nicht entziehen können. Die Informiertheit von Jugendlichen über die Bedrohung der

Biosphäre durch ökologische Katastrophen hat zugenommen und das Gefühl verdichtet sich dadurch zu einer apokalyptischen Grundstimmung.

Andererseits trifft die Überforderung durch ständige Orientierungsleistungen, die Verunsicherung und Heimatlosigkeit in der pluralistischen Situation und die Ratlosigkeit angesichts weltanschaulicher Beliebigkeit mit der lebensgeschichtlichen Situation Adoleszenter zusammen. Gerade die Orientierungs- und Heimatlosigkeit wirkt sich auf Jugendliche katastrophal aus, da die Identitätsfindung ein dringliches Problem der Adoleszenz ist, auch wenn sie sich nicht darauf beschränkt. Der Jugendphase sind gravierende Veränderungen zu konstatieren, wie zum Beispiel der Tendenz zur doppelten Individualisierung. Der erste Individualisierungsschub meint eine Auflösung der klassen- und schichtspezifischen Sozialisation und der zweite eine Tendenz von einer produktivistischen und arbeitsorientierten zu einer konsumistischen Sozialisation. Diese Entwicklung könnte dazu führen, dass am Ende Individuen stehen, wie ein „*hilfloser werdendes und isoliertes Einzelwesen, das nicht so recht weiß, wo es hingehört und das ängstlich in die Zukunft blicken muß*“ (Baethge 1985, S. 303 zit.n. Streib 1996, S. 248). Mit Heitmeyer und Olk (1990) muss allerdings darauf verwiesen werden, dass es noch nicht auszumachen ist, ob dieser Prozess zur Stärkung oder Schwächung der adoleszenten Individuierungsprozesse führt. Doch das Zusammentreffen der lebensgeschichtlichen, ohnehin schwierigen (psychosozialen) Identitätsproblematik in der Adoleszenz mit der (verdoppelten) Individualisierungsproblematik, durch die weniger denn je ein Rückgriff auf Traditions- oder Institutionseinbindung möglich ist, könnte bei den Jugendlichen eine verstärkte Wahrnehmung ihrer Umwelt als dämonisch und okkult bewirken. Somit wäre die Suche nach Magischem als Ausdruck junger Menschen zu verstehen, denen die Welt unheimlich geworden ist. Diese Erfahrungen gesellschaftlicher Okkultheit und Unheimlichkeit erfordern Anstrengungen eines rituellen In-Ordnung-Bringens. Magisches Denken und Handeln kann hier Effekte einer coping strategie bieten, die durchaus ihre Vorteile hat. Gut und Böse kann markant kontrastiert werden und es gibt ein zwingendes und stabilisierendes System von Verhaltensregeln. Ihre Effektivität liegt darin, dass mit übernatürlichen Kräften und Wissen paktiert werden kann, dass die Identifikation mit der Welt der Allmächtigen und Allwissenden möglich wird und mit alledem die Ordnung wieder hergestellt werden kann, die durch die Katastrophengefühle und die unheimliche Unübersichtlichkeit zerstört wurde. Wenn man von einer Wertung absieht, ist dies eine zumindest subjektiv entlastende Bearbeitungsstrategie und als Bewältigungsversuch ritueller Herstellung von Ordnung anzusehen.

In der Adoleszenz wird die Auseinandersetzung mit Macht und Ohnmacht ein zweites Mal durchlebt und vor allem die Beziehung zu den Eltern und zur Erwachsenenwelt wird zum Problem der Identität. Die Ritualperspektive gewinnt hier für die Interpretation eine herausragende Bedeutung.

Betrachtet man Helpers Typologie, so bemerkt man, dass die Ritualanalyse eher eine Randerscheinung darstellt. Der Typus des anti-institutionellen Protest-Okkultismus stellt noch am deutlichsten eine Ritualform dar. Und die Funktion solcher Ritualisierung spitzt Helsper auf die Aufwertung des Selbst und 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 sozio-kulturellen 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“ (Helsper 1993, S. 700 zit.n. Streib 1996, S. 249).*

Damit hat Helsper wichtige Aspekte hinsichtlich Motivation und Funktion aufgeworfen. Den Ritualisierungsaspekt spricht er an, wenn er die Bedeutung von Beeinflussungspraktiken angesichts realer Einflusslosigkeit, Hilflosigkeit, Beschämung und Entwertung und Kontrolle über das eigene Leben und Stärke betont.

Bevor ich weiter auf die ritualtheoretische Interpretation eingehe, muss der letzte von Helspers Typen noch genannt werden, der Typus der okkult-religiösen Intensitätssuche. Dieser Typus schließt sich hier an und lässt sich auch in die ritualtheoretische Linie einfügen. Diese Reiz-, Erlebnis- oder Intensitätssuche ist nicht nur, aber besonders stark bei Jugendlichen zu beobachten. Helsper hält diesen Typus für die dominante Variante eines jugendlichen Okkultengagements in der modernisierten pluralen Kultur. Rituale und Praktiken werden aus dem Zusammenhang ihres ursprünglichen Sitzes, der Sinnstiftung herausgelöst und möglicherweise jeglichen Sinns entkleidet.

*„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“ (Helsper 1993, S. 693 zit.n. Streib 1996, S. 250).*

Es werden Versatzstücke aus magischer Ritualtradition erlebnisorientiert instrumentalisiert. Hier verblasst nicht nur die Sinnstiftungsfunktion, sondern auch der Ritualaspekt hinter dem Reizaspekt. Zumindest auf der einen Seite, denn nur weil kein sinnstiftender Tiefgang erkennbar ist, ist die rituelle Funktion nicht ausgeschlossen. Es kommt zu einem Sistieren der Sinnfrage gerade durch die Reizsuche und so wie Helsper meint, wird *„die Kontingenz- und Pluralitätssteigerung ... durch eine weltimmanente, gegenwartsorientierte Erlebnis- und Intensitätsorientierung stillgelegt“ (Helsper 1993, S. 692f zit.n. Streib 1996, S. 250f)*. Aber gerade diese Stilllegungs-Funktion kann auch als Ritualfunktion begriffen werden. Ständen oben bei der adoleszenten Ritualisierung die Marginalisierungserfahrungen im Vordergrund, so ist es hier die pluralistische Unübersichtlichkeit und Kontingenz der Welt.

Auch bei den vier Sinnsuche-Typen sind Ritualformen zu beobachten. Bukow betont die ritualtheoretische Perspektive sehr deutlich. Die Rituale des Jugendokkultismus sind als Spontanrituale Teil der alltagsreligiösen Praxis, bei denen der magische Aspekt im Vordergrund gerückt ist. Okkulte Rituale haben ihre besondere Funktion dadurch, dass es ermöglichen die Welt zusammenzureimen und in Ordnung zu bringen, wo das vertraute Gefüge verlassen werden muss, wo Grenzüberschreitungen und Verunsicherungen bewältigt werden müssen. Die Adoleszenz ist nun eine besonders sensible Zeit für solche 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“ (Bukow 1994a, S. 219f zit.n. Streib 1996, S. 251).*

So dienen neben anderen auch okkulte bzw. magische Rituale zur Bearbeitung und Bewältigung der Probleme der Adoleszenz, die umso bedeutender werden je heftiger die Ablösungsprozesse sind, denn

*„...wenn die Jugendphase in ihrer 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“ (Bukow 1994a, S. 220 zit.n. Streib 1996, S. 251).*

Dies könnte nun eine mögliche Erklärung für den Höhepunkt der Beschäftigung mit 17 Jahren sein, wie er in der empirischen Forschung festgestellt wurde. Allerdings würde dies auch bedeuten, dass nach dem Abklingen der ungewöhnlichen Herausforderungen und Belastungen auch die rituellen Bedürfnisse ruhiger werden müssten. Dass die magische Beschäftigung keineswegs verschwindet, haben wir aber bei Zinser gesehen. Eine andere Interpretationsmöglichkeit wäre, dass die Beschäftigung eine andere Funktion als bei den Jugendlichen einnimmt und sich dadurch auch teilweise die Formen und Zugangsweisen ändern. Diese würde dann von spektakulären Formen hin zu etablierteren Formen, wie zum Beispiel Horoskope erstellen oder lesen verlaufen.

Die weiterführende ritualtheoretische Analyse der Praktiken kann die Verortung des magischen Denkens und Handelns vertiefen. Hier ist vor allem Bukows Unterteilung der Rituale nach Bedeutsamkeit und Arbeitsweise und insbesondere die Differenzierung in positiv einschließende, negativ ausschließende und prüfende Rituale von Interesse. Wenn nun versucht in diese Skizze die Formen magischen Denkens und Handelns zuzuordnen, könnte dies wie folgt aussehen:

<b>Bedeutsamkeit</b>	<b>genereller Anspruch (ein für allemal)</b>	<b>partieller Anspruch</b>	<b>punktuell (von Fall zu Fall)</b>
<b>Arbeitsweise</b>			
<b>einschließend</b>	religiöse oder okkultistische Konversationsriten	positives Denken Heilungsrituale Gebets-Magie	Geisterbegegnung (Gläserücken, Pendeln,...) Stimmenhören Telepathieerfahrungen
<b>ausschließend abwehrend</b>	Exorzismen (Dämonen- und Teufelsaustreibungen) Abschwörungen an den Teufel, an Gott	schwarzmagischer Schadenszauber Verwünschungen	exorzismusähnliche Geistervertreibung Versuche mit bösem Blick
<b>prüfend</b>		Kartenlegen Bibelspruch- losverfahren	automatisches Schreiben oder Buchstabieren (mit Gläserücken, Pendel,...) Herbeirufen eines unbekannten Geistes oder Teufels

Abb: Typisierung magischer Rituale des Jugendokkultismus und der Jugendreligiosität nach Bukow (vgl. Streib 1996, S. 253)

Wenn wir die Skala der Bedeutsamkeit betrachten werden magische Rituale von Jugendlichen hauptsächlich unter die Rubrik von Fall zu Fall einzuordnen sein. Gläserücken und Pendeln und die darin liegende Begegnung mit jenseitigen Wesen und Botschaften von der anderen Seite sind bis auf einige Ausnahmen spontane Erfahrungen und Praktiken mit punktuelltem Anspruch. Sie wollen nichts auf Dauer regeln und die momentane Begegnung steht im Vordergrund. Natürlich gibt es auch Übergänge zu partiellen Ansprüchen, wenn Geister vertrieben werden sollen oder Dinge dauerhafter geregelt und beeinflusst werden sollen, die Zukunft zu bestimmen oder Schaden zuzufügen.

Gläserücken und Pendeln stehen an 2 Stellen, da sie sowohl als Überprüfung gesehen werden können als auch als einschließende Praxis, welche die Nähe zur Geisterwelt oder zu Verstorbenen sucht. Hier kann es auch zu dem Wunsch kommen geheime Informationen zu erhalten, was dann aber wiederum in die Richtung von größeren Theorien rücken würde, wie zum Beispiel die Gnosis.

Diese Darstellung lässt sich auch in den Zusammenhang der entwicklungspsychologischen Differenzierung bringen, wenn die Bedeutung der Praktiken als eine Antwort auf die Probleme der Adoleszenz verstanden wird. So gedacht, haben bestimmte Stile auch eine besondere Affinität zu bestimmten Arbeitsweisen. Beispielsweise wird der ozeanisch-partizipative oder der mutuelle Stil besonders einschließende Ritualformen bevorzugen, da sie am ehesten in der Lage sind eine Antwort auf Heimatlosigkeit und Orientierungslosigkeit zu bieten.

So sehr hier auch der Ritualaspekt betont wurde, darf man nicht vergessen, dass jeder Typus auch von Reizsuche ohne rituellen Tiefgang begleitet wird. Auch lässt sich vom rituellen Typus ein theoriegeleiteter Typus unterscheiden, bei dem die rituellen Praktiken weniger wichtig sind, als die Verortung in einem Sinnsystem oder Weltanschauung.

### 7.2.3 Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Adoleszenz

Der signifikante Vorsprung der Mädchen wurde in der empirischen Forschung zwar mehrmals festgestellt, aber leider nie erklärt und so stellt sich mir die Frage, warum Okkultpraktiken bzw. magische Praktiken für Mädchen eine scheinbar größere Anziehungskraft besitzen als für Jungen? Antwortet magisches Denken und Handeln besonders auf die Wünsche und die Motive, die in der Sozialisation der Mädchen entstehen? Oder sind umgekehrt Einstellungen und Motive in der Sozialisation und Entwicklung der Jungen erkennbar, die diese Praktiken für die Jungen weniger attraktiv machen? Wie wir oben bereits in der Selbstkritik von Fowler sehen konnten, scheint es einen Stil des verbundenen Erkennens zu geben, der als „*ein Erkennen in Beziehung*“ zu verstehen ist. Steiner-Adair (1990) versteht weibliche Identitätsbildung als „*Selbstdifferenzierung innerhalb von Beziehungsgeflechten ... Junge Frauen finden zur eigenen Identität, indem sie sich in persönlichen Bindungen erfahren*“ (Steiner-Adair 1995, S. 242).

Soviel zur allgemeinen Entwicklung von Mädchen, wobei allerdings angemerkt werden sollte, dass Frauen sehr wohl auch das männliche Idealbild von Erfolg und Autonomie verfolgen können

Doch kamen Brown und Gilligan (1992) auf etwas anderes und dies scheint im Zusammenhang mit magischem Denken und Handeln relevant zu sein. Mädchen, die sich der Adoleszenz nähern und damit Kompetenzen zu hypothetischem Denken und zu mehrperspektivischer Rollenübernahme ausbilden, drohen die Nähe zu ihrem Körper, zu ihren Gefühlen, zu ihrer Beziehung und zu ihren Erfahrungen zu verlieren (vgl. Brown/Gilligan 1992, S. 161).

Mädchen auf ihrem Entwicklungsweg in die Adoleszenz können die Dynamik, Ambivalenz und Gespaltenheit persönlicher Beziehungen als Engpass oder gar als Trauma erleben und dies dadurch, dass sie sich genötigt sehen, die lieb gewordenen Beziehungen (Freundinnen, Eltern,...) zugunsten offizieller, legitimer, fremdbestimmter Beziehungen zu unterdrücken, zu verheimlichen oder abbrechen zu müssen. An diesem Punkt könnte dieser Beziehungswunsch nicht allein in die innere Emigration (vgl. Brown/Gilligan 1992, S. 217f) führen, sondern eben auch in die imaginäre und jenseitige Emigration. Das Beziehungsthema bleibt Hauptthema, nur emigriert der Wunsch unter einem Teil der Mädchen unter adoleszenzspezifischen Bedingungen scheinbar in die Geisterwelt. Von daher wird sich auch die Motivation zu magischem Denken und Handeln aus diesem Beziehungsverlust und Beziehungswunsch ergeben. Brown und Gilligan ziehen einen Vergleich zu der Ablösung des kleinen Jungen von der Mutter.

*„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” (Brown/Gilligan 1992, S. 216).*

Somit sind die Zeitpunkte der Ablösung zwischen den Geschlechtern sehr weit auseinander, woraus sich unter anderem ergibt:

*„(I)t 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” (Brown/Gilligan 1992, S. 219).*

Mädchen spüren den Schmerz der frischen Wunden des aktuellen Beziehungsverlusts, bei den Jungen liegt dies weiter zurück und ist wohl in tieferen Schichten der Psyche verborgen.

Wenn demnach für Mädchen in der Adoleszenz das Thema Trennung und Fragmentierung als Motiv für die Hinwendung zu Magie und Okkultismus dominiert, wäre für die Gestalt der Geister zu vermuten, dass diese bei den Mädchen vertraute Gesichter von nahen Bezugspersonen und von Liebesobjekten der jüngeren Zeit und bei den Jungen eher die frühen Elternfiguren annehmen.

Eine gewisse Bestätigung für diese Erklärung wäre der Zugangsweise und den Motiven der Mädchen zu entnehmen. Es sind hauptsächlich Gläserücken, Pendeln und Kartenlegen als spezifisch orakelhaft-zukunftsorientierte und einschließende Okkultpraktiken, die für die Mädchen attraktiver sind als für die Jungen. Bei den Motiven, wie aus der Auflistung von Zinser, sind es eher kommunikative Wünsche und Probleme bei wichtigen Entscheidungen. Sie nennen unter anderem folgende Beweggründe:

*„... ‚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 zusammen sein will‘, ‚bei Fragen an die Zukunft‘, ...“ (Zinser 1990, 279f zit.n. Streib 1996, S. 27).*

Während bei den Jungen das „*Interesse am Außergewöhnlichen*“ an erster Stelle steht und häufiger aggressive Motive genannt werden.

Die Möglichkeit der Projektion des Beziehungswunsches ins Jenseits wird umso bedeutender für Mädchen, je mehr die persönlichen Beziehungen in die Engpässe der Adoleszenz führen, je mehr Wunden der Trennungserfahrung als Dissoziation von (vor allem weiblichen) Bezugspersonen aktuell erlitten werden und je mehr sie sich auch von sich selbst und ihren Gefühlen distanzieren. Bei der Interpretation von okkultpraktizierenden Frauen ist damit zu rechnen, dass für sie magisches Denken und

Handeln motivational und funktional anders, also vorrangig im Kontext von gefährdeten, verlorenen oder abgebrochenen persönlichen Beziehungen zu deuten ist.

#### 7.2.4 Die psychoanalytischen Perspektiven auf die Adoleszenz

Magisches Denken und Handeln ist Ausdruck und Symbolisierung des Unheimlichen, das nach Freud als „*nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist*“ (Freud 1940b, S. 254) zu verstehen ist. So erscheint magisches Denken und Handeln als Auseinandersetzung des Selbst mit dem heimlich Eigenen, mit dem eigenen Chaos, als Ausdruck früher Erfahrungen. Es kommen in der Begegnung mit dem Unheimlichen demnach im Unbewussten verborgene, mehr oder weniger gut integrierte Angst- und Schreckens-Erfahrungen zum Ausdruck.

Zunächst symbolisiert sich das Unheimliche in Gestalt von Wesen, Geistern oder Dämonen. Solche Wesen sind dem Bewusstsein und der Erinnerung leichter zugänglich. Helsper schlägt vor, Geister und Dämonen als nach außen projiziertes, abgespaltetes böses Selbst oder als Projektion der destruktiv-versagenden Elternbilder zu deuten, und die damit einhergehenden Omnipotenzvorstellungen als Kompensation für die Hilflosigkeit, die bei der Entlassung aus dem ozeanischen Zustand auftritt, zu deuten. Die lebensgeschichtliche Fixierung ist dann

*„...den frühkindlichen 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 (Helsper 1992, S. 333).*

Weiters weist Helsper auf die Spaltung der Objektvorläufer in gute und böse, versorgende und versagende hin. Eine zweite Linie der lebensgeschichtlichen Fixierung an das Magische beschreibt er 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 kompensatorisch gegen die Ohnmachtstraumatisierung fortauern und zu einer Art Angewiesensein auf magisch-omnipotente Selbst- und Objektfigurationen führen.

In der Pubertät der Mädchen kommt es zu einer verschärfenden Dynamik, da sie frische Wunden zusätzlich bewältigen müssen, wie oben bereits gezeigt werden konnte.

Erdheim bietet eine ethnopschoanalytische Deutung, mit der Magie und Okkultismus als gesellschaftlich Verdrängtes und Unbewusstes angesehen werden kann, das wiederkehren will und kann. Die Chaos- und Es-Kräfte, die in traditionellen Gesellschaften rituell eingebunden waren, sind nach ihm 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 wieder erkennen 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“ (Erdheim 1994, S. 201 zit.n. Streib 1996, S. 262f).*

Diese Einschätzung von Erdheim lassen sich auch gut mit den ethnologischen Erkenntnissen in Deckung bringen. Diese Wiederkehr der verdrängten Magie in der heutigen Magie und im Okkultismus bricht in der Jugendkultur deshalb aus, weil die Adoleszenz als Übergangsphase eine besondere Schutzlosigkeit und eine 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 von Guten und Bösen, sprechen die zentralen Probleme dieses Alters an. Für 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, S. 199 zit.n. Streib 1996, S. 263).*

Magie- und Okkultfaszination kann vor diesem Hintergrund auch als Protest gegen 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 narzistische Wünsche nicht mehr als eigen wahrzunehmen“ (Erdheim 1994, S. 199 zit.n. Streib 1996, S. 263).*

Bezogen auf den einzelnen Jugendlichen bedeutet dies aus psychoanalytischer Perspektive, dass Magiefaszination auch als bearbeitender und bewältigender Umgang mit dem eigenen Schatten, mit dem heimlich Eigenen zu würdigen ist, in denen Ich-Leistungen erkennbar sind. Hier ist auch Mischo (1991) zu widersprechen, wenn er von einem unkontrollierten Umgang mit den Tiefenschichten der Psyche spricht, denn die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, dass eine Art Selbstkontrolle gesucht und ausgeübt wird. Geister zu rufen kann demnach auch bedeuten sich ihnen, die in der Psyche schlummern zu stellen, auch auf die Gefahr hin ihnen hilflos ausgeliefert zu sein, aber mit der Chance einer integrierenden Bewältigung Auch wenn es nicht pauschal als integrierende Erfahrung zu interpretieren ist, so ist der Blick zumindest dafür offen zu halten.

### **7.3 Der Versuch einer Klassifikation magischen Denkens und Handelns von Jugendlichen**

Verschiedene Perspektiven aus psychoanalytischem, entwicklungspsychologischem und ritualtheoretischem Blickwinkel könnten zu einer je eigenen Typisierungs- und Klassifikationsentwurf führen. Der hier präsentierte Entwurf möchte diese drei verschiedenen Perspektiven als drei übereinanderliegende Ebenen integrieren:

- Die psychoanalytisch zu beschreibende Ebene von Selbstspannungen und Lebensthemen.
- Die aus der entwicklungspsychologischen Perspektive herausgearbeiteten Stile, die natürlich in Beziehung zu den Selbstspannungen gesehen werden müssen.
- Darüberliegend 3 Typen als Oberflächenansicht, das Magiepraktizieren an dem Maß der psychischen Bedeutsamkeit differenzieren. Das heißt, ob überhaupt und wenn ja, mit welchem Tiefgang und in welcher Weise die Beschäftigung eine Symbolisierung und Bearbeitung von Lebensthemen ist.

In der folgenden Abbildung werden die Selbstspannungen, Stile und Typen in einer Grafik zusammengestellt. Zwischen diesen Ebenen sind vielfältige Beziehungen vorzustellen. So haben bestimmte Selbstspannungen zu bestimmten Stilen eine besondere Affinität.

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 (mytisch-wörtlich)	
Sinnlichkeit vs. normative Ordnung	Ozeanisch-partizipativ (intuitiv-projektierend) Defensiv-beschwichtigend (intuitiv-projektierend)	Reizsuche / Intensitätssuche

### 7.3.1 Die Oberflächenerscheinung von Typen

Die verschiedenen Typen orientieren sich an einer Dreiteilung in Reizsuche, Ritualisierung und Sinnsuche, die sich nach dem Ausmaß der Bedeutsamkeit unterscheidet. Auf der Achse der Erwartungen oder funktionalen Leistungen, die mit magischem Denken und Handeln in Verbindung gebracht werden, ergibt sich die Einteilung der Ritualisierung nach Bukow in einschließende, ausschließende und prüfende Magie.

Typen und ihre psychische Bedeutsamkeit	Sinnsuche	Rituelle Bearbeitung	Reizsuche
<b>Funktion</b>	stark ←————— Bedeutung —————→ gering		
<b>Positiv Einschließend</b>	<b>Suche nach ontologischer Beheimatung</b>	<b>Partizipative Ritualisierung</b> Einschließlich magische Rituale auf der Suche nach Beheimatung. Ganzheitlichkeit und Wohlergehen	<b>Magisches Erlebnisspiel als Intensitätssuche</b>
<b>Negativ Ausschließend</b> <b>Abwehrend</b>	<b>Anti-traditionale Sinnsuche</b> (negative Identität)	<b>Anti-institutioneller Protest-Okkultismus</b>  Abwehrende magische Rituale	Negative magische Beeinflussungs- und Irritationsexperimente Absichtlich provokantes Auffallen-Wollen, z.B. durch Kleidung, Riten, Symbolik etc.
<b>Prüfend Test</b>	<b>Bricolage-Sinnsuche</b> Ausprobieren von verschiedensten Sinndeutungen	<b>Orakel-Rituale</b> magische Entscheidungs- und Test-Rituale	<b>Magisch-spielerisches Experimentieren</b>

(vgl. Streib 1996, S. 267)

#### 7.3.1.1 Reizsuche

Bei aller Beachtung der entwicklungspsychologischen Stile, der lebensgeschichtlichen Verortung und tiefenpsychologischer Verwurzelung darf man nicht vergessen, dass das Magische und das Okkulte immer auch eine aufregende Beschäftigung ist. Mit dieser Aufregung und Erlebnisintensivierung ist bei allen Varianten und Stilen zu rechnen. Dies stellt so etwas wie eine Oberflächenstruktur allen magischen Denkens und Handelns dar, wenn auch mit unterschiedlicher Stärke. Erst unter der Oberfläche werden die verschiedenen Stile erkennbar. Die Reizsuche steht als Oberflächenerscheinung über der

rituellen Bewältigung und der Suche nach einem Sinnsystem, was allerdings Vermischungen und Überschneidungen einschließt. Allerdings muss auch damit gerechnet werden, dass Reiz- und Intensitätssuche das Praktizieren derart prägt, dass ein tieferes Bedürfnis nach ritueller Bewältigung oder nach einem Sinnsystem ohne Bedeutung ist. Trotzdem kann diese Intensitätssuche Krisen zum Ausdruck bringen und Spannungen lösen. Besonders nahe liegend ist die Annahme, dass damit auf Desintegrationsangst und Depressionen geantwortet werden soll. So meint auch Helsper, dass „*das Empfinden zu zerfallen, sich leer und abgestorben zu fühlen, sich ausgesetzt, hilflos, schwach und klein zu empfinden*“ (Helsper 1993, S. 694 zit.n. Streib 1996, S. 266) so aufgehoben werden kann.

#### 7.3.1.2 Ritueller Bewältigungsversuche

Die verschiedenen Spielarten der rituellen Bearbeitung wurden bereits oben dargestellt. Allerdings muss hier auf die Verschiedenheit der Bedeutung des Rituals verwiesen werden. So kann der Wunsch nach Partizipation das Denken und Praktizieren derart prägen, dass von einem eigenen Typus partizipativer Ritualisierung gesprochen werden kann. Auch Helpers anti-institutioneller Protest-Okkultismus kann als eigener Typus ausschließender ritueller Bearbeitung gesehen werden, von dem sich der Typus orakelhafter Ritualisierung wiederum unterscheidet (vgl. Streib 1996, S. 267).

#### 7.3.1.3 Die Suche nach einem Sinnsystem

Die von Helsper unterschiedenen Typen der ontologischen Beheimatung, des religiös-konventionellen Traditionalismus, der eigenverantworteten religiösen Transformation und der privatisierten Religions-Bricolage werden unter dieser Rubrik zusammengefasst. Allerdings können diese dann anders, als Suche nach einschließender Funktion, als negativ strukturierte anti-traditionale Sinnsuche und als Bricolage-Sinnsuche mit prüfender, testender Haltung differenziert werden (vgl. Streib 1996, S. 268).

### 7.3.2 Stile und Lebensthemen

Aufgrund der entwicklungspsychologisch beschreibbaren Umgangsmodi liegt es nahe auch diese Stile zu klassifizieren. Es lassen sich verschiedene Stile herleiten und charakterisieren, um das magische Denken und Handeln danach zu unterscheiden, welchen Stil der Begegnung mit dem Magischen gefolgt wird, wie diese Erfahrungen gedeutet werden und mit welchem Stil diese Erfahrungen wiederum bearbeitet werden.

#### 7.3.2.1 Stil defensiv-beschwichtigenden magischen Denkens und Handelns

Dies ist eine Variante im Umgang mit dem Unheimlichen. In diesem Umgang wird das übermächtige, bedrohliche Unheimliche konkret aktualisiert in Geister und jenseitigen Wesen. Die erst durch das Praktizieren geweckten Wesen werden recht schnell zu lästigen, furchterregenden Verfolgern, die zu rufen gefährlich ist und die in Schach zu halten und wieder los zu werden sind. Dies erfordert erhebliche rituelle und emotionale Anstrengungen. In diesem Stil sind diese Wesen dämonisch, böse und angsterregend. Die Jugendlichen greifen auf einen eingelagerten Stil zurück, der sich in der Phase des subjektiven Selbst und des intuitiv projektierenden Glaubens herausgebildet hat. Selbstspannungen wie Autonomie vs. Abhängigkeit und Macht vs. Ohnmacht haben zu diesem Stil besondere Affinität. Es liegt nahe, dass dieser Stil sich in der Zeit der Schutzlosigkeit in der adoleszenten Übergangsphase in den Vordergrund drängt, da er auf

die frühe Beziehung zu den Erziehungspersonen zurückzuführen ist und somit mit der Begegnung mit dem unheimlichen Jenseitigen die Auseinandersetzung mit dem heimlich Eigenen auflebt. Dies könnte sich auch darin zeigen, dass die Dogmatik und Mythologie aus Religions- und Magie-Tradition, wie die jenseitige Welt aufgebaut ist, abnimmt und die Verfolger nach dem jeweils individuell heimlich Eigenen gestaltet und symbolisiert werden (vgl. Streib 1996, S. 269).

#### 7.3.2.2 Suche nach ozeanisch-partizipativer Erfahrung

Dies ist sozusagen die positive Kehrseite der defensiv-beschwichtigenden Magie. Es wird hier die Geborgenheit im großen jenseitigen Anderen gesucht und erfahren. Auch hier hängt der Stil mit sehr frühen Erfahrungen zusammen und wurde in der Beziehung zu den Erziehungspersonen eingeübt. Man greift auf einen eingelagerten Stil zurück, der sich in der Phase des subjektiven Selbst und des intuitiv projektierenden Glaubens herausgebildet hat. Vor allem Selbstspannungen wie Kohärenz vs. Desintegration und Autonomie vs. Abhängigkeit haben zu diesem Stil eine besondere Affinität. Jenseitige Wesen werden eher als lichte Gestalten, gute Geister und Engel vorgestellt. Die Selektion und Gestaltung dieser Wesen, die oben genannt wurde, kann auch hier gelten. Dieser Stil schwingt wohl bei jeglicher Geisterbegegnung mit, stellt aber in seiner Extremform bzw. beherrschenden Form einen eigenen dar. Auch für Grufties bzw. Gothics, welche die schwarze Farbe und dunkle Orte bevorzugen und sich so mit dem Tod und dem Leben auseinandersetzen, dürfte dieser Stil prägend sein. Magiepraktizieren wird hier nicht unbedingt notwendig sein, es kommt auf die magische Erfahrung an. Magische Erfahrungen in diesem Stil können zur persönlichen Stabilität, vielleicht auch zur Kompensation oder Heilung von Fragmentierungs- und Angsterfahrungen beitragen (vgl. Streib 1996, S. 269).

#### 7.3.2.3 Der Stil reziprok-instrumentellen magischen Denkens und Handelns

Dies ist eine Variante kontrollierenden magischen Denkens und Handelns und zeichnet sich durch die Anwendung manipulativer Techniken wie Suggestion, Autosuggestion, Zaubersprüche und exorzistische Formeln aus. Dieser Stil schließt an die defensiv-beschwichtigende Magie an, zeichnet sich aber durch erfolgreiches Bemühen aus, Kontrolle auszuüben, wo zuvor Verfolgungsangst dominierte. Andererseits ist er dem Stil der systematisch-kontrollierenden Magie ähnlich, unterscheidet sich aber dadurch, dass ihm die Angst noch im Nacken sitzt, das zu Kontrollierende unheimlich bleibt und artifiziell, mystisch-wörtlich vorgestellt wird. Die Gestaltung der Wesen dürfte zwar auch durch Geschichten, Märchen, usw. geprägt worden sein, aber der Anteil dürfte durch das Abnehmen dessen und durch das Zunehmen von konsumorientierter Verbreitung von mythischem Material (Videos, DVDs) größer sein. Umso prägender sind somit die individuellen oder subkulturellen Vorstellungen der Jugendlichen. Dieser Stil 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 so ebenfalls auf einen eingelagerten Stil zurück. Virulent werden die Selbstspannungen von Autonomie vs. Abhängigkeit, von Macht vs. Ohnmacht oder von Sinnlichkeit vs. normativer Ordnung. Je stärker die Magiefaszination 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 dürfte diesen Jugendlichen nicht leicht fallen, diese Form magischen Ausagierens zugunsten anderer Bearbeitungswege zu verlassen (vgl. Streib 1996, S. 269f).

#### 7.3.2.4 Der Stil mutuell-partizipativen magischen Denkens und Handelns

Dieser Stil zeichnet sich durch die Suche nach einer harmonischen Beziehung zu einem zwischenmenschlichen Gegenüber aus, wie sie auch für den synthetisch-konventionellen Glauben anzunehmen ist. Die Bezeichnung zwischenmenschlich trifft eben auch auf die Suche nach einem Gegenüber in der jenseitigen Welt zu, da anthropomorphe Vorstellungen diesen Stil prägen. Die Begegnung mit geliebten Verstorbenen oder die persönliche Intimität mit einem vertrauten Geistwesen oder Schutzengel sind typische Beispiele.

Wenn man annimmt, dass in diesem Stil die meisten Mädchen und Frauen ihr magisches Denken und Handeln gestalten und aus der geschlechtsspezifischen Differenzierung das Thema der persönlichen Beziehungen für weibliche Adoleszente aktuell ist, dann ist damit zu rechnen, dass dieser Stil von weiblichen Jugendlichen bevorzugt wird. Auch in diesem Stil ist mit Selbstspannungen zu rechnen, die ihn prägen und stabilisieren können, vor allem zwischen Ideal- vs. Real-Selbst, Autonomie vs. Abhängigkeit oder Kohärenz vs. Desintegration. So ist auch möglich, dass Wünsche aus dem ozeanisch-partizipativen Stil wieder aufleben. Auch bei diesem Stil wird es von der Bearbeitung der Selbstspannungen abhängen, ob die Objektsuche (Partnerwunsch) sich auf neue nicht-magische Objekte richten kann (vgl. Streib 1996, S. 270).

#### 7.3.2.5 Der Stil systematisch-kontrollierenden magischen Denkens und Handelns

Dieser Stil gestaltet sich im Zuge dinghafter Konkretheit. Der Zugang zur Wirklichkeit geht durch eigene individuierend-reflektierende Überlegungen hindurch, wobei Theorien erwogen werden und damit experimentiert wird. Die Beziehung zu anderen wird in systemischen Kategorien gedacht. Soweit Magisches nicht von naturwissenschaftlich-kausaler Rationalität bzw. was dafür gehalten wird, ausgeschieden wird, wird es in individuelle Magietheorien übernommen. Praktizieren heißt darum eher Experimentieren oder systematisches Manipulieren. Beispiele sind (Auto-)Suggestionenversuche, wie zum Beispiel das systematische Trainieren von positivem Denken, aber auch Versuche mit psychischen Automatismen, die dann gedeutet werden, Telepathie, usw. Auch wenn Selbstspannungen wie zum Beispiel Macht vs. Ohnmacht, eine Rolle spielen da die Beherrschung und Manipulation der Natur ja nicht so einfach ist, kann sich dieses Experimentieren leicht auf ein anderes Gebiet verlagern. Das Magiepraktizieren kann leicht wieder verlassen werden und wenn nicht müssen andere Ursachen in Erwägung gezogen werden (vgl. Streib 1996, S. 270f).

#### 7.3.2.6 Der Stil komplementär-integrativen magischen Denkens und Handelns

Hier kommt ein symbolischer und leichterer Zugang zum Magischen zum Vorschein. Entfernt von der in der individuierend-reflektierenden Phase vorkommenden Spannung zwischen „das gibt es vs. das gibt es nicht“ gibt sich dieser Stil mit Ahnungen zufrieden. Anstelle von totaler Sicherheit kommt es hier dazu, dass Fragen offen gelassen werden und mit Modellen gespielt wird. Sie müssen jenseits des systematisch-kontrollierenden Stils magisches Praktizieren nicht bleiben lassen, können es aber verstehen und vollziehen es aber symbolisch. Magiepraktizieren ist hier nicht notwendig oder zwanghaft, kann aber ausgeübt werden, denn in diesem Stil werden die Selbstspannungen nicht mehr beherrschend, hartnäckig bindend oder destruktiv erfahren, weil sie bearbeitet wurden oder zumindest in Bearbeitung sind. Die Gruppe der Jugendlichen und Erwachsenen, die in diesem Stil denken und handeln ist erwartungsgemäß klein (vgl. Streib 1996, S. 271).

### 7.3.3 Zusammenfassung

Die vorgestellte Klassifizierung orientiert sich nicht an Kriterien wie Kirchlichkeit oder christlicher Traditionsbezogenheit und es wurde auch nicht das Kriterium der reflexiven rationalen Handlungs-Entscheidung ins Zentrum gestellt. Dadurch wurden Tiefendimensionen erkennbar, die anders verdeckt geblieben wären.

Dieser Verstehenszugang orientiert sich an entwicklungspsychologischen Stilen magischen Denkens und Handelns und bezieht die Virulenz von psychoanalytischen Selbstspannungen und Lebensthemen mit ein und richtet so den Blick auf darunterliegende Strukturen und Motive im Denken, in der interpersonalen Beziehungsdynamik und in den Handlungsmustern der Jugendlichen.

Eine kontrastive Sicht, die Magischem pauschal eine fortschrittsfeindliche Verfestigung und Blockierung unterstellt und darum sofort vor innovationsfeindlichen Tun warnt, kann zugunsten einer Perspektive zurückgestellt werden, die Entwicklungschancen erkennt und so auch pädagogisch nutzbar ist.

## 8 Eine sozialpädagogische Sicht auf den „Jugendokkultismus“

Bisher konnte gezeigt werden, dass magisches Denken und Handeln nach wie vor in unserer Kultur als „co-existentes“ Wirklichkeitsverständnis verfügbar und zugänglich ist. Seit jeher hatte die Magie im Wesentlichen die Aufgabe Spannungen und Druck abzubauen bzw. die Problemlage subjektiv stillzulegen und dies vor allem in Übergangssituationen. Im Laufe der Zeit verlor die Magie allerdings ihre Wirkung als kollektives Gut und erbrachte diese Funktion nicht mehr im Zuge von im Sozialverbund organisierten Initiationsriten und Festlichkeiten, sondern wurde zunehmend individualisiert und überlebte im Alltag der Menschen. Es lässt sich nun vermuten, dass sie im Zuge diverser Bewegungen des New Age und der Esoterik wieder vermehrt an sozialer Akzeptanz gewonnen hat und ihr Zugang durch die neuen Informationstechnologien erleichtert wurde. Somit steht sie jetzt Jugendlichen in ihrer individualisierten Form auf dem pluralen Weltanschauungsmarkt zur Verfügung.

Dies deckt sich auch mit der aktuellen gesellschaftlichen Entwicklung, da Probleme und dazu zählen auch Übergangsprobleme vor dem Hintergrund der pluralen und individualisierten Gesellschaft nicht mehr kollektiv gelöst werden, sondern vielmehr dass von jedem Einzelnen laufend erwartet wird, dafür Sorge zu tragen, dass er handlungsfähig bleibt.

Der jeweilige Stil des magischen Denkens und Handelns Jugendlicher unterscheidet sich zwar danach welches Lebensthema und welche Spannungen gerade aktuell ist, woraus sich wiederum unterschiedliche Prognosen bezüglich der Gefahr einer Fixierung ergeben, aber im Wesentlichen könnte man sagen, dass man magisches Denken und Handeln Jugendlicher als eine Form der biographischen Lebensbewältigung, wie sie von Lothar Böhnisch dargestellt wurde, verstehen kann.

Diese Überleitung ist meiner Einschätzung nach notwendig, um durch die stellenweise starke, aber thematisch notwendige, Abstraktion und die Differenzierung zu vermeiden, in das modernen Interventionsparadox zu geraten. Dieses Paradoxon meint, dass Strukturwissen kein Veränderungswissen darstellt, also dass man aus Erkenntnissen der Strukturen und deren Gesetzmäßigkeiten nicht automatisch Veränderungs- und Interventionswissen generieren kann. Zu genaues Wissen um die Strukturen birgt die Gefahr von Ohnmacht und Frustration (vgl. Böhnisch 2005, S. 285). Diese Gefahr ist meiner Ansicht nach für diesen Bereich besonders groß, da magisches Denken und Handeln rational nur schwierig bis gar nicht zu verstehen ist, weshalb man auf abstrakte Darstellungen angewiesen ist. Durch die Möglichkeit der Einlagerung von Spannungen

kann es theoretisch zu jedem Zeitpunkt im Leben auftreten, läuft relativ versteckt ab und der Zugang zu den Jugendlichen sich aufgrund des Übersetzungsproblems schwierig gestaltet, was dieses Paradoxon zusätzlich verstärkt. Ganz abgesehen davon, dass wahrscheinlich lediglich eine Fixierung bzw. eine zu erwartende Fixierung, also eine Abkehr von der Coexistenz der magischen und der rationalistischen Weltanschauung, wirklich ein Problem darstellt. Insgesamt weiß man eigentlich nicht so recht, wo, wie und zu welchem Zeitpunkt man intervenieren könnte. Außerdem ist es fraglich, was zuerst offensichtlich wird, dass der Jugendliche einen labilen und abwehrenden Eindruck macht oder dass er magisch denkt und dies auch in die Praxis umsetzt.

Ein möglicher Ausweg wäre es, das bisher Gesagte in ein allgemeineres Konzept überzuleiten um so indirekte Handlungsmöglichkeiten abzuleiten und erst bei direkten Interventionen, wie zum Beispiel bei einer längerfristigen Beratung oder einer Therapie auf die Klassifikation zurück zu greifen, um die Kernproblematik festzustellen und aufzuarbeiten.

### **8.1 Die biographischen Lebensbewältigung**

Böhnisch geht davon aus, dass dem strukturellen Individualisierungstheorem mit dem sozialstrukturellen Problem der Freisetzung aus der Sicht und dem Erleben der Subjekte, die Handlungsfähigkeit des Menschen gegenüber steht. Lebensbewältigung meint in diesem Zusammenhang das Streben nach subjektiver Handlungsfähigkeit in Lebenssituationen, in denen das psychosoziale Gleichgewicht, besonders der Selbstwert und die soziale Anerkennung gefährdet sind. Dieses Streben nach einer selbstwertstabilisierenden Handlungsfähigkeit kann auch um den Preis der Normverletzung und sozialer Desintegration gefunden werden, womit die Balance zwischen psychischem Selbst und sozialer Umwelt misslingt (vgl. Böhnisch 2005, S. 31f).

Bewältigungshandeln orientiert sich aber nicht ausschließlich an der Handlungsfähigkeit in der Situation sondern auch biographisch an den bisherigen Bewältigungserfahrungen im Lebensverlauf. Kurz gesagt, es wird immer so gehandelt, dass die Biographie einigermaßen im Lot bleibt, damit das bisher Erlebte nicht einfach abbricht und entwertet wird.

Dieser biographische Einfluss betrifft auch die sozialintegrative Ausrichtung des Bewältigungshandelns. Aufgrund der Individualisierung müssen Menschen nach neuen sozialen Bindungen bzw. sozialintegrativen Bezügen suchen, wenn sich die bisherigen auflösen. Die biographische Erfahrung sozialer Desintegration konstituiert Zusammengehörigkeit und schafft Milieus im Sinne von sozialemotionalen Gegenseitigkeitsstrukturen. Diese Milieus, sofern sie sich aufgrund von Normabweichung strukturieren und nach außen abgrenzen, haben eine regressive Ausrichtung. Anders ausgedrückt heißt dies, dass auch wenn das aktuelle Bewältigungshandeln von den herrschenden Mustern der Sozialintegration abweicht, hat es auch immer eine sozialintegrative Absicht (vgl. Böhnisch 2005, S. 34).

Ein wichtiger Hinweis ist, dass Lebensgeschichten eine soziale Ordnung und einen individuellen Verlauf haben. Dies liegt an der durch die Individualisierung verstärkten Verschränkung von Lebenslauf und Biographie, wobei der Lebenslauf, die sozial geregelte Abfolge und Entfaltung von sozialen Zugehörigkeiten, Pflichten und Rechten entlang der Achse der Lebenszeit meint und Biographie die Binnenperspektive des sich an das Geschehen entlang der Lebenszeit erinnernden, erzählenden oder entwerfenden Subjekts meint, wobei hier die Handlungs- und Deutungsabhängigkeit dieses Geschehens betont wird. Man könnte auch sagen, dass in der Biographie die Bewältigung des Lebenslaufs

strukturiert ist. Vom Lebenslauf bleiben die Statuspassagen und Übergänge, die individuell bzw. biographisch bewältigt werden müssen (vgl. Böhnisch 2005, S. 35f).

Böhnisch (vgl. Böhnisch 2005, S. 46) differenziert in seinem Konzept vier psychosoziale Dimensionen der Spannung zwischen Lebensbewältigung und sozialer Integration, die zur Bewältigung einer biographischen Krise aktiviert werden, die sich aber in der sozialen Wirklichkeit überschneiden und in verschiedenen Lebensschwierigkeiten und Lebensaltern unterschiedlich gewichtet sind:

- Die Erfahrung des Selbstwertverlusts und die Suche nach Wiedergewinnung. Hier werden sowohl die personalen Tiefenbereiche der Befindlichkeit und der Betroffenheit berührt, wie die Anerkennung durch andere.
- Die Erfahrung der sozialen Orientierungslosigkeit, des Sich-nicht-mehr-zurechtfinden-könnens und die Suche nach unbedingter Orientierung oder der Abfall in Rückzug und Apathie.
- Die Erfahrung des fehlenden sozialen Rückhalts angesichts nicht mehr überschaubarer biographischer Risikosituationen und die entsprechende Suche nach Halt, Unterstützung und Anerkennung.
- Die Sehnsucht nach Normalisierung, also nach der Möglichkeit aus dem Stress der Handlungsfähigkeit und Desintegration herauszukommen und eine Balance zwischen Handlungsfähigkeit und Integration zu erreichen.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen das Konzept von Böhnisch weiter darzustellen. Es ist nun äußerst schwierig dieses Konzept in den Zusammenhang zu magischem Denken und Handeln Jugendlicher zu stellen, da es sehr viele Formen annehmen kann und zum Teil die Auswertung der Interviews vorweg nehmen würde. Trotzdem möchte ich auf einige Aspekte exemplarisch hinweisen.

In dem dargestellten Sinne wäre magisches Denken und Handeln als mehr oder weniger deutlicher Bewältigungsversuch zu sehen. In einer biographischen Krise, sei es nun aufgrund einer strukturellen Statuspassage oder eines relativ unstrukturierten, persönlichen Übergangs macht der Jugendliche die Erfahrung der Orientierungslosigkeit, der Haltlosigkeit, der drohenden Desintegration und bzw. oder eines laufenden Verlusts seines Selbstwerts, kurz er sieht seine aktuelle Handlungsfähigkeit bedroht und fühlt sich deshalb unwohl. An diesem Punkt hat er die Möglichkeit zu jenen Bewältigungsmustern zu greifen, die er in seiner Biographie erlebt hat.

Sollte es nun der Fall sein, dass Erfahrungen mit magischem Denken und Handeln vorliegen, wobei betont werden muss, dass diese nicht zwangsweise selbst durchgeführt werden müssen, sondern lediglich bei anderen konstruktiv wahrgenommen wurden, besteht die Möglichkeit, dass der Jugendliche auf magisches Denken und Handeln zurückgreift. Beispielsweise könnte er sich über Kartenlegen rückversichern, dass seine Entscheidungen in der unübersichtlichen Situation richtig sind.

Dieser Rückhalt ist nun sicherlich nicht vergleichbar mit jenen durch eine Person, wie zum Beispiel jenen durch einen Elternteil, der nun aber aufgrund der adoleszenten Situation nicht mehr so ohne weiteres gegeben ist. Auch die Orientierungsleistung ist nicht gänzlich zufrieden stellend, da die Erfolge sich nur partiell einstellen und aufgrund der rationalistischen Prägung Zweifel anzunehmen sind. Aufgrund dessen ist der Jugendliche auf neue Orientierungsversuche, also erneutes magisches Handeln angewiesen.

Trotz dieser Mängel dürfte sich die individuelle Befindlichkeit des Praktikanten zumindest teilweise bessern oder anders ausgedrückt, Gefühle von Hilflosigkeit und Ausgesetztsein vermindern sich, da man ja nun weiß, wo man Hilfe und Halt findet.

An diesem Punkt leistet Magie wieder das, was sie schon seit jeher leistet, sie lindert psychische Spannungen und negative Gefühle, wie ständige Angst und Hilflosigkeit. Dies ist auch der große Vorteil der Magie gegenüber anderen Bewältigungsmöglichkeiten. Sie

bezieht sich stärker auf die emotionale Ebene, die bei rationalen Zugängen erst nach erfolgter Lösung, also sekundär bearbeitet wird.

Man könnte auch sagen, wenn man die von Böhnisch dargestellte Balance zwischen Trieb und Sozialem hernimmt, bedient sie erst einmal die psychische Triebstruktur, bevor eine Lösung im sozialen Kontext gesucht wird.

Bei der Magie ist die Lösung des Problems, also der Zweck der Handlung erst einmal sekundär und der Abbau bzw. die Stilllegung der Emotionen, also dass man sich erst einmal besser fühlt, primär. Dies ist der große Vorteil und gleichzeitig das große Problem, das magische Auseinandersetzung in sich birgt, denn magisches Denken und Handeln selbst hat kein Problemlösepotential, aber es bereitet emotional auf eine Problemlösung vor. Es schafft sozusagen die Basis.

Dieser grundlegende Aspekt der Co-Existenz von magischer Spannungsreduktion und zweckrationaler Problemlösung verweist meiner Ansicht nach auf den möglichen Verlauf.

Wenn magisches Denken und Handeln in einer Übergangssituation verstärkt eingesetzt wird und dann bei zunehmender Lösung des Problems nicht mehr gebraucht wird, sind eigentlich keine problematischen Entwicklungen zu befürchten. Es muss gleichzeitig versucht werden, die Problemsituation zweckrational zu lösen, da eine ausschließliche Fixierung auf magisches Denken und Handeln nur die Emotionen stilllegt und sich die problematische Situation in die Länge zieht und die spannungsgeladenen Belastungen zunehmen, was wieder mehr magisches Denken und Handeln notwendig macht. Das geht wiederum zu Lasten von zweckrationalen Problemlösungsversuchen.

Ein anderer Aspekt ist, dass diese Tendenz, der zunehmenden Aufgabe der Co-Existenz, durch soziale Einflüsse verstärkt werden kann. Es ist nach Böhnisch (s.o.) anzunehmen, dass Praktikanten andere Praktikanten suchen. Wenn diese Kontakte zu Lasten „nicht-magischer“ Kontakte geht, besteht die Gefahr, dass sich diese Gruppe nach innen, aufgrund des gemeinsamen Interesses strukturiert und nach außen gegen die rationalistische Welt abgrenzt. Dieses regressive Milieu würde magisches Denken und Handeln zusätzlich fördern und vor allem den Zugang zu diesen Jugendlichen erheblich erschweren. Eine solche Entwicklung ist bei diversen Hexenzirkeln und satanischen Gruppen anzunehmen.

An diesem Punkt möchte ich einer Kritik, die gegen eine Auffassung als Bewältigungsversuch spricht, vorgreifen. Nämlich, dass es sich beim magischen Denken und Handeln um reines Neugier- und Protestverhalten handelt und es nur aus Spaß gemacht wird. Auf diese Punkte wurde bereits zum Teil eingegangen. Magisches Denken und Handeln ist an der Oberfläche immer von Reiz und Lust begleitet, was sich schon allein daraus ergibt, dass es die emotionale Ebene bedient. Was die Aspekte der Neugier und des Protests anbelangt, so ist festzuhalten, dass es sich um ein sozial abweichendes Verhalten handelt. Es bleibt aber die Frage, wieso Jugendliche und junge Erwachsene zu einem solchen Verhalten greifen müssen, warum sie einen so starken Protest an den Tag legen müssen, um sich von den Eltern und den anderen Erwachsenen abzugrenzen oder warum sie solch starker Reize bedürfen und mit den allgemein zugänglichen nicht auskommen. Diese Fragen machen deutlich, dass unter der Oberfläche eine Spannung bzw. ein Problem bearbeitet werden und damit bewältigt werden muss.

Soweit zur Auffassung des magischen Denkens und Handelns als Bewältigungsversuch. Nun stellt sich aber die Frage, welche Möglichkeiten man aus dem bisher Gesagten ableiten kann, um die Wahrscheinlichkeit einer möglichen Fixierung zu reduzieren bzw. einen konstruktiven Umgang mit magischem Denken und Handeln zu fördern.

## 8.2 Sozialpädagogische Interventionsmöglichkeiten

Weit im Vorfeld einer möglichen Fixierung könnten den Kindern und Jugendlichen Fähigkeiten vermittelt werden, die ihnen helfen sich in der pluralen Weltanschauungsszene zurechtzufinden und selbstständig entscheiden zu können. Dieser primärpräventive Ansatz zielt somit auf eine Persönlichkeitsstärkung aller Kinder und Jugendlichen ab. Bienemanns Problem-Kult-Prävention (vgl. Bienemann 1997), die sich schwerpunktmäßig auf Sekten und andere Organisationen bezieht, lässt sich ebenso für magisches Denken und Handeln Jugendlicher anwenden. Da er auf Ansätzen aus der suchtspezifischen und suchtspezifischen Prävention, sowie aus der Medienpädagogik aufbaut lässt er sich mit einer Akzentuierung in die gesamtpräventive Arbeit leicht integrieren.

Ich möchte hier schwerpunktmäßig auf die Präventionsmöglichkeiten in der Kinder- und Jugendarbeit eingehen, wobei es auf der Hand liegt, dass dieser Ansatz durch schulische Förderung flankiert werden könnte.

Ein grundlegendes Problem ist, dass Jugendarbeit in der Freizeit von jungen Menschen stattfindet und somit auf Freiwilligkeit basiert. Von außen können lediglich Impulse und Anregungen kommen, die Schwerpunkte legen die Jugendlichen aber selbst fest. Eine zu starke spezifische Instrumentalisierung der Jugendarbeit könnte somit zu ihrer Selbstauflösung führen. Jugendarbeit ist aber ein Bestandteil des jugendlichen Lebens und somit können Themen, die zum Leben von Jugendlichen gehören, wie Höhen und Tiefen, glückliche und traurige Stunden, Versagen, Frust, Ängste, aber auch Erfolgserlebnisse, Spannungen mit den Eltern, Krisenerfahrungen zur Sprache kommen und reflektiert werden. Durch eine pädagogische Begleitung werden die Jugendgruppen mit diesen Themen nicht alleine gelassen und es können andere Aspekte eingebracht werden und so dem Leben insgesamt mehr Struktur gegeben werden. Im Rahmen der Gleichaltrigengruppe mit pädagogischer Begleitung kann es zu einer altersgemäßen Bearbeitung von Inhalten und Lebenssituationen kommen und über diese Bearbeitung zur Entwicklung von Fähigkeiten, die auf Grund ihrer Nähe zur Lebenswelt auch leicht integriert werden können. Bienemann nennt hier einige Fähigkeiten, die sich für eine mögliche Problem-Kult-Prävention besonders anbieten:

Die Fähigkeit zur kritischen Distanz meint nicht alles zu glauben, nicht jeder Idee hinterherzulaufen und nicht jeder Person blindlings zu vertrauen. Es geht um das richtige Verhältnis von Nähe und Distanz, also etwas mit einem bestimmten Abstand anschauen und hinterfragen zu können und dies auch von verschiedenen Blickwinkeln aus.

Pädagogisch geleitete Gruppen können diese Fähigkeit zur kritischen Distanz vor allem in konkreten Lebensvollzügen trainieren. Durch gezieltes Fragen, durch provokante Überspitzungen und Handlungen könnten Pädagogen die Gleichgültigkeit aufbrechen. Anregungen könnten zum Beispiel in Form von Talk-Shows kommen, in denen über Weltanschauungen sehr unreflektiert diskutiert wird. (vgl. Bienemann, S. 84) Kritische Distanz und Skepsis sind von großer Bedeutung, wenn es um eine Orientierung am pluralen Markt des Religiösen geht.

Konfliktfähigkeit meint, die Gruppendynamik bewusst wahrzunehmen. Eine reflexive Gruppe, wie oben dargestellt, wird auch das kritisch begleiten was in ihr vorgeht, also wie es um die Rollenverteilung aussieht, welche Autoritäten es in der Gruppe gibt und zu welchen Zeitpunkten bestimmten Gruppenmitgliedern eher Gefolgschaft geleistet wird. Damit jeder zum Zug kommt seine Bedürfnisse und Interessen zu verwirklichen, wird es notwendig sein sich auf einen Konflikt einzulassen. Konfliktbearbeitung gehört zu einer Gruppe und gruppendynamische Prozesse helfen, den eigenen Platz immer wieder neu zu finden. Wenn jeder die Möglichkeit bekommt, das einzubringen, was er kann, verteilt sich die Führung situationsbezogen. Man spricht hier vom Führungslernen. (vgl. Bienemann, S.

85) Nun ist es aber notwendig, dass jeder seine Kompetenzen auch einbringen kann. Dies ist die Aufgabe des Pädagogen, darauf zu achten und eventuell zu intervenieren und möglicherweise einer Gruppe den Spiegel vorzuhalten. Gerade im Bereich des magischen Denken und Handeln spielt die Spannung zwischen Macht und Ohnmacht oft eine große Rolle. Zu erkennen, dass diese situativ nach Kompetenzen zugeteilt wird, kann präventiv genutzt werden.

Die Fähigkeit zur Krisenbewältigung ergibt sich aus der Tatsache, dass Krisen einfach zum Leben gehören und dass das Durchleben von Krisen die Chance eines Wachstums in sich birgt. Wichtig wäre hier zu trainieren, das Problem zu erkennen (sehen), es einzuschätzen (urteilen) und eine Lösung anzustreben (handeln). In Gruppenunternehmen bzw. projektbezogenen Gruppenaktivitäten, aber auch im Ernstnehmen von kleineren Krisen der Gruppenmitglieder, wird hier die Qualifikation eingeübt ein Problem einer Lösung zuzuführen und die Erfahrung gesammelt, dass mögliche Lösungsmöglichkeiten bereits im Problem enthalten sind. (vgl. Bienemann, S. 86) Dies bietet einen festen Untergrund um nicht im Problem unterzugehen. Auch das Kennenlernen, wo HelferInnen und Hilfesysteme zu finden sind, könnte innerhalb eines Projektes näher gebracht werden.

Die Erlebnisfähigkeit meint, dass Jugendliche in erlebnispädagogischen Unternehmungen, wie zum Beispiel Zeltlager, Wanderungen oder Kanutouren, ihre Grenzen neu entdecken, das Leben unter anderen Umständen strukturieren lernen oder ihren Lebensstil in Frage stellen. Die Jugendlichen können hier die Erfahrung von Tiefe machen und Ehrfurcht vor dem Leben erfahren. (vgl. Bienemann, S. 87) Nicht alles in der Welt ist sofort erklärbar, berechenbar und vorhersagbar und Jugendliche können in solchen Unternehmungen lernen mit dem Geheimnisvollen umzugehen, die Bedingungen zu erleben und sich auf sie einzustellen.

Vor allem Sinnsuche und Lebengestaltung sind, vor dem Hintergrund einer pluralen Gesellschaft mit ihren unzähligen Möglichkeiten an Lebens- und Sinnentwürfen dringliche Fragen. In Gruppen können sich Jugendliche die Frage nach ihren Träumen und Hoffnungen stellen, diese reflektieren und formulieren. Rückschau, Standortbestimmung und Zielentwicklung können so in Entwürfen münden, die dann wiederum mit den Angeboten verglichen werden können, die in unserer Gesellschaft vorkommen und als Trends propagiert werden. Die Frage, die sich daraus ergibt, ist welcher Weg mir einen Lebenssinn gibt. (vgl. Bienemann, S. 89) Dies kann wiederum im Bedürfnis der Transzendenz, wie es in der maslowschen Bedürfnispyramide, als Gefühl des Einklanges mit dem Kosmos (Rückbindung), an der Spitze beschrieben wurde.

Dieses Kompetenzkonzept von Bienemanns geht zum größten Teil im Konzept des Empowerment und der Milieubildung auf. Empowerment

„...meint die Befähigung der KlientInnen, einen eigenen Beitrag zur Problemlösung erbringen und dafür auch verfügbare soziale Unterstützung – vor allem in der sozialräumlichen Nahwelt ... aktivieren zu können.“ (Böhnisch 2005, S. 289)

Es geht also darum, dass sich das Subjekt selbst soziale Zusammenhänge schafft und nicht nur in Vorhandene eingepasst wird. Dies verweist auf den Zusammenhang von Lebensbewältigung und sozialer Integration. Die Suche nach Handlungsfähigkeit bei der Bewältigung schwieriger Lebenssituationen ist immer als Versuch zu sehen, Selbstwert zu erhalten und sozialen Anschluss zu finden oder die Suche danach zu signalisieren, also eine Art gestaltende Bewältigung. Ziel des Empowerments ist es, dass die KlientInnen durch Eigentätigkeit ihren Wert erkennen und über selbst gesuchte soziale Anerkennung eine sozial konstruktive Einbindung in ihre Umwelt erreichen. Jugendliche sind schon früh trotz der gesellschaftlich zugestandenen Schutzräume mit der Frage konfrontiert, was sie in

der Gesellschaft wert sind, wo sie ihre gesellschaftlichen Chancen als Jugendliche finden und wo sie sich sozial kenntlich machen können. Der Konsum der die Jugendkultur speist, ist strukturell nicht in der Lage, psychosozialen Selbstwert über die Konsumsituation hinaus biographisch zu strukturieren und zu festigen. Selbstwertschöpfung gelingt nur durch Eigentätigkeit, in der selbst Ziele und Grenzen gesetzt werden können. Die beklagte Interessenslosigkeit der Jugend am lokalen und regionalen Geschehen hängt auch damit zusammen, dass Jugendliche nicht wissen und nicht zurückgespiegelt bekommen, was sie gesellschaftlich wert sind. (vgl. Böhnisch 2005, S. 289f)

In Krisensituationen kommt es dazu, dass diese nicht als allgemeines Schicksal aufgefasst werden, sondern vielmehr als individuelles Betroffensein, im Sinne eines emotionalen, leibseelischen Zustand, das den Menschen auf sich selbst verweist, losgelöst von der sozialen Umwelt, verbunden mit Gefühlen der Hilflosigkeit, des Ausgesetztseins und des Zurückgeworfenseins. (vgl. Böhnisch 2005, S. 47) Erst wenn man gelernt hat mit dieser Hilflosigkeit ohne Angst umzugehen und dies findet, wie wir gesehen haben im magischen Denken und Handeln statt, ist neue Selbstwertschöpfung und soziale Eigentätigkeit möglich oder anders ausgedrückt, wenn man stark sein will, muss man Verlust und Schwäche in sein Selbst integrieren und als Teil des Selbst anerkennen können. Dies bedarf aber eines schützenden Milieubezugs, in dem sich psychosozialer Rückhalt und Vertrauen entwickeln können. Hier kann es natürlich vorkommen, dass das bisherige Netzwerk disfunktional ist und das Dilemma noch befördert. In diesem Fall sind im Bedarfsfall Hilfen zum Neuaufbau sozialer Netzwerke bereit zu stellen. (vgl. Böhnisch 2005, S. 291f)

Empowerment ist somit als eine klienten- und selbsthilfeorientierte Interventionsstrategie zu verstehen, die davon ausgeht, dass sich die Intervention erst in der Interaktion mit dem Klienten entwickelt. (vgl. Böhnisch 2005, S. 292f)

Um den angesprochenen Rückhalt zu erreichen muss man neben dem Arbeitsprinzip des biographisch rückgebundenen Empowerment, das lebensweltorientierte Prinzip der Milieubildung stellen, da erst ein offenes demokratisches Milieu jene Bedingungen bietet, die für das Empowerment notwendig sind. Grundsätzlich ist ein Milieu als ein biographisch verfügbarer sozialräumlicher und sozialemotionaler Kontext der Gegenseitigkeit zu verstehen, in dem sich Bewältigungskompetenzen entwickeln können und an dem Normalisierungshandeln rückgebunden ist. Offene Milieus unterscheiden sich von regressiven in dem Punkt, dass Rückhalt, Geborgenheit und Gegenseitigkeit eben nicht auf Kosten anderer erreicht werden sondern dass sie offen nach außen sind und in ihnen eine Balance zwischen Kollektivität und Individualität herrscht und so die Möglichkeit entsteht eine erweiterte Handlungsfähigkeit zu entwickeln. (vgl. Böhnisch 2005, S. 296)

Nach Böhnisch müssen vier Entwicklungsdimensionen aufgebaut werden, die aber schlussendlich aufeinander bezogen werden müssen (vgl. Böhnisch 2005, S. 297ff):

In der personal-verstehenden Dimension geht es darum, dass die sozialemotionale Funktion (Selbstwert- und Orientierungsbezüge), die der mitgebrachte Milieubezug für den Klienten verstanden und akzeptiert werden muss. Das Milieu ist nicht als defizitär zu verstehen sondern vielmehr als soziale Praxis, die um funktionale Äquivalente zu erweitern ist.

In der aktivierenden Dimension wird das Milieu zu einer Ressource der alltäglicher Lebensbewältigung und des Normalisierungshandelns weiterentwickelt. Die Schaffung eines geregelten, selbstverständlichen und verlässlichen Alltags, über feste Zeiten und Orte, einer verlässlichen Zuwendung und einer basalen sozialen Dienstleistung, dient der Entspannung und der Deeskalation des Alltagsstress. Diese milieustabilisierende Alltagsarbeit ist die Voraussetzung für die soziale Aktivierung im und über das Milieu

hinaus. Erst durch diesen Rückhalt kann das Risiko einer Erweiterung in Kauf genommen und verarbeitet werden.

Die Aktivierung ist vorsichtig vorzunehmen. Es müssen Milieu-Refugien geschaffen werden, in die sich der Klient im Bedarfsfall zurückziehen kann. Hier sollen Diskussionen über bisherige Erfahrungen, Erfolge und Misserfolge der sozialen Wagnisse möglich sein. Durch Feste, Erkundungen und Reisen sollen sie zu Experten ihrer sozialen Risikobereitschaft werden.

In der pädagogisch-interaktiven Dimension wird die Stellung des Pädagogen im Milieu angesprochen. Die helfende Beziehung wird über das Milieu aufgebaut und nicht als Helfer-Klient-Dyade. Das Vertrauen wird über ein gemeinsam erfahrenes und geteiltes positives Sozialklima bzw. Milieuklima aufgebaut, das den milieuinternen Stress mildert und abbaut. Dies wird durch den Pädagogen inszeniert und demonstriert. Ebenso ist die Autorität milieuvermittelt zu sehen, die sich alltagsbezogen auf Milieubindungen bezieht. Dies ist notwendig, da ein konfliktpädagogisches Vorgehen im Sinne eines Aushandlungsprozesses viele KlientInnen einfach überfordert.

Das Ressourcenmanagement geht über die Milieugrenzen hinaus, im Sinne einer Netzwerkorientierung und Netzwerkbildung. Die milieuverhaftete emotionale Dimension wird um die Interessensdimension in ihren Grenzen erweitert, geöffnet und damit aktiviert. Diese Öffnung ist notwendig, da Milieus, die unter sozialem Druck geraten, die Tendenz haben sich nach innen, regressiv zu entwickeln oder in Richtung Ohnmacht und Apathie. Hier muss versucht werden, über eine Netzwerkintervention, Erfahrungen zu vermitteln, dass man trotz seiner Lage anderen etwas zu bieten hat und das andere ein Interesse an einem haben (Selbstwert) und dass man mehr davon hat, wenn man Beziehungen zu anderen nutzt und sich so ein neues Aktivitätsniveau öffnet. In diesen Netzwerken können die funktionalen Äquivalente erst aktiviert werden. Über den Weg der alltäglichen Netzwerkerfahrung kann kulturelles Kapital aufgebaut werden, das in einer individualisierten Gesellschaft für eine selbstständige Lebensbewältigung gebraucht wird.

Diese Zugangsweise über das Empowerment, der Milieubildung und des Kompetenzkonzeptes bietet den Vorteil, dass es nicht notwendig ist zu erkennen, ob der Jugendliche magisch denkt und handelt bzw. zu beurteilen ob die Gefahr einer Fixierung besteht. Hier würde man ohnedies vor einem Problem stehen, da magisches Denken und Handeln meist versteckt durchgeführt wird. Es ist aber als Symptom für eine dahinter liegende Problemsituation zu verstehen.

Durch die Abkehr von einem defizitär orientierten Zugang in den oben genannten Konzepten, wird dem magischen Denken und Handeln vorgebeugt, indem mögliche dahinterliegende Problemlagen problemunspezifisch begegnet werden.

Trotzalledem sollte diese für die Soziale Arbeit ohnehin maßgebliche Zugangsweise durch problemspezifische Angebote erweitert werden. Hierbei sollte es sich um eine Aufklärungs-, Informations- und Beratungsarbeit zum Thema magischem Denken und Handeln und Okkultismus handeln. Es sind aber meiner Ansicht nach einige Aspekte zu beachten.

Wie bereits mehrfach dargestellt ist eine Abwertung als kontraproduktiv zu bewerten und es sollte davon Abstand genommen werden, da sie zwangsläufig zu einer Konfrontation führt. Dies würde wiederum die Polarisierungstendenz der adoleszenten Abgrenzung verstärken und so eine Fixierung begünstigen. Dieser Aspekt ist gerade in der Elternaufklärung und -beratung besonders wichtig. Gerade wenn die Jugendlichen besonders stark protestieren, würde sich eine Konfrontation besonders schlecht auswirken. Eltern sollten ihren Kindern gerade dann Unterstützung und Orientierungshilfen anbieten,

aber auch Selbstständigkeit zulassen. Im Kindesalter ist magische Denken und Handeln als normaler Teil der Entwicklung zu sehen (s.o.) und auch darüber hinaus, ist es keine Katastrophe und wird meist bei Beendigung der Krise großteils wieder aufgegeben.

Ein relevanter Aspekt ist die Betonung der Vernetzung in der Beratungsarbeit. Gerade da die unterschiedlichsten Problemsituationen hinter dem magischen Denken und Handeln stehen können, ist es für eine einzige Stelle oder eine einzelne Disziplin kaum zu bewältigen. Hier ist aber darauf zu achten, dass nicht der Eindruck einer Pathologisierung entstehen sollte.

## **9 Die Anlage der Untersuchung**

Die empirische Untersuchung wurde als eine Kombination von problemzentrierten Interviews mit den Jugendlichen bzw. mit den jungen Erwachsenen und Experteninterviews mit Zuständigen in der Aufklärung und Beratung zu Sekten- und Okkultismusfragen angelegt. Diese Kombination bietet den Vorteil, dass beide Seiten nämlich jene der PraktikantInnen selbst und jene der für sie Zuständigen berücksichtigt werden kann und sich so ein direkter, als auch ein indirekter Zugang zum Themengebiet magisches Denken und Handeln Jugendlicher und junger Erwachsener ergibt, die sowohl miteinander, als auch jeder für sich mit der Theorie in Beziehung gesetzt werden kann.

Die Wahl für einen qualitativen Zugang fiel aufgrund des vorliegenden Mangels an qualitativen Daten im Themenbereich magisches Denken und Handeln Jugendlicher und junger Erwachsener. Durch diesen Zugang kann eine gewisse Tiefe der Daten erreicht werden. Durch den relativ natürlichen Charakter eines qualitativen Interviews sollte mehr über bisher unberücksichtigte Details und vor allem über die Relevanzeinschätzungen verschiedener Themenbereiche erfahren werden. Durch die Vorteile einer qualitativen Methode sollte so ein geschlossenes und ganzheitliches Bild erreicht werden.

Die Fragen konnten dem Verlauf des Gesprächs angepasst, also paraphrasiert werden und dadurch ein Nahelegen bestimmter Begrifflichkeiten weitgehend vermieden werden. Ein großer Vorteil der qualitativen Interviews ist es, dass die InterviewpartnerInnen ihre Gedanken und Bedeutungen in ihre eigenen Worte fassen können und dadurch die oben genannte Tiefendimension der erhaltenen Informationen erreicht wird. Die qualitative Methode bietet den Vorteil, dass die Befragung den natürlichen Charakter eines Gesprächs behält, was gerade bei einer heiklen Thematik, wie dem magischen Denken und Handeln, aufgrund der Konfrontation mit einer anderen Weltanschauung, als wichtig einzustufen ist. Diese Natürlichkeit des Interviews wird um ein möglichst weiches Interviewerverhalten ergänzt, also das durch ein sympathisierendes Verständnis für die spezielle Situation (Vertrauensverhältnis), die widerstrebende Haltung sich zu heiklen Bereichen zu äußern, abgebaut wird (vgl. Lamnek 1989, S. 57f). Hier ist aber darauf zu achten, dass der neutrale Standpunkt klargemacht und gewahrt wird.

### **9.1 Die Interviews der Jugendlichen und der jungen Erwachsenen**

In der bisherigen empirischen Forschung sind nur sehr wenige bis keine Daten über die Qualität, den Grad der Reflexion, die Relevanzeinschätzungen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen und die Einbettung in den Alltag in Bezug auf magisches Denken und Handeln, vorhanden. Aufgrund dieser Lücke ergaben sich für mich die folgenden Forschungsfragen, die in der Einleitung zum Teil bereits genannt wurden:

1. Wie findet die Auseinandersetzung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit Okkultismus und Magie statt? Wie reflektiert und in welcher Intensität findet diese statt? Wie gestaltet sich das Zusammenspiel von magischer Theorie und magischer Praxis?
2. Welche Handlungen und Einstellungen sind auffindbar und wie werden sie in den Alltag integriert? Wie lassen sich diese mit dem rationalistischen Weltbild vereinbaren?
3. Welche Erwartungen und Vorstellungen verbinden die Jugendlichen mit ihrer Auseinandersetzung? Welche subjektive Funktion übernimmt die okkulte bzw. magische Handlung für sie? Verändern sich diese im Laufe der Praxis?

4. Lassen sich Hintergründe für den Beginn und das Beibehalten der Auseinandersetzung finden?

#### 9.1.1 Die Zielgruppe und die Kategorien des Interviewleitfadens

Befragt werden sollten 7 Jugendliche bzw. junge Erwachsene, welche zwischen 17 und 27 Jahre alt sind und sich in irgendeiner Form magisch, okkult oder esoterisch beschäftigen. Hier stellt sich das Problem zu beurteilen, was als magisch, okkult oder esoterisch angesehen wird. Dies ist auch mittels Literatur nicht trennscharf möglich, da es zum Teil vom Umgang mit dieser Praxis abhängt, ob eine solche Beschäftigung vorliegt. Streng genommen wäre eine solche Beurteilung erst nach den Interviews möglich. Zu diesem Zweck wurde einerseits darauf Rücksicht genommen, was in der Literatur als solches gilt und andererseits wurden weitere Kriterien eingeführt. Diese magische Beschäftigung sollte in einer Intensität, die über experimentelle Betätigung hinaus geht, und in einer Regelmäßigkeit von mindestens einmal im Monat vorliegen. Die Dauer der regelmäßigen praktischen Betätigung sollte mindestens zwei Jahre betragen, um ein episodisches Verhalten auszuschließen.

Die Kriterien der Intensität und der Regelmäßigkeit wurden gewählt, da es anzunehmen ist, dass eine experimentierende Haltung und eine sporadische Betätigung sich nicht auf den Alltag und das Umfeld auswirken. Es sollten nur Jugendliche und junge Erwachsene interviewt werden, für die magisches Denken und Handeln einen gewissen Stellenwert hat bzw. ein Teil ihres Alltags ist, um so Verzerrungen zu vermeiden.

Wie man bemerkt, sind diese beiden Kriterien und hier vor allem die Intensität, recht vage und vor der Untersuchung recht schwer festzustellen, wieso unter anderem das Kriterium des Alters auf mindestens 17 Jahre gesetzt wurde. Aus der bisherigen empirischen Forschung ergibt sich ein Höhepunkt der Okkultpraxis im Alter von circa 17 Jahren. Diese Zahl kam zwar aufgrund der Häufigkeit der okkultpraktizierenden Jugendlichen zustande, also dass in diesem Alter die meisten Jugendlichen angeben, sich okkult zu betätigen. Ich bin aber von der Annahme ausgegangen, dass der Großteil der Jugendlichen erst in diesem Alter über die sporadische Betätigung hinaus kommen und deshalb angeben, dass sie sich okkult betätigen. Oder anders gesagt, dass es mit 17 Jahren zu einer Betätigung in der gewünschten Intensität und Regelmäßigkeit kommt. Natürlich ist es auch denkbar, dass sie erst mit 17 Jahren beginnen sich damit zu beschäftigen oder sich in diesem Zeitraum vom Okkulten und Magischen abwenden, um es später wieder aufzugreifen.

Das Höchstalter ergibt sich daraus, dass das 27. bis 30. Lebensjahr als Grenze zwischen jungen Erwachsenen und Erwachsenen angesehen wird. Aber auch hierüber gibt es Diskussionen und Argumente, dass dies nicht so genau zu bestimmen sei. (vgl. Böhnisch 2005, S. 202f)

Als Interviewtechnik wurde das problemzentrierte Interview gewählt, das sich durch die Kombination aus leitfadenorientierten und offenen Elementen der Befragung auszeichnet. Der Leitfaden dient hier lediglich als Orientierungsrahmen zur Ausdifferenzierung der Erzählsequenzen. Ein gezieltes Nachfragen, ein Zurückspiegeln des Gesagten und auch Verständnisfragen oder die Konfrontation mit Widersprüchen sind bei dieser Technik erlaubt. Um den Einfluss des Interviewers festzuhalten, wird nach dem Interview ein Postskriptum angefertigt, um diese Informationen für die Interpretation bestimmter Gesprächspassagen, zur Verfügung zu haben (vgl. Friebertshäuser 1997, S. 379ff).

Diese Kriterien des problemzentrierten Interviews eignen sich besonders für den Themenkreis magisches Denken und Handeln Jugendlicher und junger Erwachsener. Da

die bisherige empirische Forschung Lücken aufweist, es aber doch Elemente gibt, auf die eingegangen werden sollte, bietet sich eine Kombination einer leitfadenorientierten und einer offenen Befragung an. Die Möglichkeit nachzufragen und aufzufordern Begriffe genauer zu erläutern, ist gerade im Bereich der Magie notwendig, da anzunehmen ist, dass ich nicht mit allen Begriffen etwas anfangen kann und auch die Ansichten, was mit ihnen in Verbindung gebracht wird, wahrscheinlich stark differieren. Auch die Möglichkeit, die InterviewpartnerInnen mit Widersprüchen zu konfrontieren, ist für dieses Themenfeld von großer Bedeutung, da Magie an sich nicht logisch, im rationalen Sinne, sein muss. Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass sowohl mit der Möglichkeit des Nachfragens als auch mit der Möglichkeit der Konfrontation mit Widersprüchen sehr vorsichtig umgegangen werden muss, um nicht einen Abbruch des Interviews zu provozieren. Diese Gefahr bezieht sich auf das im theoretischen Teil erwähnte Übersetzungsproblem von einer magischen Erfahrung in eine rationale Sprache, das den Praktizierenden große Probleme bereitet, da es auf unterschiedlichen Weltanschauungen basiert.

Andere Interviewtechniken wären prinzipiell möglich gewesen, wie zum Beispiel das fokussierte Interview, das neben der Ermittlung von als relevant erachteten Aspekten eines Gegenstands, subjektive Definitionen und Wahrnehmungen und auch emotionale Reaktionen berücksichtigt (vgl. Friebertshäuser 1997, S. 378). Dieses Fokussieren auf Gefühle wäre für diesen Themenbereich geeignet und interessant gewesen, da es anzunehmen ist, dass im magischen Denken und Handeln problembedingte Spannungen und Emotionen gelindert werden.

Das ero-epische Interview, das sich durch die fehlende Zurückhaltung des Interviewers auszeichnet, der zum Teil Richtigstellungen provoziert und sich durch die ungekünstelte Interviewsituation auszeichnet (vgl. Friebertshäuser 1997, S. 388), hätte den Zugang zu den Interviewpartnern erleichtert, aber auch die Möglichkeit eines Abbruchs des Interviews. Hinzu kommt, dass das ero-epische Interview sehr viel Interviewerfahrung voraussetzt und mich wahrscheinlich überfordert hätte.

Erstellt wurde ein Interviewleitfaden mit sieben Kategorien, in die meine Grundannahmen eingeflossen sind, die ich nun kurz erläutern möchte. Hingewiesen sollte aber darauf werden, dass die Beispiele stark zugespitzt wurden und eher vom Extrem, als von einer moderaten Praxis ausgehen. Dies dient aber lediglich dazu, alle möglichen Spielarten und Ausformungen zu berücksichtigen. Die Fragen im Interviewleitfaden selbst werden allerdings neutral formuliert. Weiters ist auch anzunehmen, dass bestimmte Fragestellungen in der Gesamtheit der Fragen oder an anderer Stelle beantwortet werden.

### **Praxis**

Diese Kategorie dient einerseits als Einstieg und andererseits soll eine Selbstbeschreibung der Betätigung initiiert werden. Es geht um die subjektive Sicht auf die eigene Praxis und darum, wie die Praxis mit anderen Praktiken und Theorien, ob nun magischer oder nicht-magischer Natur, in Verbindung gebracht werden. Damit soll dem Reflexionsgrad der Auseinandersetzung mit der Thematik nachgegangen werden. Es ist anzunehmen, dass dieser mit zunehmendem Alter steigt, da sich die Praxis von einer experimentellen und reizvollen Betätigung hin zu einer theoretischen bzw. theoretisch fundierten Betätigung entwickelt (vgl. Stenger 1991, S. 141). Aufgrund dessen müsste es auch zu zunehmenden Verbindungen zwischen den Praktiken kommen, was durch die Anforderungen der Moderne und hier vor allem durch die der Individualisierung und durch die Angebote des pluralen Weltanschauungsmarktes verstärkt wird.

Weiters soll nach Indizien gesucht werden, die auf eine subkulturelle Strömung oder ein regressives Milieu hindeuten. Es wäre denkbar, dass sich PraktikantInnen aufgrund ihres magischen Interesses nach innen gruppieren und nach außen abgrenzen. Sollte dies der Fall sein, müssten sich an anderen Stellen des Interviews Indizien dafür finden lassen, dass die Co-Existenz partiell aufgegeben wurde.

Es stellt sich die Frage, ob es im Laufe der Zeit zu einer zunehmenden Ritualisierung kommt, die eine Sicherheit spendende und entlastende Funktion übernimmt. Aber auch Ungereimtheiten des Alltags können darin bearbeitet und ausgedrückt werden. Diese Ritualisierung ist aber nicht nur als eine Übernahme eines vorgegebenen Rituals zu verstehen. Es ist wahrscheinlicher, dass die Rituale dem jugendlichen Alltag individuell angepasst werden.

Wenn man von einem emotionalen Bewältigungsversuch ausgeht, müssten sich Hinweise auf eine Anspannung, eine Orientierungslosigkeit oder einer Rückhaltlosigkeit vor der Durchführung der magischen Handlung finden lassen, die zu einer anschließenden Erleichterung führen. Auch wäre durch eine solche emotionale Erleichterung ein anschließendes „Grübeln“ denkbar, das man als neuerliche kognitive Beurteilung der Situation oder des Problems ohne belastende Spannungen verstehen könnte. Auch die Anwendung in bestimmten Situationen und eine gewisse Unruhe, wenn sie nicht zum Praktizieren kommen, wären Indizien für einen Bewältigungsversuch, aber natürlich sollte auch eine Beschäftigung aufgrund von Langeweile oder weil es sich aufgrund der Ritualisierung so ergibt, berücksichtigt werden. Eine Unruhe oder ein Unwohlsein, wenn sie nicht praktizieren können, könnte auch auf eine beginnende Abhängigkeit hindeuten.

### **Praxis – früher**

Da nur Jugendliche und junge Erwachsene befragt werden, die sich schon länger und regelmäßig mit der Thematik beschäftigen, stellt sich die Frage, wann sie damit erstmalig konfrontiert wurden, wie sich dies dargestellt hat und wie dies zu einer praktischen Beschäftigung geführt hat. Es ist anzunehmen, dass es weitere Personen in ihrem Umfeld gibt, die sich ähnlich beschäftigen und sie so überhaupt erst auf die Thematik aufmerksam wurden und so geht auch Helsper von einer zweiten Generation von PraktikantInnen aus (vgl. Helsper 1992, S. 46f). Der Einstieg dürfte recht schnell und intensiv verlaufen sein, da es sich um eine lustvolle und reizvolle Betätigung handelt, die aber aufgrund von fehlender theoretischer Einbettung und möglicherweise durch Angstreaktionen immer wieder unterbrochen wurde. Es könnte sein, dass sich Problemlagen oder Spannungen im früheren Praktizieren zeigen, die auch in der heutigen Praxis, hintergründig vorhanden sind. Besonders in dieser Kategorie ist allerdings Vorsicht geboten. Die Erinnerungen können stark idealisiert und überfrachtet mit Phantasien sein, womit eine vorsichtige Interpretation angezeigt wäre.

### **Umfeld**

Da magisches Denken nicht den herkömmlichen Denkkategorien des Rationalismus entspricht und magisches Handeln kein „normales“ Verhalten darstellt, stellt sich die Frage, wie sich die InterviewpartnerInnen dieser Diskrepanz gegenüber verhalten und ob sie diese Diskrepanz wahrnehmen und darauf reagieren. Möglich wären beispielsweise eine starke Polarisierung zwischen Rationalismus und Magie, wobei der Rationalismus und seine Vertreter zunehmend entwertet werden könnten oder ein Verlauf im Sinne des Labeling approach (vgl. Böhnisch 2005, S. 288f) zum Tragen kommt. Aber auch andere Reaktionen, wie eine tolerante Haltung gegenüber der Ablehnung dieser Variante der Weltanschauung wären denkbar. Wenn die Handlungen geheim gehalten werden, beziehungsweise dies versucht wird, ist ein offener Protest über diese Beschäftigung

weitgehend auszuschließen. Es muss aber darauf verwiesen werden, dass eine jugendliches Protesthaltung, als eine wichtige Form der Selbstfindung zu werten ist und hier eben auch die stillen Formen (introvertiert–retreatistisch) hinzu zu rechnen sind (vgl. Brand 1993, S. 24), womit die Beschäftigung auch bei einer Geheimhaltung wieder eine Protesthandlung wäre. Mangelnde Selbstverwirklichungschancen und starke gesellschaftliche Domestikationsversuche würden zu solch stillen Formen führen (vgl. Brand 1993, S. 31). Auch bei einer Geheimhaltung sind den Selbstwert speisende Aspekte nicht auszuschließen. Es hat zwar weniger mit einer Statushandlung nach außen zu tun, aber sie allein haben Zugang zu „elitärem, geheimen“ Wissen.

### **Theoretischer Hintergrund – Auseinandersetzung mit dem Rationalismus**

In dieser Kategorie soll geklärt werden, wie stark die magische Handlung in ein magisches Theoriegebäude eingebunden ist und wie das Verhältnis zu anderen Sinnsystemen, wie Wissenschaft und Religion, aussieht. Sind ihnen wissenschaftliche Erklärungen für diese Phänomene bekannt (vgl. Helsper 1992, 67) oder ist dies wissenschaftlich nicht zu erklären. Analog zur Kategorie Umfeld kann es zur Wahrnehmung der anderen Systeme, also Rationalismus und Religion, als andere Varianten, die auch Synergien haben können oder auch zur Wahrnehmung als unvereinbares Gegenüber kommen. Hier würde die rationalistische Welt der Erwachsenen und deren Ideale abgewertet werden und es könnte zum Versuch kommen, Gegenwelten zu erzeugen, um das Heft selbst in die Hand zu nehmen, die Welt zu ordnen und so Handlungsfähigkeit zu erreichen. Diese Neuordnung wäre analog zur Darstellung von Böhnisch zu sehen, die er für rechtsextreme Gruppen, aufgrund von alltäglichen Ohnmachtserfahrungen, beschreibt (vgl. Böhnisch 2005, S. 175f). Weiters wäre interessant, ob es zur Ebene kommt, die Stenger als „okkulte Theorieproduktion“ bezeichnet, in der die Anbindung von esoterischen Sinnsystemen an etablierte Sinnsysteme gesucht wird (vgl. Stenger 1991, S. 140). Aber auch Erwartungen an die eigene Praxis sollen geklärt werden, wobei personelle oder gesellschaftliche Weiterentwicklungen, aber auch Spaß, Kick und Erlebnis, denkbar wären.

### **Lebenssituation – Alltag**

Hier geht es mir hauptsächlich darum, dem Kontext der magischen Denkweise und der magischen Handlung bzw. der Einbettung in den Alltag der Jugendlichen und jungen Erwachsenen nachzugehen. Weiters soll hier auch versucht werden, mögliche Hintergründe, die zum magischen Denken und Handeln geführt haben, zu finden. Dies soll über relativ offene Fragen nach dem Alltag, der sozialen Einbettung und des sozialemotionalen Rückhalts der Interviewpartner erreicht werden. Aber auch Fragen zu speziellen Aspekten, wie dem Verhältnis zur Gewalt, zur Selbstverwirklichung, zur sozialen Problemlösung, zur sozialen Verantwortung und der Tendenz zum Grübeln, kommen in dieser Kategorie vor. Es stellt sich beispielsweise die Frage, ob die größeren Chancen und auch die größeren Risiken des Scheiterns wahrgenommen werden und wie darauf reagiert wird (vgl. Brand 1993, S. 29) oder ob zum Beispiel eine sozialdarwinistische Sicht vorliegt. Natürlich wäre es auch denkbar, dass sie aufgrund der Betonung der Sensibilität, auch für soziale Probleme sensibler sind.

### **Perspektiven**

Hier stellt sich die Frage nach der Existenz von konkreten Zukunftsvorstellungen. Es wäre nämlich denkbar, dass es aufgrund der ausschließlichen Steuerung durch die Praxis, aufgrund einer durch das Schicksal bestimmten Zukunft, zu einer reinen Gegenwartsorientierung gekommen ist. Anders gesagt, es wäre möglich, dass sie ihr Leiden, ihre Leere, ihre Depressivität überspielen, indem sie ihr Leben als Party

inszenieren (vgl. Brand 1993, S. 173), also Problemzonen ausblenden (vgl. Brand 1993, S. 191) und sich nur an dem Hier und Jetzt orientieren oder wie Böhnisch meint, sie sich auf die Suche nach einer lebhaften Gegenwart machen (vgl. Böhnisch 2005, S. 141). Hier ist allerdings Vorsicht geboten, da diese Gegenwartsorientierung in der modernen Gesellschaft generell zunimmt und sich die InterviewpartnerInnen dem Trend gegenüber konform verhalten könnten. Weiters soll hier nach der Perspektive bezüglich des magischen Denkens und Handelns gefragt werden, also ob sie es weitermachen werden und ob sie es verändern wollen. Hier könnte auch Kritik an den Praktiken genannt werden, die aufgrund der parallel existierenden rationalen Sicht zustande kommt.

### **Gesellschaft**

Hier geht es mir darum, welche Werthaltungen ihnen wichtig sind und wie die Gesellschaft wahrgenommen wird. Es wäre denkbar, dass die rationalistische Gesellschaft als feindliches, negatives, undurchschaubares oder rückständiges Gegenüber wahrgenommen wird, die beispielsweise auch Angst machen kann (vgl. Brand 1993, S. 183). Wie differenziert wird die Gesellschaft oder der Prozess der Modernisierung wahrgenommen, was wiederum eine Voraussetzung für die Interpretation als Entmodernisierungsreaktion notwendig wäre. Und unabhängig davon, ob sie positiv oder negativ wahrgenommen wird, stellt sich die Frage, ob sie sich zur Verbesserung einbringen wollen oder eine Verweigerungshaltung einnehmen. Hier könnte es auch zu Äußerungen kommen, dass sie für die Gesellschaft nicht wichtig sind, ihre Meinung, ihr Mitwirken nicht zählt, oder ähnliche resignierende Haltungen (vgl. Böhnisch 2005, S. 290). In diesem Zusammenhang wären auch Anzeichen denkbar, dass sie aufgrund von Ohnmachtserfahrungen, mit einem Rückzug im Sinne von stillen Protestformen reagieren (vgl. Brand 1993, S. 190). Aber auch andere Reaktionen im Sinne von Jugend als Wandlerin der Welten wären prinzipiell möglich. Zusammenfassend könnten sie aufgrund von gesellschaftlicher Ablehnung des jugendlichen Engagements, auf andere Bereiche ausweichen, wie eben auf den Bereich der Esoterik und des Okkultismus.

Soweit zu den Grundannahmen in den Kategorien, die natürlich nicht absolut sondern vielmehr als Möglichkeiten gesehen werden dürfen und dazu dienen sollen, das Gespräch in gewissen Bereichen anzuregen. Die konkreten Fragen in den Kategorien sind Anhang dargestellt, wobei diese Formulierungen als Orientierung zu verstehen sind und dem Gesprächsverlauf angepasst werden sollen.

#### **9.1.2 Die Deskription der Datenerhebung**

Die InterviewpartnerInnen wurden, den Zielgruppenkriterien entsprechend, mittels Schneeballsystem ausgewählt. Dies funktionierte in etwa so, dass ich eine Bekannte fragte ob sie nicht jemanden kennt, der den oben genannten Kriterien entspricht und der mir ein Interview geben würde. Antwortete sie mit nein, fragte ich, ob sie nicht ein bisschen herumfragen könne, ob nicht jemand in ihrem Bekanntenkreis jemanden kennt. Dies machte ich fast in meinem gesamten Freundes- und Bekanntenkreis und so fand ich relativ viele InterviewpartnerInnen. Der Vorteil dieser Vorgehensweise, im Gegensatz zu jener, wo man einen Interviewpartner findet und ihn fragt, ob er nicht noch jemanden kennt, war, dass sich die InterviewpartnerInnen gegenseitig nicht kannten. So konnte das Problem umgangen werden, eine einzige Gruppe zu interviewen, ohne dies zu merken. Der Nachteil dieser Vorgehensweise war es, dass durch die relativ große persönliche Distanz, also dass ich sie nicht kannte, das Abspringen von der Vereinbarung um so leichter war.

Durch diese Vorgehensweisen bekam ich relativ schnell überraschend viele Zusagen, schätzungsweise 15 Personen. Desto näher das Interview dann aber rückte, desto mehr viel mir auf, dass gerade die unter 22-jährigen zunehmend auf Distanz gingen, also dem Termin am Telefon auswichen oder zum Teil den Anruf nicht mehr entgegennahmen. Dies könnte daran liegen, dass sie sich in diesem Alter noch nicht intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt haben, um eine Konfrontation mit einem vorgestellten „Vertreter der Rationalität“ zu wagen. Hinzu dürften noch Unsicherheiten aufgrund der Adoleszenz kommen. Allerdings wäre ein Teil von ihnen bereit gewesen mir sofort etwas darüber zu erzählen, was sehr für das ero-epische Interview sprechen würde. Für ein Interview, das noch dazu aufgenommen wird, waren sie allerdings nicht bereit. Es stellt sich aber auch die Frage, ob sie nicht beim ersten brenzligen Thema gegangen wären, wenn ich das ero-epische Interview verwendet hätte. Dennoch scheint ein gewisses Mitteilungsbedürfnis vorzuliegen.

Ein großes Problem bei den Interviews, scheint das Vertrauen dem Interviewer gegenüber zu sein. Der Großteil jener, die abgesprungen sind, ging davon aus, dass sie als Praktizierende nur negativ dargestellt würden. Dies dürfte auf das Bild in der Öffentlichkeit zurückgehen, das ich zu Beginn dieser Arbeit kurz dargestellt habe. Es war fast unmöglich ihnen dieses Bild zu nehmen. Auch bei den tatsächlich interviewten jungen Erwachsenen gab es einige Kommentare, die in diese Richtung gingen.

Ein weiteres Problem war, dass sehr viele ihre eigene Praxis nicht als okkult, magisch oder esoterisch sehen und sich zum Teil auch gegen eine solche Zuschreibung wehren. Dies scheint einerseits auf eine zunehmende Akzeptanz solcher Praktiken zu verweisen und andererseits auf die beschriebene Co-Existenz. Sie machen auch solche Dinge, aber nur „nebenher“.

Auf jeden Fall sind der Großteil der möglichen InterviewpartnerInnen wieder abgesprungen und es war sehr aufwändig, jene Sechs zu finden, die mir schließlich das Interview gaben, die aber relativ schnell bereit waren, mir ein Interview zu geben und darüber hinaus sehr auskunftsfreudig waren, trotz anfänglicher Vorbehalte. Dies könnte allerdings auch am Alter liegen, da sie alle 23 Jahre und älter waren. Die Ausführlichkeit ihrer Darstellungen könnte daher rühren, dass es während der Interviews zu einer Art Gestaltschließungszwang oder Detaillierungszwang (vgl. Friebertshäuser 1997, S. 387) kommt, wie es in narrativen Interviews üblich ist.

Diese sechs problemzentrierten Interviews wurden im Zeitraum von Anfang November 2005 bis Ende Jänner 2006, entweder in meiner oder in ihrer Wohnung durchgeführt und dauerten zwischen eineinhalb und zwei Stunden. Die folgende Tabelle stellt die Interviewpartner, wichtige Angaben zu ihrer Person und ihre aktuelle Praxis, kurz dar.

I1	weiblich	24 Jahre	Land	Lehre	Kartenlegen, Horoskope erstellen, Traumdeutung
I2	männlich	24 Jahre	Stadt	Studium	Energiearbeit
I3	weiblich	27 Jahre	Land	Matura	Reiki, Steintherapie, Farbtherapie, Traumdeutung, Magie
I4	männlich	27 Jahre	Land	Studium über 2. Bildungsweg	Kartenlegen, keltische und schamanische Rituale
I5	männlich	25 Jahre	Stadt	Lehre	Kartenlegen
I6	weiblich	23 Jahre	Land	Matura	Kartenlegen, Horoskope erstellen, Runen

Vor jedem Interview erklärte ich kurz die Vorgehensweise und erklärte, dass das Interview anonym behandelt wird. In keinem der Interviews kam es zu nennenswerten Störungen. Allerdings merkte man bei sämtlichen Interviews ein Unwohlsein auf intime Fragen, wie jene nach den Eltern. Diese Fragen wurden aber trotzdem ausführlich und glaubhaft beantwortet. Ein Problem war es, dass die InterviewpartnerInnen nicht nur eine Praxis aktuell ausüben und ich so nach und nach auf die einzelnen Praktiken eingehen musste.

Was man zum Teil merkte war, dass die Interviews nicht nur einen ermittelnden, sondern auch einen vermittelnden Charakter hatten (vgl. Lamnek 1989, S. 38). Nach den Interviews äußerten nämlich einige InterviewpartnerInnen, dass die Fragen sehr interessant gewesen seien und sie so eigentlich noch nie darüber nachgedacht hätten. Es schien auch während des Interviews so, als ob sie zu neuen Erkenntnissen kommen würden. Dies war vor allem beim Zusammenhang zwischen Situation, also dem Kontext, und der Praxis zu beobachten.

### 9.1.3 Die Deskription des Auswertungsprozesses

Die Interviews wurden auf Tonband aufgezeichnet und anschließend transkribiert, wobei der Dialekt in Schriftdeutsch übertragen wurde. Besonders lange Pausen, Lachen oder Räuspern wurden gekennzeichnet. Ein kurzes Postskriptum wurde kurz nach den einzelnen Interviews über die jeweilige Interviewsituation angefertigt.

Es wurde das Ablaufmodell der strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse verwendet, da es sich aufgrund des Interviewleitfadens, in den schon theoretische Überlegungen einfließen, besonders eignet und anschließend mit MAXQDA 2.0 ausgewertet. Die Kategorien bzw. Dimensionen wurden zum größten Teil vom Interviewleitfaden übernommen (aktuelle Praxis, frühere Praxis, Umfeld, usw.) beziehungsweise aufgrund der theoretischen Überlegungen gruppiert, die nicht so direkt benannt wurden (Bewältigung) und eigentlich über den Kategorien liegen.

Diese Kategorien (Codes) haben eine hierarchische Struktur und eignen sich schon deshalb für das Programm MAXQDA. Sowohl Faktencodes (Praxis) als auch bewertende Codes (z.B. Bewältigung, gespanntes Eltern-Kind-Verhältnis) kamen vor. Im Zuge des Codierens wurden einige Codes fusioniert und neue hinzugefügt und anschließend neu kodiert.

Mittels eines einfachen Text-Retrievals wurden die Texte dann thematisch geordnet. Hier stellte sich heraus, dass die Codes stellenweise zu kurz gesetzt waren und somit aus dem Kontext gerissen wurden, woraufhin sie erweitert werden mussten. Das komplexe Text-Retrieval, wie auch das verknüpfende Text-Retrieval brachten leider keine befriedigenden Ergebnisse. Ich vermute, dass dies an stellenweise offenen Fragestellungen im Interviewleitfaden liegt. Dadurch könnte es dazu gekommen sein, dass die Codes zu weit auseinander liegen oder die Suche nach Überschneidungen wenig Sinn machen würde.

### 9.1.4 Die Darstellung und die Interpretation der Ergebnisse

Alle InterviewpartnerInnen liefern verständliche, in sich geschlossene und ausführliche Beschreibungen ihrer magischen Praktiken und dies ohne dabei ins Stocken zu geraten. Vermutlich haben sie sich damit im Laufe der Zeit intensiv auseinandergesetzt, um eine verständliche Beschreibung für andere Personen abgeben zu können. Mit der Dauer der Praxis steigt auch die Wahrscheinlichkeit, dass die Beschäftigung jemanden auffällt und sie sich rechtfertigen müssen. Früher haben sie zum Teil ein Geheimnis daraus gemacht, was sie jetzt aber nicht mehr tun (vgl. I1, Zeile 141; I5, Zeile 90; I6, Zeile 111). Dies kommt vor allem bei Interview1 deutlich heraus, wenn sie auf die Frage, ob sie ein Geheimnis daraus macht, meint:

*„Nein, nein. Am Anfang schon. Zum Beispiel beim Ex-Freund, der wollte das zum Beispiel nicht ... inzwischen mache ich kein Geheimnis mehr daraus ... wenn sie mich fragen, werde ich nicht sagen, nein ich tue es nicht“ (II, Zeile 141)*

Auch wenn bei den anderen Interviews nicht so deutlich heraus kommt, ob sie es vorher verheimlicht haben, so meinen sie doch alle recht einheitlich, dass sie es nicht verheimlichen, aber scheinbar auch niemandem sagen würden, wenn er nicht danach fragt (vgl. II, Zeile 143; I2, Zeile 86; I3, Zeile 80; I4, Zeile 165; I5, Zeile 90; I6, Zeile 111). Es wurde auch explizit auf die Bewertung der Konsequenzen bei der jeweiligen Person hingewiesen und von einem gewissen Vertrauen der Person gegenüber gesprochen (vgl. I4, Zeile 165). Dies dürfte damit zusammenhängen, dass sie um die gesellschaftliche Ablehnung wissen, aber im Laufe der Zeit gemerkt haben, dass man sich der Konfrontation nicht gänzlich entziehen kann. Mit dieser ablehnenden Reaktion aus dem Umfeld haben sie Erfahrungen gemacht und berichten von Reaktionen wie „Blödsinn“ (II, Zeile 147; I2, Zeile 88; I6, Zeile 115), „bekommen einen Lachkrampf“ (I3, Zeile 88) oder dass manche sogar „verarschend“ (I2, Zeile 88) oder mit „kleine Hexe“ (II, Zeile 147) reagierten. Aber auch positive Reaktionen, wie Interesse werden berichtet, eine Interviewpartnerin geht soweit, dass sie meint „aber im Endeffekt interessiert es ja doch jeden“ (II, Zeile 147). Auf negative Reaktionen reagieren sie mit Toleranz oder mit leichter Abwertung und Gleichgültigkeit:

*„Jeder hat seine Meinung. Jedem steht es auch zu seine eigene Meinung zu haben und ich will meine Meinung auch niemandem aufzwingen“ (I3, Zeile 90).*

*„Das ist halt so für sie, dass das nicht funktioniert, nicht existiert und wenn sie selber ihre Wahrnehmung beschränken wollen indem sie sagen alles was ich nicht sehen kann oder irgendwie mathematisch nachmessen kann existiert nicht, dann soll das für sie so sein. Da habe ich kein Problem damit“ (I2, Zeile 90).*

Eine starke Abwertung der Vertreter der Rationalität oder ein Verlauf im Sinne des Labeling approach ist in den Interviews nicht feststellbar.

Auch wenn es nicht mehr vollständig geheim gehalten wird, ist es eher den stillen Protestformen zuzuordnen, wobei das Protestelement heute nur sehr schwach ausgeprägt ist. Der Protest spielt im Alter von über 20 Jahren generell nicht mehr so eine wichtige Rolle für die teilweise schon abgeschlossene jugendliche Selbstfindung. Er scheint aber bei den früheren Praktiken im Bereich der Pubertät eine Rolle gespielt zu haben, wenn unter anderem berichtet wird, dass sie es gemacht haben, weil „die Eltern gesagt haben, tut das nicht“ (II, Zeile 127). Inwiefern eine mangelnde Selbstverwirklichung und gesellschaftliche Domestikationsversuche vorlagen, die dann zu dieser stillen Protestform geführt haben, ist aus dem Material schwer ersichtlich. Lediglich beim Verhältnis zu den Eltern zeigen sich Andeutungen, auf die ich aber noch kommen werde. Es kommt auch zu einer leichten Überheblichkeit, wenn sie meinen, dass es im Endeffekt jeden interessiert, was sie machen. Damit könnte die Praxis, auch ohne, dass andere unbedingt davon wissen, den Selbstwert steigern, da sie über einen Zugang zu höherem Wissen verfügen.

Scheinbar haben sie sich, aufgrund der Unausweichlichkeit einer negativen Konfrontation, eine Beschreibung zurechtgelegt oder anders gesagt, sie haben versucht, das oben beschriebene Übersetzungsproblem, zumindest für die heutige Praxis, zu überwinden, um gegenüber rationalistisch geprägten Personen einigermaßen bestehen zu können. Wie schon gesagt betrifft dies lediglich die heutige Praxis, was die Praxis am Beginn der Adoleszenz, wie zum Beispiel das Gläserücken betrifft, so merkt man, dass sie dies nicht

so gut erklären können und versuchen es herunterzuspielen, es auszuweichen oder abzublocken und so meinen sie:

*„...habe ich einmal angefangen mit 13 bis 14 Jahren zum Glaserl rücken und Geisterbeschwören, aber das waren eigentlich nur, weiß ich nicht, kindische Sachen.“ (I1, Zeile 12)*

*„Das war mir aber ehrlich gesagt, wie soll ich sagen, zu profan, Bauernspielereien.“ I2, Zeile 16)*

Diese relativ guten Erklärungen mit Anfang bis Mitte Zwanzig und auch das Abblocken bei der früheren Praxis legen eine Erklärung dafür nahe, warum gerade jüngere Praktikanten zuerst zugesagt haben, aber dann dem Interview zunehmend ausgewichen sind und mir keines mehr geben wollten. Wenn nämlich noch keine schlüssige Erklärung vorhanden ist, also das Übersetzungsproblem von einer magischen Erfahrung in eine rationale Sprache nicht zufrieden stellend gelöst wurde, dann wird die Konfrontation vorerst gemieden und dies gerade mit einem vermeintlichen „Vertreter der Wissenschaft“. Und dies eben auch, wenn sie sich prinzipiell gerne mitteilen würden.

Allerdings ist das Übersetzungsproblem auch bei den InterviewpartnerInnen nicht vollständig gelöst. Dies zeigt sich an den häufigen Versuchen, die Thematik zu beweisen oder logisch zu erklären, wie man an dem Beispiel schön sehen kann, auch wenn dann Zweifel geäußert werden, wobei dies nur die Person betrifft:

*„...die hat es mir ausgependelt und hat gesagt, von den Kindern her, da war ich mit meinem Ex noch zusammen, den wirst du nicht heiraten. Damals war ich voll deprimiert, das kann nicht sein. Ich werde einmal zwei Buben haben, aber nicht von ihm. Jetzt denke ich mir eigentlich, wenn ich zwei Buben habe, vielleicht habe ich dann den Beweis, dass es echt funktioniert ... oder sie hat mir einen Scheiß erzählt.“ (I1, Zeile 71)*

Alle InterviewpartnerInnen konstruieren sich eine, wie oben beschriebene, Bricolage zusammen. Dies soll heißen, dass unter anderem nicht nur eine, sondern mehrere magische Praktiken ausgeübt werden und so werden neben dem Kartenlegen zum Beispiel auch Horoskope erstellt und Träume gedeutet (vgl. I1, Zeile 10; I3, Zeile 4; I6, Zeile 6), an schamanischen oder keltischen Ritualen teilgenommen (vgl. I4, Zeile 6), wie auch Energiearbeit mit dem Pendel durchgeführt wird (vgl. I2, Zeile 16). Aber auch Verbindungen zu Kampfsportarten werden hergestellt (vgl. I2, Zeile 4).

Dieses in Verbindung bringen findet aber nicht nur auf der praktischen Ebene, sondern auch auf der theoretischen Ebene statt und so besteht ein starkes Interesse an esoterischen Theoriegebäuden, die wie ein Pool an esoterischem Wissen zur Erklärung von unterschiedlichsten Sachverhalten hergenommen werden kann und so dient eine solche Theorie zur Erklärung der momentanen gesellschaftlichen Situation:

*„...und ich glaube, dass wir auf diesen Koevaluationspunkt zu fließen, wo die eine Welt endet und eine neue beginnt, ein neuer Zyklus. ... weil eben vieles losbricht in Afrika und Amerika, in Asien geht es rund, es gibt mehr, also ich habe das Gefühl es gibt mehr Naturkatastrophen als vor ein paar Jahren. Das könnte natürlich auch mit dem Missbrauch unserer Erde zu tun haben, aber das beinhaltet, dass die Weltchakren, ich glaube nämlich auch das die Welt als Organismus Chakren hat, die zur Zeit gegeneinander schwingen und das ist eben das Problem. Das ist eben wie gesagt ein bisschen abgedreht, aber irgendwie macht das für mich Sinn. (I2, Zeile 181)*

In weiterer Folge dienen diese theoretischen Überlegungen auch dazu, dass die eigene magische Praxis in die Nähe von wissenschaftlichen Ansätzen gerückt werden kann und so wird die Reflexion über die gelegten Karten, in die Nähe der Psychotherapie gebracht, weil es auch dort, darum geht sich Dingen bewusst zu werden und auf der Meta-Ebene über ein Problem nachzudenken (vgl. I4, Zeile 145), Reiki wird als Unterstützung in die Nähe der

Medizin gebracht (vgl. I3, Zeile 28) aber auch Energiearbeit wird über physikalische Ansätze erklärt, da auch dort die Energie die Basis darstellt (vgl. I2, Zeile 99). Die magischen Praktiken werden als Ergänzung zur Wissenschaft gesehen (vgl. I2, Zeile 109; I3, Zeile 118; I4, Zeile 188; I5, Zeile 144) und die Ansicht vertreten, dass sie sich noch nicht wissenschaftlich erklären lassen (vgl. I3, Zeile 120; I4, Zeile 186; I5, Zeile 144). Allerdings kommt auch die Anschauung ins Spiel, dass die wissenschaftliche Erklärung nur eine mögliche Variante ist (I1, Zeile 177; I6, Zeile 161).

Diese Kombination zwischen rationalen und magischen Zugängen, verweist auf die Co-Existenz der beiden Weltanschauungen, die beim Großteil der InterviewpartnerInnen eindeutig gegeben ist, wenn sie von einer Ergänzung sprechen. Bei den beiden Interviewpartnerinnen, die von einer möglichen Variante sprechen, kommt es schon zu einer stärkeren Polarisierung der Weltanschauungen, aber (noch) zu keiner Fixierung. Dies sind auch jene, die nur magische Praktiken miteinander kombinieren. Es ist sicherlich nicht gerechtfertigt, von einer Gegenwelt zu sprechen. Diese Gegenwelt wäre aber bei einer stärkeren Beschäftigung mit einhergehender Polarisierung zumindest denkbar. Bei den vorliegenden Interviews könnte man lediglich von einer „ergänzenden Welt“ sprechen, die aber Chancen suggeriert, die Welt „besser“ als bisher zu ordnen, was die Handlungsfähigkeit wiederum erhöhen würde.

Was den Aspekt eines regressiven Milieus betrifft, so muss gesagt werden, dass lediglich ein Interviewpartner hin und wieder zu Ritualen oder Festlichkeiten eingeladen wird. Er beschreibt zwar einen festen Kern, um den sich die restlichen TeilnehmerInnen gruppieren, aber da er meint, dass eigentlich jeder mitmachen könne, der Interesse hat, muss von einer relativen offenen Gruppe ausgegangen werden (vgl. I4, Zeile 48), wobei sich dies natürlich mit der Zeit ändern könnte.

Was die anderen angeht, so kommt es zwar vor, dass für andere hin und wieder Karten gelegt wird (vgl. I1, Zeile 14; I4, Zeile 42; I5, Zeile 18; I6, Zeile 36), jemand anders behandelt wird (vgl. I2, Zeile 6; I3, Zeile 30), aber die Beschäftigung größtenteils alleine stattfindet. Eine Interviewpartnerin erklärt, warum sie Reiki alleine macht:

*Ich bin Einzelkämpfer. Schon immer gewesen. Ich tue mir für mich alleine am leichtesten. Ich brauche mich auf Niemanden verlassen, das kann ich auch nicht. Ich verlasse mich nur auf mich selbst. ... Wenn irgendwer anders dabei ist, der möglicherweise eine andere Meinung hat, dann soll er es so machen, wie er glaubt, aber ich verfolge trotzdem meine Richtung. Also in der Hinsicht bin ich nicht teamfähig.“ (I3, Zeile 26)*

Wie weit diese mangelnde Kooperationsbereitschaft oder Kooperationsfähigkeit reicht, ist aus den Daten leider nicht ersichtlich.

Was es allerdings gibt sind Kontakte zu anderen Praktikanten, wobei das magische Denken und Handeln nicht im Mittelpunkt steht. Der Freundeskreis besteht einfach aus Freunden, die auch praktizieren, mit denen man sich auch über die Erfahrungen und die Ergebnisse austauscht und aus Freunden, die das nicht tun und mit denen darüber auch nicht gesprochen wird. Dies ist auch bei den Interviewpartnern so, die sich in der Nähe der schwarzen Szene aufhalten bzw. sich ihr zugehörig fühlen. Der einzige Unterschied ist lediglich, dass der Zugang zu magischen Praktiken erleichtert ist (vgl. I2, Zeile 46; I5, Zeile 32).

Zwei Interviewpartnerinnen geben allerdings an, dass sie inzwischen mehr Freunde haben, die irgendeine magische Praxis haben, als solche, die sich nicht damit beschäftigen (vgl. I1, Zeile 131; I6, Zeile 139):

*Ja, eigentlich mehr Kontakt zu solchen Leuten. Das ist ja auch das Witzige. Es hat sich, wie schon gesagt alles geändert, vom Freundeskreis her, und eigentlich alle Freundinnen die ich momentan habe, legen sich eigentlich die Karten. (I1, Zeile 131)*

Diese gemischten Kontakte sind wie oben schon erwähnt wichtig, dass die Co-Existenz der Weltanschauungen und damit der Bewältigungsmuster aufrecht bleibt und es nicht zu einer Fixierung kommt. Es ist davon auszugehen, dass ein rein „okkultes Freundeskreis“ die magischen Anschauungen und Bewältigungsmuster fördert und das magische Denken und Handeln immer mehr in den Mittelpunkt rückt. Ist dies erreicht, besteht auch die Gefahr, dass sich die Gruppe nach innen strukturiert und nach außen abgrenzt.

Die beiden Interviewpartnerinnen, die einen überwiegend „okkulten“ Freundeskreis beschreiben, sind auch jene, die den wissenschaftlichen Zugang als Variante bezeichnen und damit von der rationalen Weltanschauung, als führende Sichtweise Abstand genommen haben und stärker polarisieren.

Was den Verlauf betrifft, so fand die Konfrontation mit magischer Erklärung und bzw. oder magischen Praktiken schon sehr früh in ihrer Biographie statt. Beispielsweise fand die Konfrontation mit der spiritistischen Erklärung, dass die Uhr stehen bleibt, wenn jemand stirbt, bereits im Alter von 9 Jahren statt (vgl. I1, Zeile 50). Damals hat sie sich noch keine Gedanken darüber gemacht. Dies geschah erst mit 12 Jahren, wobei sie ziemlich lange nicht damit umgehen hat können und so wurde der Zusammenhang einfach umgedreht und die Batterien in der Uhr laufend gewechselt, bis ihr jemand erklärt hat, dass sich derjenige nur verabschieden will und seitdem kommt sie damit klar (vgl. I1, Zeile 135).

Bei einem anderen Interviewpartner ist der frühe Kontakt nur anzunehmen, da er beschreibt, dass sich seine Mutter schon immer mit Esoterik beschäftigt hat und ihn zum Gläserücken überredet hat (vgl. I2, Zeile 76).

Dies sind die sehr frühen Kontakte, aber mit 13 bis 16 Jahren wurden alle InterviewpartnerInnen mit der Thematik konfrontiert, und reagierten entweder ablehnend oder interessierten sich dafür und machten die ersten Erfahrungen mit magischen Praktiken, so begann sich Interviewpartner 2 mit 13 Jahren dafür zu interessieren, was seine Mutter im esoterischen Bereich so macht (vgl. I2, Zeile 44) und hat dann ein „bisschen was gemacht“ (I2, Zeile 72). Unter anderem wurde er von seiner Mutter zum Tischerücken überredet (vgl. I2, Zeile 16) und er hat auch ein Ritual, einen Liebes- oder Schutzzauber, mit circa 16 Jahren durchgeführt (vgl. I2, Zeile 56). In diesem Alter hat er sich stark theoretisch mit den unterschiedlichsten Theorien, unter anderem mit Okkultismus und Wicca, auseinandergesetzt und mit circa 18 begann er dann nach einer „Pause“ mit Energiearbeit (vgl. I2, Zeile 72).

Interviewpartnerin 1 wurde wie bereits erwähnt mit 9 Jahren damit konfrontiert und begann mit circa 12 Jahren darüber nachzudenken, warum die Uhr stehen bleibt, wenn jemand stirbt und hatte in diesem Zeitraum auch Träume, die dann eintrafen (vgl. I1, Zeile 53). Mit circa 13 Jahren begann sie dann mit einer Freundin Gläser zu rücken und Geister zu beschwören, was immer wieder von Angstreaktionen begleitet wurde, weil beispielsweise auf die Frage, gib uns ein Zeichen, die Stereoanlage lauter wurde (vgl. I1, Zeile 69). Aufgrund dieser Angst wurden auch immer längere Pausen eingelegt. Als Motivation für das Gläserücken gibt sie an, dass es „eigentlich nur Neugier“ (I1, Zeile 99) war, aber es hat auch, „spannend sein müssen und es hat gefährlich sein müssen“ (I1, Zeile 127) und man wollte überprüfen, ob man mit einem verstorbenen Bekannten Kontakt

aufnehmen kann und dahinter kommen kann, ob er sich selbst umgebracht hat (vgl. I1, Zeile 105). Mit circa 21 Jahren kam sie dann zum Kartenlegen.

Bei Interview 5 und 6 verlief es ziemlich ähnlich, ist aber schwieriger nachzuvollziehen, also eine ähnlich frühe Konfrontation (vgl. I5, Zeile 63; I6, Zeile 59), dann Gläserücken aufgrund der Freundin (vgl. I5, Zeile 47) bzw. des Freundes (vgl. I6, Zeile 59), dann längere Pausen und dann mit Anfang Zwanzig Kartenlegen (vgl. I5, Zeile 65; I6, Zeile 17). Interviewpartnerin 3 wurde mit circa 14 Jahren in der Schule mit Rollenspielen konfrontiert, in denen Magier vorkamen, woraufhin sie begann in Büchern nachzulesen und zu versuchen, ob da was dran ist und weil es einfach Spaß machte. Dann gab es eine längere Pause und sie begann mit 22 Jahren mit den Heilsteinen, woraufhin sie sich damit intensiver beschäftigte (vgl. I3, Zeile 52).

Interviewpartner 4 wurde mit circa 15 Jahren damit konfrontiert, dass andere Tischerl rücken und am Friedhof rumlaufen. Die Möglichkeit, dass es Geister gibt und man mit ihnen in Kontakt treten kann, hat bei ihm starke Ängste ausgelöst, wieso er es auch total ablehnte (I4, Zeile 107-109). Der Einstieg kam für ihn erst, als er mit circa 21 Jahren mit Meditation begann und sich ein Horoskop erstellen ließ (vgl. I4, Zeile 133).

Zusammenfassend könnte man sagen, dass die Konfrontation bei der sie sich etwas dachten, also es nicht lediglich wahrgenommen haben, im Zeitraum von 12 bis 15 Jahren stattfand. Nach dieser Konfrontation kam es entweder zu einer totalen Ablehnung des Okkulten oder zu ersten praktischen Beschäftigungen aufgrund von Spaß und Neugier. Darauf folgt eine sporadische Beschäftigung mit längeren Pausen, zum Teil aufgrund von Angstreaktionen, wie sie unter anderem von Mischo (vgl. Mischo 1989, S. 72ff) und von Schweidlenka (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1999, S. 6f) angesprochen werden. Auch das Alter und die Motivation deckt sich weitgehend mit der empirischen Forschung. Allerdings folgt nach diesem „Kennenlernen“, unabhängig davon ob dies nun positiv oder negativ erlebt wurde, ein Rückgriff auf das magische Denken und Handeln mit Anfang Zwanzig.

Dieser Zeitraum zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass es für alle Interviewpartner eine belastende Situation darstellte. Kernthemen waren dabei die Unzufriedenheit mit der Arbeit und bzw. oder mit der Beziehung zum Partner (vgl. I1, Zeile 115; I3, Zeile 74; 132; 138; I4, Zeile 155-157; I6, Zeile 125), aber auch ein „*nicht zur Ruhe kommen*“ (I4, Zeile 135) und ein „*stark depressiv*“ (I2, Zeile 66) Sein, wird beschrieben.

Was die Partnerbeziehung und die Arbeit betrifft, so wird von Frust durch die Tätigkeit und Unstimmigkeiten mit dem Vorgesetzten gesprochen und in der Beziehung wird von häufigen Streitigkeiten und wenig Freiraum berichtet (I1, Zeile 38; 115; I3, Zeile 74; 132; 138; I4, Zeile 155-157; I6, Zeile 125). In dieser Zeit haben sie auch wieder zu praktizieren begonnen, einerseits um sich nach einem Streit (vgl. I1, Zeile 42; I2, Zeile 38; I6, Zeile 125) oder im Allgemeinen nach einem Problem (vgl. I4, Zeile 73; I5, Zeile 101) zu entspannen, Energie zu sammeln (vgl. I1, Zeile; I3, Zeile 74; I6, Zeile 127), um einen Neubeginn zu wagen und andererseits um sich rückzuversichern, ob man das Richtige macht (vgl. I1, Zeile 38; 115; 167; I6, Zeile 127). Nach einer kurzen Zeit vollzogen dann auch einige die Trennung von ihrem Partner und bzw. oder ihrer Arbeit (vgl. I1, Zeile 111-113; I3, Zeile 74; I4, Zeile 155-157; I6, Zeile 125).

Von diesem Zeitpunkt an wurde vermehrt praktiziert (vgl. I1, Zeile 53; I3, Zeile 58; I4, Zeile 163; I6, Zeile 133), die Praxis individuell angepasst, also dass sie es „nach Gefühl machen“ (vgl. I1, Zeile 85; I3, Zeile 36; I5, Zeile 65; I6, Zeile 77) und immer wieder eingesetzt, wenn sie das Gefühl haben, dass sie es brauchen, sie irgendwas belastet oder bedrückt (vgl. I1, Zeile 18; I2, Zeile 28; I3, Zeile 48; I4, Zeile 143; I5, 101; I6, 79) oder dass sie nicht so recht wissen was sie machen sollen (vgl. I1, Zeile 28; I4, Zeile 97; I6,

Zeile 79) und zusätzlich auch einmal „einfach so zum Spaß“ (vgl. I1, Zeile 119; I3, Zeile 44; I4, Zeile 97; I5, 101).

Der Zeitpunkt des Rückgriffs auf magisches Denken und Handeln in einer krisenhaft erlebten Übergangssituation und der Verweis auf eine Anwendung „*wenn ich denke ich brauche es gerade*“ (I2, Zeile 28), also auf das Gefühl, deutet darauf hin, dass es hier nicht mehr um neugieriges Versuchsverhalten, sondern vielmehr um wiederholte Bewältigungsversuche handelt, die aber auch als lustvolle Tätigkeiten beschrieben werden. Dieser Rückgriff auf ein Bewältigungsmuster, ist möglich, weil magisches Denken und Handeln bereits in der Biographie der InterviewpartnerInnen in Erscheinung getreten ist, auch wenn es nicht als solches verwendet wurde. Die Einschätzung der Tätigkeit als lustvoll, aber auch der Aspekt der Entspannung nach einem Streit, deuten beispielsweise darauf hin, dass es sich um eine emotionale Bewältigung handelt, also nicht auf eine, die das Problem selbst zu lösen versucht, sondern vielmehr die Spannungen und Emotionen, die mit dem Problem verbunden sind, um anschließend wieder klar denken zu können und sich einer konstruktiven, rationalen Bewältigung zu widmen, also wieder handlungsfähig zu werden. Aussagen wie, dass sie sich vor der magischen Handlung schlecht fühlen und depressiv und nicht so recht wissen, was sie machen sollen um anschließend eine andere Sicht auf das Problem zu erlangen oder neu heranzugehen (vgl. I1, Zeile 169; I2, Zeile 38; I4, Zeile 83-85; I6, Zeile 125), deuten auf eine emotionale Bewältigung hin.

Was die Frequenz solcher Bewältigungsversuche anbelangt, so reicht diese von im Moment kaum (vgl. I3, Zeile 48) über 1 bis 3 mal im Monat (vgl. I1, Zeile 119; I5, Zeile 63) bis hin zu 1 bis 2 mal die Woche (vgl. I4, Zeile 95). Sie geben auch an, dass die magische Handlung Vorrang genießt und auch eine Unruhe verspürt wird, wenn sie nicht ausgeführt werden kann und sich deshalb mehr oder weniger ausgehen muss (vgl. I1, Zeile 44; I2, Zeile 42; I4, Zeile 101; I6, Zeile 48).

Was das Verhältnis zu den Eltern anbelangt, so fällt auf, dass alle Interviewpartner mit Zögern, Spannungen beschreiben. Zwar wird das aktuelle Verhältnis als gut bzw. okay beschrieben, was aber vielmehr daran liegt, dass sie nicht in einem gemeinsamen Haushalt leben, denn wäre dies der Fall, würde es binnen 1 bis 2 Wochen zu Konflikten kommen (vgl. I1, Zeile 201-203; I2, Zeile 68; I3, Zeile 142; I4, Zeile 210; I6, Zeile 191). Dies liegt ihrer Ansicht nach an „*fehlenden gemeinsamen Interessen*“ (I3, Zeile 142; I4, Zeile 210) und dem so genannten „*Mutter-Tochter und Vater-Tochter -Verhältnis*“ (I3, Zeile 142). Des Öfteren wird auch ein abwesender Vater beschrieben, der sich unter der Woche auf Montage befindet und sich am Wochenende in die Erziehung „*einmischt*“ (I1, Zeile 203; I6, Zeile 191).

Dieses Verhältnis könnte sich auf ihren Selbstwert und auf das Gefühl des Rückhalts ausgewirkt haben und sie sich deshalb Orientierung und Stärkung in magischen Praktiken suchen.

Weiters könnte dies auch damit zusammenhängen, dass sie in Folge als zu eng empfundene Beziehungen eingegangen sind. Vor allem wenn man berücksichtigt, dass es sich scheinbar um relativ frühe aber längere Beziehungen gehandelt hat, stellt sich die Frage, ob nicht das Verhältnis zu den primären Bezugspersonen in die Beziehung hineingewirkt hat. Mit anderen Worten ausgedrückt, ob nicht der adoleszente Ablösungsprozess durch die Aufnahme einer frühen und intensiven Partnerbeziehung teilweise kompensiert wurde.

Wenn dem so wäre, stellt sich die Frage, ob nicht die Spannung zwischen Autonomie und Abhängigkeit über die Adoleszenz hinaus aktuell geblieben ist und nur phasenweise übergangen wurde. Dieser Verdacht wird auch dadurch bestärkt, dass eine Interviewpartnerin von einer „*Abhängigkeit von der Firma und vom Ex-Freund*“ (I1, Zeile

115) spricht und ihr Vater „*wollte mir schon immer ins Leben reden, was ich zu tun habe*“ (II, Zeile 203). Von Abhängigkeit und Einmischung wird auch von Interviewpartnerin 6 berichtet (vgl. I6, Zeile 191-193). Diese Beschreibungen verweisen einerseits auf starke Bestrebungen, sich von Abhängigkeiten zu lösen und gleichzeitig aber immer neue, als belastend empfundene Abhängigkeiten eingegangen wurden.

Im Zusammenhang mit dem oben erwähnten stillen Protest, könnte dieses sehr auf Abhängigkeit basierende Eltern-Kind-Verhältnis zu Restriktionen in den Selbstverwirklichungsversuchen und damit einhergehenden Ohnmachtsgefühlen geführt haben. Dies verbleibt leider auf einer sehr spekulativen Ebene, da die biographischen Angaben nicht ausreichen, aber es wäre eine mögliche Erklärung dafür, warum eine stille Protestform und nicht eine ausagierende, vielleicht sogar gewaltbetonte Form, gewählt wurde. Gerade Gewalthandeln würde sich aufgrund seiner kurzzeitigen emotionalen Entlastung anbieten.

Auffällig ist, dass es durchaus ein Bewusstsein dafür gibt, dass magisches Praktizieren zum Problem werden kann, nämlich dann wenn man sich ausschließlich danach richtet, sei dies nun beim Kartenlegen oder bei Horoskopen (vgl. I1, Zeile 97; I4, Zeile 151). Ihre eigene Praxis sehen sie eigentlich alle zumindest momentan als unproblematisch an und so wollen auch alle damit weitermachen (vgl. I1, Zeile 239; I2, Zeile 169; I3, Zeile 174-176; I4, Zeile 242; I5, Zeile 211; I6, Zeile 217). Sie versprechen sich eine persönliche Weiterentwicklung und Antworten auf alltägliche Fragen davon (vgl. I1, Zeile 165-167; I2, Zeile 95; I4, Zeile 182). Insgesamt wird die magische Praxis als Ressource dargestellt, die man nutzen kann.

Wichtig sind ihnen ein gutes Umfeld, unter anderem Freunde (vgl. I1, Zeile 247; I2, Zeile 195; I3, Zeile 178; I5, 237), von denen sie sich, neben den Eltern, auch unterstützt fühlen (vgl. I1, Zeile; I2, Zeile 137; I3, Zeile 144-146; I4, Zeile 216; I5, Zeile 154; I6, Zeile 142), Solidarität im Sinne von gegenseitiger Unterstützung (vgl. I1, Zeile 241; I3, Zeile 178), Ehrlichkeit (vgl. I2, Zeile 175; I3, Zeile 180), Gesundheit (vgl. I3, Zeile 178), Toleranz (vgl. I4, Zeile 244; I5, Zeile 237) und vor allem Freiheit (vgl. I3, Zeile 178; I4, Zeile 244; I6, Zeile 247).

Diese Freiheitverwiesenheit, die individuelle Anpassung der Praxis, die Bricolage, die Auffassung der Selbstverwirklichung als „*machen können, was ich will*“ (vgl. I1, Zeile 211; I2, Zeile 141; I3, Zeile 150; I4, Zeile 220; I5, Zeile 171; I6, Zeile 163), unabhängig von Anderen, deuten einerseits auf das oben erwähnte Autonomiebedürfnis hin und andererseits auch auf einen postmodernen Menschentypus. Die sozialemotionale Unterstützung scheint zumindest im Moment bei allen gegeben zu sein. Es ist allerdings schwer zu sagen, wie dies früher ausgesehen hat.

Abgelehnt werden Scheinheiligkeit, Schleimerei, Gewalt, obwohl sie in bestimmten Situationen verstanden wird (vgl. I1, Zeile 217; I3, Zeile 154; 180; I6, Zeile 221) und eine kapitalistische konsumorientierte Haltung (vgl. I1, Zeile 247; I3, Zeile 180; I5, Zeile 237; I6, Zeile 223).

Im Zusammenhang mit diesen Werthaltungen steht auch die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Entwicklung. Es kommt zu einer zunehmenden kapitalistischen, konsumorientierten Haltung der Menschen (vgl. I1, Zeile 217; I2, Zeile 185; I3, Zeile 182; I5, Zeile 239; I6, Zeile 223), wodurch es auch zu einem zunehmenden Aggressionspotential kommt (vgl. I1, Zeile 245; I3, Zeile 182; I6, Zeile 223). Die Menschen gruppieren sich immer stärker und grenzen sich nach außen ab (vgl. I4, Zeile 248), kommunizieren immer weniger miteinander (vgl. I1, Zeile 249; I3, Zeile 184; I4, Zeile 248; I6, Zeile 223) und sollten über sich und ihr Verhalten mehr nachdenken (vgl. I1,

Zeile 247; I2, Zeile 191; I3, Zeile 184). Sie sind der Meinung, dass man im kleinen Rahmen durchaus auch etwas verändern kann und tun dies auch in ihrem Freundes- und Bekanntenkreis (vgl. I1, Zeile 253; I2, Zeile 195; I3, Zeile 186; I4, Zeile 258; I5, Zeile 241; I6, Zeile 225). Sie wollen auf Jüngere eingehen und ihnen eine andere Seite zeigen (vgl. I1, Zeile 253) und sich im nahen Umfeld engagieren, was auch den Sozialbereich mit einschließt (vgl. I1, Zeile 253; I4, Zeile 260). Diese relativ soziale Sichtweise geht auch mit den dargestellten Werthaltungen einher. Scheinbar liegt zumindest bei den interviewten Personen eine erhöhte Sensibilität für soziale Probleme vor. Sie sind auch alle in ihrem nahen Umfeld durchaus engagiert und dies tatkräftig, also nicht mittels magischer Praktiken. Eine resignierende oder verweigernde Haltung lässt sich zumindest in den Darstellungen der InterviewpartnerInnen nicht finden. Wenn Ohnmachtserfahrungen zum Rückzug in eine stille Protestform geführt haben sollten, so wurden diese scheinbar partiell überwunden. Es liegt eine Herangehensweise vor, die durchaus als ausgeprägten Pragmatismus bezeichnet werden kann. Ob diese „Machbarkeitsvorstellung“ selbst wieder überhöht eingeschätzt wird, ist schwer zu sagen.

Die sozialdarwinistische Sichtweise, wie sie zum Beispiel in der satanischen Bibel vorkommt, findet sich in den Interviews überhaupt nicht wieder, ganz im Gegenteil. Es könnte allerdings sein, dass bei einer Eskalation der Situation, die mit einer zunehmenden Fixierung auf die magische Sichtweise einhergeht, die Person zuerst auf sich und nicht auf andere achten muss. Dauert dies länger, hätte diese Einstellung ihre ideologische Entsprechung in solchen satanistischen Formen. Die gesellschaftlichen Entwicklungen werden relativ realistisch wahrgenommen, auch wenn sie eher negativ eingefärbt sind.

Auf die Frage nach der Zukunft, finden sich Perspektiven, wie „das werden wir dann sehen, wenn sie da ist“ (I3, Zeile 166) oder „dass alles gut läuft“ (I1, Zeile 233). Die angesprochene Gegenwartsorientierung kann im Großen und Ganzen angenommen werden, denn sie entscheiden zum größten Teil spontan und lassen es einfach passieren. Ein Interviewpartner spricht die Ungewissheit der Zukunft gegenüber und seine Reaktion darauf ziemlich direkt an, wenn er meint,

*„Da ich nicht weiß wie die Zukunft aussieht, keine Ahnung, darauf versuche ich mich nicht zu konzentrieren. Ich versuche mich mehr auf das hier und jetzt zu konzentrieren.“ (I2, Zeile 157)*

In den Interviews finden sich im Großen und Ganzen keine geschlechts- oder ausbildungsspezifischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Eventuell müsste man hier genauer nachfragen bzw. die Fragen konkreter stellen, was aber auf Kosten eines ganzheitlichen Bildes gehen würde.

## 9.2 Die Experteninterviews

Die Experteninterviews stellen eine Erweiterung des Bisherigen dar. Einerseits erweitern sie die Vergleichsmöglichkeiten, da die Experteninterviews untereinander, mit den problemzentrierten Interviews der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, mit der Theorie und der bisherigen empirischen Forschung in Verbindung gebracht werden können. In den Interviews sollen Definitionen, der Zugang der Experten zum Thema, ebenso Platz finden, wie die Darstellung ihrer Arbeit und ihrer Erfahrungen. Der letzte Aspekt spricht meiner Ansicht nach am meisten für die Experteninterviews. Die problemzentrierten Interviews bieten zwar einen guten Einblick in die individuellen Aspekte des magischen Denkens und Handelns, aber es handelt sich eben um eine geringe Anzahl. Die Experten hatten aber in ihrer Tätigkeit mit zahlreichen praktizierenden Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu tun, was den Rückgriff auf ihren Erfahrungsschatz unverzichtbar macht. Diese Einschätzungen sind zwar subjektiv gefärbt, aber auch dies ist keineswegs unwichtig, da gerade sie über ihre Tätigkeit in der Aufklärung und Information, das Bild der Öffentlichkeit prägen. Anders gesagt hat der Experte ein negatives Bild von der jugendlichen Beschäftigung mit magischen Praktiken und sieht er hinter jeder Erscheinung eine Krisensituation, so wird auch die Öffentlichkeit dieses Bild übernehmen und es könnte im schlimmsten Fall zu einer Hexenjagd kommen. Diese negative Sichtweise könnte vor allem dadurch verstärkt werden, dass es als gute Rechtfertigung für die Notwendigkeit ihrer Stelle spricht. Ich gehe nun zwar nicht davon aus, dass eine solch unkritische Haltung vorliegt, aber trotzdem sollte eine solche Tendenz ins Auge gefasst werden.

### 9.2.1 Die Zielgruppe und der Interviewleitfaden

Befragt werden sollten drei Experten, die sich in ihrer praktischen Tätigkeit, auf Weltanschauungsfragen spezialisiert haben. Konkret handelt es sich dabei um Dr. Schweidlenka vom Logo ESOinfo&service, Mag. Weber von der Diözese für Sekten und Weltanschauungsfragen und einen Polizisten, der sich auf diese Thematik spezialisiert hat. Diese Auswahl bietet den Vorteil, dass dadurch verschiedene Zugänge zur Thematik erschlossen werden könnten, nämlich die Sicht einer eher weltlichen Einrichtung, einer eher kirchlichen Einrichtung und jene der Exekutive.

Es wurde ein Interviewleitfaden erstellt, der in fünf Kategorien unterteilt wurde. In diesen Kategorien zeigen sich meine Grundannahmen, die ich kurz vorstellen möchte:

#### **Persönliche Daten:**

In dieser Kategorie geht es mir um die Person des Experten selbst. Es stellt sich die Frage, wie der Experte dazu gekommen ist, in diesem, doch sehr randständigen und nicht unbedingt etablierten Bereich, tätig zu werden. Es könnte sein, dass persönliche Erfahrungen im Umfeld dazu geführt haben oder der Experte selbst Erfahrungen mit diversen Praktiken gemacht hat. Natürlich könnte es sich auch nur um einen Zufall gehandelt haben. Da es sich um ein interdisziplinäres Feld handelt ist es von Interesse, welche Ausbildungen die Experten haben und wie sie damit in der Praxis zu Recht kommen und ob Weiterbildungen erwünscht oder in Planung sind.

#### **Definition:**

Eine Definition von Okkultismus könnte das Bild des Experten aufzeigen oder andeuten. Sichtweisen, wie sie oben dargestellt wurden, wie Okkultismus als Aberglaube, Irrationales oder Gefährdung, könnten unterschwellig vorliegen und der Arbeit zugrunde

liegen. An dieser Stelle und im gesamten Interview müsste sich zeigen, wie kritisch mit diesem Thema umgegangen wird. Diese Kritik sollte aber nicht nur in eine Richtung verlaufen, also dass der Okkultismus als Irrationales kritisiert wird, sondern auch die Rahmenbedingungen, die Hintergründe und die gesellschaftlichen Reaktionen beinhalten. Weiters sollen in dieser Kategorie die Erfahrung des Experten genutzt werden, um jugendliches und erwachsenes Okkultinteresse zu differenzieren. Theoretisch sollte hier ein reizorientiertes, neugieriges Verhalten einem bewältigungsorientierten Verhalten oder einer Sinnsuche gegenübergestellt werden.

### **Arbeit/Tätigkeit:**

In dieser Kategorie soll ein Tätigkeitsprofil des Experten erfragt werden, also welche Aufgaben er, mit welcher Relevanzeinschätzung und Intensität, zu erledigen hat. Welche Angebote die Einrichtung anbietet und ob diese eher nachfrageorientiert oder konzeptorientiert angeboten werden? Eine Nachfrageorientierung ist meiner Ansicht nach eher anzunehmen, da es sich bei der Okkultberatung und Okkultismusaufklärung noch um ein relativ junges Gebiet handelt, zumindest in der weltlich orientierten Ausformung, wie sie inzwischen auch die Kirchen zunehmend anbieten. Aus dieser Tatsache, dass es sich um ein relativ junges Feld handelt, könnten auch Problemlagen entstehen, wie eine Unterfinanzierung, da es aus politischer Perspektive als nicht relevant eingeschätzt wird.

Da es sich beim Jugendokkultismus bzw. dem magischen Denken und Handeln Jugendlicher und junger Erwachsener um ein interdisziplinäres Feld, sowohl in der Theorieflexion, als auch im direkten Umgang mit den Praktizierenden, handelt, stellt sich die Frage, wie die Einrichtungen dies bewerkstelligen und ob sie auf Ressourcen anderer Einrichtungen im Sinne von Kooperationen und Netzwerkarbeit zurückgreifen. Meiner Einschätzung nach kann eine einzelne Einrichtung nicht das gesamte Gebiet abdecken und ist auch beispielsweise auf Hinweise und eine Zusammenarbeit mit der offenen Jugendarbeit oder dem Jugendschutz angewiesen. Hier stellt sich die Frage nach der Menge und Art der Kooperationen bzw. der vernetzten Zusammenarbeit und auch nach ihrer Intensität.

In dieser Kategorie soll auch auf den Erfahrungsschatz der Experten im Umgang mit praktizierenden Jugendlichen zurückgegriffen werden und so finden sich auch Fragen, nach der Kontaktaufnahme, der Abstinenz bestimmter Gruppen, bestimmten Merkmalen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, der Frequenz und der generellen Erfahrungen im Umgang mit den Praktizierenden. Es ist anzunehmen, dass Gruppen, welche die Co-Existenz aufgegeben haben, das Angebot eben nicht in Anspruch nehmen, da sie die Einrichtung eher als rationalistisches Feindbild auffassen, vor allem jene der Kirchen. Bei den Personen, welche die Einrichtungen aufsuchen, dürfte es sich eher um neugierige Jugendliche handeln, die sich zwar dafür interessieren und es vielleicht auch hin und wieder praktizieren, aber dennoch Zweifel daran haben und sich aufgrund dessen beraten lassen bzw. absichern wollen. Dies wäre vor allem dann verstärkt der Fall, wenn der Kontakt nicht direkt durch die Jugendlichen, sondern über deren Eltern oder Lehrern hergestellt wird. Diese Jugendlichen dürften sich eher am Beginn der Auseinandersetzung befinden, oder ein sehr protestorientiertes Verhalten an den Tag legen. Wäre dies der Fall, so wären diese Einrichtungen als gesellschaftliche Interventionsstellen, sozusagen als Feuerwehr, zu betrachten, welche die Abweichung bekämpfen sollen und den „Normalzustand“ wieder herstellen sollen und entspricht den oben erwähnten Bildern, die in der Öffentlichkeit existieren. Natürlich sind auch Personen denkbar, bei denen die Situation eskaliert ist und die Einrichtung als letzte Anlaufstelle sehen. Im Gegensatz zu den Jugendlichen, die sich in einer Krise befinden, dürften die anderen Jugendlichen das Angebot auch nur einmalig in Anspruch nehmen. Diese Haltung als Feuerwehr, die dann

einschreitet, wenn das Haus des Rationalismus brennt, müsste sich auch im Umgang mit den Jugendlichen zeigen, da eine Konfrontation gesucht wird. Sollte dies nicht der Fall sein, so müsste unter anderem vom Übersetzungsproblem und einem vorsichtigen, verständnisvollen Umgang die Rede sein.

### **Jugendokkultismus – allgemein:**

In dieser Kategorie sollen die Experten ihre Erfahrungen hinsichtlich Verbreitung, Art der Betätigung, Motiven, Zielen, Umfeldeinflüssen und Problemen mit der Beschäftigung darstellen können. Es ist natürlich anzunehmen, dass es hier zu einer Mischung zwischen eigener Erfahrung und gelesener Empirie kommt. Aber gerade mögliche Widersprüche wären hier interessant, nämlich was die Experten anders erlebt haben, als es in der Forschung dargestellt wird. Es soll, wie schon gesagt, einerseits auf ihren Erfahrungsschatz zurückgegriffen werden, aber es könnte sich auch andererseits ein Bild zeigen, dass die Experten vom Jugendokkultismus haben und dies vor allem in der Antwort auf die Frage nach den Problemen. Ich denke zwar nicht, dass hier eine aktive Gegnerschaft zum Okkultismus im Sinne von Rationalität versus Irrationalität oder Glaube vs. Unglaube direkt zum Vorschein kommt, da sie in ihrer Tätigkeit dann nicht sehr erfolgreich wären, aber es könnten Tendenzen oder Widersprüche aufgrund der gesellschaftlichen Erwartungen, die über den Auftrag zum Tragen kommen, zum Vorschein kommen.

### **Gesellschaftliche Dimension:**

In dieser Kategorie geht es abschließend um die Einschätzung der Experten, wie die Jugendlichen anderen Sinnsystemen gegenüber stehen, ob der Okkultismus als gesellschaftliches Phänomen eine Gefahr für die Gesellschaft darstellt. und welche Disziplinen im Themengebiet des Jugendokkultismus als relevant eingestuft werden. Vor allem, was die Kooperationen auf der theoretischen Ebene betrifft, so müsste sich eine interdisziplinäre Ausrichtung zeigen, die aber eine große Kenntnis der anderen Disziplinen voraussetzt.

Der Interviewleitfaden mit seinen konkreten Fragen wird im Anhang noch genauer dargestellt.

#### **9.2.2 Die Deskription der Datenerhebung**

Die Experten wurden telefonisch kontaktiert und die ersten beiden sagten auch sofort zu, woraufhin ein Termin vereinbart wurde. Nur bei der Polizei gab es dahingehend Probleme, als die zuständigen Polizisten diese Tätigkeit nicht mehr machten bzw. nicht auffindbar waren. Ich vermute, dass dies an Umstrukturierungsmaßnahmen lag. Nach mehreren Telefonaten schwenkte ich auf eine andere Stelle um und wollte einen Experten aus dem Netzwerk – Verein für Sekten und Kultfragen interviewen. Als ich versuchte telefonisch Kontakt aufzunehmen, wurde ich nach Villach verbunden. Mir wurde zugesagt, dass sich der Obmann in den nächsten Tagen bei mir melden wird, wann und wo wir das Interview durchführen können. Nach dem sich nach zwei Wochen niemand gemeldet hat, erkundigte ich mich nochmals und mir wurde dasselbe wieder versprochen, woraufhin sich aber wieder niemand meldete. Ich schwenkte nochmals um und wollte den evangelischen Sekten- und Weltanschauungsexperten interviewen, weil ich sehen wollte, ob es zwischen den Konfessionen Unterschiede gibt. Mir wurde aber mitgeteilt, dass der Zuständige sich dauerhaft in Wiener Neustadt befindet und die Beratung für die Steiermark von dort aus mitmache. Daraufhin versuchte ich nochmals zu den vorigen Stellen Kontakt

aufzunehmen, was aber zu nichts führte und ich mich schließlich mit zwei Experteninterviews begnügen musste.

Die Interviews fanden Mitte Februar 2006 in den Räumlichkeiten des Logo und im Büro von Mag. Weber statt. Die Interviewpartner waren sehr freundlich und machten bereitwillig ausführliche Angaben, sodass die Interviews zwischen einer und eineinhalb Stunden dauerten, wobei erwähnt werden muss, dass sehr viel, sehr schnell erzählt wurde. Zwar kam es beim Interview mit Mag. Weber zu zwei kurzen Störungen, die aber lediglich dazu führten, dass die Frage wiederholt werden musste. Beide Interviewpartner zeigten nach dem Interview Interesse an der Diplomarbeit und baten um eine Zusendung, wenn sie fertig ist.

### 9.2.3 Die Deskription des Auswertungsprozesses

Die Interviews wurden ebenfalls auf Tonband aufgezeichnet und anschließend transkribiert, wobei der Dialekt in Schriftdeutsch übertragen wurde. Besonders lange Pausen, Lachen oder Räuspern wurden gekennzeichnet. Es wurde ein kurzes Postskriptum über die jeweilige Interviewsituation angefertigt um die Rahmenbedingungen bei der Interpretation verfügbar zu machen.

Auch bei den Experteninterviews wurde das Ablaufmodell der strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse verwendet und anschließend mit MAXQDA 2.0 ausgewertet. Die Kategorien bzw. Dimensionen wurden vom Interviewleitfaden übernommen.

Die Auswertung verlief insgesamt sehr ähnlich, wie jene der problemzentrierten Interviews, wobei auch versucht wurde, die Ergebnisse nicht nur mit der Theorie, sondern auch mit den interviewten Jugendlichen in Beziehung zu bringen.

### 9.2.4 Die Darstellung und die Interpretation der Ergebnisse

Die Experten üben seit 8-10 Jahren ihre Tätigkeit aus, wobei sie sich aber schon während des Studiums eingehend mit der Thematik beschäftigt haben (vgl. S, Zeile 2-4; W, Zeile 2-4). Bei Beiden wurde das Interesse für diesen Bereich durch persönliche Erlebnisse geweckt. So wurde Mag. Weber während seines Studiums zu einem Informationsabend eingeladen, der wie sich schnell herausstellte, von der Moonbewegung veranstaltet wurde (vgl. W, Zeile 6). Dr. Schweidlenka beobachtete bei einem Freund, der Kontakt mit einem Guru hatte, starke Veränderungen (vgl. S, Zeile 4). Und dies „*hat so einen Zündstoffcharakter*“ (vgl. W, Zeile 6) gehabt, dass sie sich schon in ihrer Ausbildung recht intensiv mit diesem Bereich beschäftigten. Das wissenschaftliche Interesse an diesem Gebiet wurde zwar durch persönliche Erlebnisse sehr intensiv geweckt, es ist aber meiner Einschätzung nach nicht so, dass die Experten von den Praktiken oder den dahinter liegenden Gedanken in dem Ausmaße fasziniert sind, dass dies zu einer verzerrten Sichtweise führt. Es kommt zu keiner übertriebenen Befürwortung oder Abwertung des Okkultismus in den Interviews, wie es zum Beispiel bei Koch (1996) vorliegt. Die Experten gehen sehr reflektiert und kritisch mit dem Gebiet um und versuchen auch die PraktikantInnen zu verstehen.

Obwohl beide, wie ich noch darstellen werde, eine ähnliche Tätigkeit ausüben, haben sie verschiedene Grundausbildungen und so ist Mag. Weber ein Theologe und Dr. Schweidlenka ein Historiker. Hier zeigt sich meiner Ansicht nach schon recht deutlich, dass es für den Bereich magisches Denken und Handeln, verschiedene Zugangsmöglichkeiten gibt, was wiederum auf die Interdisziplinarität dieses Gebietes

verweist. Noch deutlicher zeigt sie sich dies im Wunsch von Mag. Weber eine Zusatzausbildung zu erwerben, um den Anforderungen des Gebietes angemessener begegnen zu können. Ein Fachgebiet allein wird als nicht ausreichend eingeschätzt, um das gesamte Gebiet, sowohl theoretisch als auch praktisch zu erfassen. Vor allem eine psychologische Ausbildung möchte er sich irgendwann aneignen, um im direkten Kontakt mit den Jugendlichen, und hier vor allem in der Intervention, besser vorgehen zu können (vgl. W, Zeile 24).

Beide Experten geben im Wesentlichen, eine Definition von Okkultismus wieder, die sich sehr stark an Tiryakian orientiert. Kurz wiedergegeben ist Okkultismus die Lehre und/oder die Beschäftigung mit verborgenen Phänomenen, die sich mit herkömmlichen wissenschaftlichen Methoden noch nicht erklären lassen (vgl. S, Zeile 8; W, Zeile 8). Auf die Problematik solcher undifferenzierten Definitionen bin ich bereits eingegangen. Allerdings wird auch eine Differenzierung hinsichtlich der Verfügbarkeit eingeführt. Früher war dieses höhere Wissen einer elitären Gruppe vorbehalten, in die man erst über Initiationen hineinwachsen musste, während dieses Wissen heute, vor allem durch den Einfluss der New-Age-Bewegung, öffentlich zugänglich ist. Abgesehen davon, werden auch bestimmte Phänomene, nach wie vor als okkult bezeichnet, die es laut Definition gar nicht mehr sind, da sie sich zum Teil wissenschaftlich erklären lassen (vgl. W, Zeile 8). Hier stellt sich für mich die Frage, wieso sich die Experten, die ja in der Praxis tätig sind, mit einer solch abstrakten und verkürzten Definition zufrieden geben, die der praktischen Tätigkeit kaum entspricht. Es handelt sich hier vielmehr um eine Definition, die der wissenschaftlichen Abgrenzung von okkulten und nicht okkulten Phänomenen dient. Abgesehen davon, dass nach dieser Definition jedes Phänomen bei dem es methodische Schwierigkeiten gibt, plötzlich okkult wäre, wird sich diese Trennung nicht bei Jugendlichen wieder finden lassen. Die Einstufung als „okkult“ dürfte eher aufgrund von kollektiven Anschauungen vor sich gehen und unter diesem Aspekt ist es auch gleichgültig, ob sie sich in wissenschaftlichen Kreisen erklären lassen oder nicht. In solchen Definitionen bzw. im Rückgriff auf solche zeigt sich meiner Ansicht nach bereits, dass es bisher nur sehr wenig darum ging, die Bedeutung der okkulten Praktiken im jugendlichen Alltag zu verstehen. Diese Lücke könnte aufgrund der Komplexität des Feldes zustande gekommen sein. Also dass der Aufwand, eine praxisrelevante Definition zu finden, aufgrund der niedrigen Relevanzeinschätzung dieses Gebietes nicht gerechtfertigt erscheint und aufgrund dessen die entsprechenden Ressourcen nicht bereitgestellt werden. Dies heißt wiederum, für in der Praxis Tätige, dass sie auf bereits existierende Definitionen zurückgreifen müssen, auch wenn sich diese für die Praxis kaum eignen, was in weiterer Folge auch die Rechtfertigung der Tätigkeit erschwert.

Was den Unterschied zwischen jugendlicher und erwachsener Beschäftigung anbelangt, so sind sie sich darin einig, dass Jugendliche eher eine „handfeste, greifbare Magie“ (S, Zeile 10) im Sinne einer „Gebrauchsesoterik“ (W, Zeile 12), die aufgrund des Reizes, des Kicks oder als günstige Freizeitbeschäftigung ausgeübt wird, bevorzugen. In teilweisem Gegensatz dazu, haben bei Erwachsenen ideologische, weltanschauliche und philosophische Fragen (vgl. S, Zeile 10; W, Zeile 12) einen höheren Stellenwert und Esoterik bzw. Okkultismus könnte bei ihnen zum Teil, als eine Art „Sehnsuchtsreligion“ (W, Zeile 12) aufgefasst werden.

Diese Darstellung als Sehnsuchtsreligion dürfte sich auf Helpers Typus der ontologisierenden Beheimatung beziehen bzw. sich zumindest teilweise damit decken. Hesper meint im Wesentlichen, dass durch Verunsicherung und Destabilisierung, verbunden mit den Auswirkungen der Selbstspannungen, Desintegrationsängste entstehen

können. Diese Ängste werden wiederum in der vormodernen Suche und anschließender Wiederbeheimatung im Magischen zu bekämpfen versucht. In dieser Suche sieht Helsper auch, ähnlich wie Stenger (1991, S. 140) den Übergang zum theoriegeleiteten Okkultismus, da die Praktiken in einem ganzheitliches, esoterisches Weltbild verankert werden.

Diese Szene der Erwachsenen wird durch Gurus und ähnlichen Personen, zusätzlich bereichert, die beinahe so etwas wie einen klerikalen Stand in der Esoterikszene darstellen (vgl. W, Zeile 12). Diese Differenz in der Beschäftigung von Jugendlichen und Erwachsenen kommt hauptsächlich aufgrund von unterschiedlichen Interessen, Bedeutungen und Herangehensweisen zustande (vgl. S, Zeile 10-12).

In den problemzentrierten Interviews zeigte sich dieser Unterschied in der biographischen Darstellung der jungen Erwachsenen recht deutlich. Mit circa 14 bis 15 Jahren ist die Beschäftigung noch sehr stark von Neugierde, Spaß und auch von Protest geprägt. Wenn sie mit über 20 Jahren wieder darauf zurückgreifen, ist es zwar noch immer eine lustvolle Betätigung, die aber vermehrt zum Spannungsabbau und zur emotionalen Bewältigung eingesetzt wird. Die Jugendlichen beschreiben auch eine ausgeprägte theoretische Beschäftigung, die hier durchaus als Suche nach Antworten auf weltanschaulichen und philosophischen Fragen gesehen werden kann. Allerdings wird meiner Ansicht nach der Übergang von einer reizorientierte zu einer sinnorientierten Beschäftigung als zu abrupt dargestellt oder auch verstanden. Wie man in den problemzentrierten Interviews sehen konnte, ist er vielmehr als ein Verlauf zu sehen beziehungsweise wäre er als solcher denkbar. Mit 14 bis 15 Jahren steht der Reiz, der Spaß, aber auch die Ablehnung im Vordergrund. Diese Konfrontation macht das frühkindliche, partizipative Denken teilweise wieder verfügbar, worauf eine eher oberflächliche theoretische Beschäftigung folgt, unterbrochen von kurzen Pausen. Zu diesem Zeitpunkt ist das magische Denken also wieder verfügbar und teilweise auch für die Jugendlichen nachvollziehbar. Sollte es nun zu einer belastenden Situation kommen, die nicht ohne weiteres mit verfügbaren rationalen Bewältigungsmustern zu lösen ist, könnte es zum Versuch kommen, die emotionalen Spitzen mit magischem Bewältigungshandeln zu glätten. Dieses Vorgehen muss aber nun wiederum für sich erklärt werden, wieso es zu einer vertiefenden theoretischen Beschäftigung kommt. Dies ist natürlich eine sehr konkrete Verlaufsdarstellung, die sich sicher nicht auf alle Fälle anwenden lässt. Aber eine Abstraktion würde es meiner Einschätzung nach zu sehr verkürzen, da es beispielsweise auch sein könnte, dass das Bewältigungshandeln gar nicht stattfindet, man sich vorab theoretisch beschäftigt und sich diese Option offen hält.

Das Aufgabengebiet der Experten beinhaltet Aufklärung, Vorträge, Berichterstattung über aktuelle Trends, Recherchen um up-to-date zu bleiben, Einzelgespräche zur Information, aber auch zur Intervention, Publikationen und auch Netzwerke aufzubauen. Beide Einrichtungen kooperieren mit der Bundesstelle für Sektenfragen, wobei Dr. Schweidlenka über das Logo und das Landesjugendreferat eher mit den Gruppen der Jugendarbeit, mit allen Kräften, die im Bereich der Prävention tätig sind und mit dem Dokumentationszentrum des österreichischen Widerstands stark vernetzt ist (vgl. S, Zeile 18). Mag. Weber steht eher mit ReligionslehrerInnen, FirmgruppenleiterInnen und der Familienberatungsstelle des Landes Steiermark in einem eher lockeren Kontakt, wobei er meint, dass es in diesem Bereich momentan fast nur Einzelkämpfer gibt (vgl. W, Zeile 26). Der Verweis auf die notwendigen Kooperationen, findet sich quer durch die Interviews, was sich einerseits aus der Interdisziplinarität des Feldes ergibt und andererseits aus der Tatsache, dass praktisch jedes Problem bzw. jede belastende Situation mit magischem

Denken und Handeln bewältigt werden kann, sofern es biographisch verfügbar ist. Diese Vielfältigkeit der möglichen Ausgangssituation, lässt sich eigentlich nur mit einer kompetenzspezifischen Kooperation bewältigen. Dass sich bei der Art der Kooperationen Unterschiede ergeben, war aufgrund der Einbettung der Institution zu erwarten, also ob der Experte eher in einem kirchlichen oder einem eher weltlichen Kontext agiert.

Was das Angebot betrifft, so verhalten sie sich fast ausschließlich passiv und reagieren vielmehr auf Fragen, die an sie herangetragen werden (vgl. S, Zeile 24; W, Zeile 24) und so kommt das Angebot auch überwiegend durch die Nachfrage zustande. Zwar wurde für das Logo ESOinfo&service ein Konzept erarbeitet, aber aufgrund der hohen Auslastung, war man zunehmend gezwungen, sich an der Nachfrage zu orientieren (vgl. S, Zeile 24). Es handelt sich wie erwartet um relativ junge Einrichtungen, die noch nicht so etabliert sind. Von dem her ist es schwierig, ein adäquates Konzept ohne praktische Erfahrungen zu erstellen und dieses dann auch zu finanzieren. Dieses Problem wird dadurch erschwert, wenn man aufgrund wissenschaftlicher Lücken und hier vor allem ohne die genaue Kenntnis der Gründe magischer Beschäftigung von oberflächlichen und schnell wechselnden Trends ausgehen muss, da man nicht dort ansetzen kann, was sie alle vereint. Der Kontakt wird hauptsächlich indirekt, über Eltern, Schulen, Firmgruppen oder anderen Einrichtungen beispielsweise aus der offenen Jugendarbeit, hergestellt. Die direkte Kontaktaufnahme kommt zwar vor, ist aber eher selten und kommt meist aufgrund von Informationssuche für Referate oder Einschätzungen von Angeboten zustande. So lassen sich manche Jugendliche beispielsweise hinsichtlich möglicher Gefahrenquellen beraten, bevor sie eine Meditation erlernen (vgl. S, Zeile 25-30; W, Zeile 28-32). Wenn sich Personen aufgrund von Problemen melden, kann es auch zu mehrmaligen Kontakten kommen. Erschwert wird der Kontakt in der Schule meist durch die Atmosphäre und die Lehrperson, wodurch eine gewisse Barriere entsteht (vgl. S, Zeile 28; W, Zeile 58). Aufgrund dessen, dürfte der Effekt von schulischer Aufklärung, als relativ gering eingeschätzt werden. Interessanter und nachhaltiger dürften hier Workshops sein, in denen sich die Jugendlichen die Inhalte selbst erarbeiten sollen.

Meist kommt es indirekt zum Kontakt, weil Jugendliche praktiziert haben und Lehrer, Erzieher oder Gruppenleiter unsicher in diesem Themenbereich sind, deshalb Experten holen und um Aufklärung bitten. Es kommt aber auch vor, dass einzelne Personen mit den Erfahrungen nicht zu Rande kommen, wobei hier angemerkt werden muss, dass LehrerInnen inzwischen besser damit umgehen können, wenn es auf Schullandwochen oder Skikursen vorkommt, womit eine Intervention erst gar nicht notwendig wird. Wenn Jugendliche damit nicht klar kommen, haben sie meist Angst oder fühlen sich bedroht. Hier ist dann eine Intervention angezeigt, in der zuerst das Erfahrene von allen dargestellt und dann versucht wird, die Deutungsmöglichkeiten gemeinsam zu erweitern. Schon bei der Darstellung kommt es zu einer Entlastung, da erkannt wird, dass nicht alle das Gleiche erlebt haben, was aber stillschiegend vorausgesetzt wird. Für diese Vorgehensweise muss allerdings eine gewisse Reife vorhanden sein, die meist erst mit 14 bis 15 Jahren erreicht wird (vgl. W, Zeile 16-22)

Aber auch Auffälligkeiten aufgrund der Beschäftigung, wie einem fanatischen Hinterherlaufen eines Gurus oder einer Gruppe, eine steigende Intoleranz und einem Beziehungsabbau zu Freunden und Eltern, wenn sie sich mit dem neuen Weltbild nicht mehr vereinbaren lassen, werden beschrieben, woraufhin auch meist die Eltern aktiv werden und es über sie zum Kontakt mit den Experten kommt (vgl. S, Zeile 50).

Es wird aber auch berichtet, dass bei einem Teil andere Ursachen dahinter liegen können und nicht so sehr der Okkultismus oder der Satanismus das eigentliche Problem ist. Was

hier öfter, besonders stark auffällt ist, dass Eltern von Praktizierenden nur sehr schwer ihre Kinder loslassen können. Auch eine fehlende Vaterfigur kommt in diesem Zusammenhang vor. Aber auch andere Problemlagen bzw. Aspekte, wie Alkohol, problematische Scheidungen, kriminelle Delikte und Beziehungsprobleme werden beschrieben. Allerdings wird betont, dass sich dies ein Psychologe genauer ansehen müsste (vgl. W, Zeile 44-48). Diese Beschreibung zeigt starke Ähnlichkeiten zu den Ergebnissen der problemzentrierten Interviews. Der Verdacht, dass in einigen Fällen eine problematische Eltern-Kind-Beziehung, die sich um die Spannung Abhängigkeit und Autonomiewunsch dreht, dem magischen Denken und Handeln zugrunde liegt, scheint sich zu erhärten.

Bei der indirekten Kontaktaufnahme, über die Eltern, kommen erstaunlich viele Jugendliche zu den Gesprächen, die ihnen insofern etwas bringen, als die Eltern beruhigt werden können, da die Situation bei weitem nicht so schlimm eingeschätzt werden muss, wie es die Eltern befürchtet haben und sich die Situation damit entspannt (vgl. S, Zeile 34). Beim indirekten Kontakt wird das magische Denken und Handeln von Dritten als Abweichung wahrgenommen, eventuell sogar als Gefährdung, die nun mit Hilfe des Experten korrigiert werden soll. Die Experten stellen hier den Jugendlichen und dessen Erfahrungen in den Mittelpunkt und versuchen ihm insoweit zu helfen, dass er mit der Situation für sich wieder „klar“ kommt und entschärfen die Situation parallel dazu, indem sie das Umfeld beruhigen oder aufklären. Den Experten geht es hier, meiner Ansicht nach, um wirkliche Unterstützung der Betroffenen selbst, aber vom Auftrag her zeigen sich doch recht deutlich die Bilder, die zum Beginn dieser Arbeit dargestellt wurden. Die Interventionen sollen Abweichungen korrigieren und die Aufklärung soll möglichen Fehlentwicklungen vorgreifen.

Der Verweis auf die eigentlichen Probleme, die den Problemen der satanistischen oder okkulten Beschäftigung vorausgehen, könnte zeigen, dass es sich um einen Bewältigungsversuch handelt, der wiederum selbst eskaliert ist. Dieser Aspekt hat sich zum Teil auch in den problemzentrierten Interviews wieder gefunden.

Von den Personen, die direkt oder indirekt in Kontakt treten, zeigen sich für die Experten, kaum nennenswerte Übereinstimmungen. Vom Alter her kommen zwar auch 13 bis 14jährige vor, allerdings sind es hauptsächlich ältere Jugendliche im Alter von 17 und 18 Jahren, die in Kontakt treten. Als möglicher Grund wird hier der höhere Selbstwertes angeführt (vgl. S, Zeile 42; W, Zeile 40-42). Größtenteils handelt es sich um Mädchen und dies meist wegen Gläserücken und Pendeln. Bei den wenigen Burschen ist meist Satanismus ein Thema (vgl. W, Zeile 42). Es kommen kaum Lehrlinge, was daran liegen könnte, dass sie sich aufgrund ihrer Ausbildung schwerer tun, über solche Dinge zu reden. Zum größten Teil kommen MittelschülerInnen, aber auch Arbeitslose kommen hin und wieder vor (vgl. S, Zeile 42).

Was die Abstinenz betrifft, so kommen meist jene nicht, die den Experten als Feindbild im Sinne eines „Großinquisitors“ sehen, der nur jemanden einsperren, fertigmachen und verurteilen will. Dieses Image sei aufgrund des Auftrages, kritisch zu arbeiten und auf Gefahren hinzuweisen, zum Teil auch nicht zu vermeiden (vgl. S, Zeile 44). Diese Sichtweise ist auch keineswegs verwunderlich, wenn man bedenkt, dass der Rationalismus bei einer starken Polarisierung als gegnerische Weltanschauung aufgefasst wird, die im Experten personifiziert wird.

Was den Umgang mit okkultpraktizierenden Jugendlichen betrifft, so hat sich als positiv erwiesen, Fakten darzustellen und seine eigene Meinung offen zu legen und diese dann zu vertreten (vgl. S, Zeile 52). Als Gesprächsbasis ist es wichtig, die Jugendlichen selbst

einmal reden zu lassen, was sie da erlebt haben und wie es ihnen ergangen ist. Sie sozusagen als Experten für das Erlebte gelten zu lassen, das Erlebte ernst zu nehmen und erst anschließend zu versuchen, den Horizont der Deutungsmöglichkeiten gemeinsam zu erweitern. Dabei können in diesem Prozess beide Gesprächspartner vom Gegenüber lernen, denn auch die Experten lernen zum Beispiel immer mehr, was da gefühlt und gedacht wurde (vgl. W, Zeile 50).

Schlecht wäre es im Umgang, so zu tun, als ob man genau wüsste, was falsch ist, Druck auszuüben, dies nicht mehr zu tun oder den moralischen Zeigefinger zu erheben (vgl. W, Zeile 52).

Die Experten vermeiden in ihrem Umgang mit den Jugendlichen die Konfrontation und lassen ihnen in ihrer Darstellung auch genug Raum, was auch notwendig ist, wenn man das Übersetzungsproblem bedenkt. Sie konfrontieren sie nicht unnötig mit dem rationalistischen Weltbild, machen aber klar, dass sie dies zwar vertreten, aber auch das magische Weltbild gelten lassen. Auch geht es scheinbar nicht darum, die magische Deutung gänzlich zu verdrängen bzw. zu beseitigen, sondern sie vielmehr um andere, vermutlich rationale, Deutungsmöglichkeiten zu erweitern. Hier wird versucht die Co-Existenz wieder herzustellen und somit einer möglichen Fixierung auf eine Sicht vorzugreifen.

Was die Anzahl der Einzelberatungen angeht, so divergieren die beiden Experten stark. Dr. Schweidlenka führt im Schnitt 2 bis 3 Einzelberatungen pro Woche durch (vgl. S, Zeile 36) und Mag. Weber 4 bis 5 Interventionen pro Jahr (vgl. W, Zeile 36). Hier stellt sich aber die Frage, bei wie vielen der Einzelberatungen es sich um Fragen zu Referaten und Arbeiten handelt. Allerdings gibt Mag. Weber an, dass die Interventionen weniger geworden sind und er zusätzlich circa 40 telefonische Kontakte im Jahr hat. Mit circa 10 Vorträgen im Jahr erreicht er ungefähr 200 bis 250 Jugendliche (vgl. W, Zeile 34-36).

Von beiden Experten werden keine Häufungen im Jahr festgestellt (vgl. S, Zeile 40; W, Zeile 38), wobei angemerkt wird, dass man vielleicht gegenüber bestimmten Tagen, wie zum Beispiel Hexensabbaten, nicht genug sensibel ist (vgl. W, Zeile 38).

An Problemen hinsichtlich der Tätigkeit werden fehlende Zeit, der von Wahl zu Wahl schwankende politische und damit gesellschaftliche Rückhalt, fehlende Vernetzung und den hohen Aufwand diese aufzubauen und fehlende Qualifikationen genannt (vgl. S, Zeile 58; W, Zeile 56). Aufgrund der hohen Auslastung wird keine Werbung betrieben, da man eigentlich froh ist, wenn nicht mehr Jugendliche kommen (vgl. S, Zeile 46). Mag. Weber verweist auf den Mangel an therapeutischen Hilfen, dem er einerseits mit persönlicher Weiterbildung und andererseits mit dem Aufbau eines Netzwerkes begegnen möchte. Auch stellt die fehlende Bereitschaft zu einem Gespräch von diversen Gurus ein Problem dar (vgl. W, Zeile 56).

Hinsichtlich der Verbreitung von okkulten Praktiken unter Jugendlichen kann man den Angaben von 33 bis 50 % etwas abgewinnen, sofern man von einmaliger Praxis aus Neugierde, Spaß oder Kicksuche ausgeht. Angaben von 15 bis 20 % bei mehrmaliger Praxis, die in manchen Studien gemacht werden, decken sich nicht mit der Erfahrung der Experten, wobei erwähnt wird, dass es möglich ist, dass sie vielleicht an falschen Schulen tätig werden. Wenn man aber davon ausgeht, dass Jugendliche es ein zweites oder drittes Mal probieren, kann man von einem Wert von circa 10 % ausgehen, wobei man sich hier nicht festlegen möchte (vgl. W, Zeile 58). Dr. Schweidlenka nennt Zahlen, die aus der letzten Studie stammen und spricht, von circa 5 %, die interessiert sind und 2,5 %, die sich betätigen. Ich nehme hier an, dass er nur von einer satanistischen Praxis spricht (vgl. S, Zeile 60).

Prinzipiell ist das jugendliche, magische Denken und Handeln im Steigen begriffen, da es aufgrund der Verbreitung unter Erwachsenen vorstellbar ist, dass es auf die Kinder abfährt (vgl. W, Zeile 60). Klassiker, wie Gläserücken bleiben zwar relativ konstant, aber im Black-Metal-Bereich tut sich sehr viel, vor allem im Zusammenhang mit dem nationalsozialistischen Black-Metal, was aber eher qualitative Veränderungen sind (vgl. S, Zeile 62). Diese Affinität von Rechtsextremismus und Satanismus kommt meiner Ansicht nach aufgrund der sozialdarwinistischen Grundzüge und dem protestierenden Verhalten beider Strömungen zustande. Hier finden sich auch Andeutungen darauf, dass es zu keiner so genannten Okkultwelle kommt oder kam. Zwar ist magisches Denken vielleicht bei den Kindern und Jugendlichen durch den Erwachsenenokkultismus mehr verbreitet, wird aber nicht als okkult wahrgenommen, da es zum größten Teil als Normalität empfunden wird. Die qualitativen Veränderungen in Subkulturen werden in der Öffentlichkeit als Abweichung von der Norm wahrgenommen, da das Protestelement relativ groß ist, wodurch der Eindruck eines Anstiegs entsteht. Mit anderen Worten kommt es zu einem realen Anstieg, im Sinne einer zunehmenden Akzeptanz von magischen oder esoterischen Anschauungen, der aber nicht als solcher wahrgenommen wird und gleichzeitig zu einer qualitativen Veränderung, die als Anstieg interpretiert wird, obwohl sie in quantitativer Hinsicht, konstant ist.

Durch diverse Serien, wie beispielsweise „Charmed“ sind viele magische Praktiken im Umlauf, aber es werden hauptsächlich Gläser gerückt und Geister beschworen (vgl. S, Zeile 66), meist aufgrund einer Kicksuche, dem Wunsch Informationen über PartnerIn und Karriere zu bekommen (vgl. W, Zeile 72), Macht zu erhalten, aber auch aufgrund von Sinnsuche (vgl. S, Zeile 77). Es ist durchaus möglich, dass es auch bei Jugendlichen zu Kombinationen der Praktiken kommt (vgl. W, Zeile 68). Die Jugendlichen halten sich meist nicht so sehr an strenge Ablaufvorschriften (vgl. S, Zeile 69), wie sich auch in den problemzentrierten Interviews zeigt, denn auch hier kommt es zu individuellen Anpassungen der Praxis. Bei Erwachsenen sind Kombinationen weit verbreitet und es gibt eine Vielzahl von Praktiken (vgl. W, Zeile 68). Bei den oben genannten Serien ist zu beachten, dass es hier zu einer Wechselwirkung kommt. Diese Serien werden aufgrund der Nachfrage produziert und faszinieren im Gegenzug wieder viele Jugendliche, die dann schauen, was am Gezeigten dran ist. Diese Sendungen haben insgesamt dazu beigetragen, dass die Toleranz gegenüber magischem Denken und Handeln gestiegen und es vermehrt zur Normalität geworden ist (vgl. S, Zeile 79; W, Zeile 74).

Okkultismus und Esoterik war in den 60er Jahren sicherlich als Protest, aufgrund einer zu materialistischen Ausrichtung der Gesellschaft zu sehen und trat dort auch als subkulturelle Erscheinung auf, hat sich aber in der heutigen Zeit, dermaßen etabliert, dass man viel mehr von einer kulturellen Erscheinung sprechen kann, die normal geworden ist. In subkulturellen Gruppen, wie im Black-Metal-Bereich und im Satanismus ist das Protestelement noch sehr groß. Dies zeigt sich an den Symbolen und den T-Shirts, die verwendet werden. Für manche kann der Satanismus, aber durchaus auch eine sinnstiftende Funktion haben (vgl. S, Zeile 83-89; W, Zeile 76-78).

Die magische Betätigung kann bei den Betroffenen zu Problemen führen, da das Seelenleben aufgerüttelt wird und Angstzustände und Bedrohtheitsgefühle auftauchen (vgl. W, Zeile 80). Wenn es intensiver betrieben wird, kommt es auch zu einem partiellen Realitätsverlust, einem erhöhten Aggressionspotential und zum Glauben an totalitäre Ideologien (vgl. S, Zeile 93). Auch die Abhängigkeit von fremden Medien ist möglich, wobei in diesem Zusammenhang die Gefahr zu bedenken ist, dass sie Betrügnern aufsitzen und sehr viel Geld ausgeben können (vgl. W, Zeile 74). Den totalitären Ideologien wäre einerseits mit Information und Aufklärung zu begegnen und andererseits müssten tolerante

und demokratische Verhaltensweisen vermehrt unter das Volk gebracht werden. Wobei hier vor allem ein Umdenken in der politischen Bildung stattfinden müsste (vgl. S, Zeile 111).

Hier kommt es zu Parallelen zwischen den interviewten Experten und den Experten, die oben genannt wurden (Van Dijk, Grenner), denn auch hier wird vom Zerstörerischen, Machtgelüsten und Realitätsverlust berichtet. Allerdings betonen die Experten, dass dies nur sehr selten vorkommt, nicht überbewertet werden darf und es bereits Probleme vor der Beschäftigung gab.

Gerade 14 bis 20jährige stehen ihrer Herkunftsreligion sehr kritisch (vgl. W, Zeile 86) bis ablehnend (vgl. S, Zeile 105) gegenüber. Aber es kommt auch zu Vermischungen und so betätigen sich durchaus Jugendliche magisch, „*die da und dort auch kirchliche Bezugspunkte haben*“ (W, Zeile 86). Diese Mischung zeigt sich auch am katholischen Volksglauben, der sehr viele magische Elemente enthält (vgl. S, Zeile 105). Auch sind Vermischungen des rationalistischen Weltbilds mit dem magischen Weltbild bei den Jugendlichen zumindest vorstellbar (vgl. S, Zeile 107; W, Zeile 92), wobei dies allerdings in Gesprächen noch nie ein Thema war (vgl. S, Zeile 107) und auch keine Studien darüber gelesen wurden (vgl. W, Zeile 92). Diese Vermischungen, die hier berichtet werden oder zumindest vorstellbar sind, verweisen auf die oben dargestellte Co-Existenz von Weltanschauungen. Allerdings scheint diese Möglichkeit nicht sehr bekannt zu sein oder wurde bisher als nicht so relevant eingestuft, obwohl sie eine Grundvoraussetzung für das heutige magisches Denken und Handeln darstellt.

Als gesellschaftlich gefährlich werden die totalitären Gruppen eingestuft, die sich über das nationalsozialistische Black Metal auch international vernetzen (vgl. S, Zeile 93). Aber auch eine Entwicklung in die Richtung, dass 40 bis 50 % der Bevölkerung die Esoterik bzw. den Okkultismus als die wahre Sichtweise sehen, durch die alles erklärbar und machbar ist, wäre als Gefahr zu sehen. Hier würde es zu einer spiritistischen Wende kommen, die auf Kosten der Vernunft gehen würde, wobei es hierfür im Moment keine Anzeichen gibt (vgl. W, Zeile 94). Auch an dieser Stelle kommt es zu Andeutungen, die sich auf die Co-Existenz von zwei Weltanschauungen beziehen, wobei indirekt auf die Notwendigkeit zumindest einer Balance dieser verwiesen wird.

Da magisches Denken und Handeln als interdisziplinäres Feld einzuschätzen ist, werden auch mehrere Disziplinen von den Experten genannt, die für das Verstehen dieses Feldes wichtig sind. Hauptsächlich sind dies die Theologie, die Psychologie, teilweise die Soziologie (vgl. S, Zeile 115; W, Zeile 98) und die Zeitgeschichte (vgl. S, Zeile 115). Es wird aber auch darauf hingewiesen, dass sich eigentlich so gut wie alle Disziplinen mit der Thematik auseinandersetzen müssen. Die esoterischen Elemente in jeder Disziplin oder in ihrem Nahbereich müssten genauer untersucht werden. Als Beispiel werden die alternativen Heilungsmöglichkeiten innerhalb der Medizin angeführt (vgl. S, Zeile 115; W, Zeile 98). Dies sollte aber nicht nur in Ablehnung geschehen, sondern eher versucht werden, es zu erklären und eventuell empirisch zu bestätigen. Eine solche Vorgehensweise könnte dann durchaus auch neue Impulse für die Wissenschaft selbst bringen (vgl. W, Zeile 98).

### 9.3 Zusammenfassung

Bevor ich nun versuchen werde die empirischen Ergebnisse dieser Arbeit kurz in Bezug auf die Forschungsfragen zusammenzufassen, muss auf die Notwendigkeit einer theoretischen Vorarbeit verwiesen werden. Gerade bei einem Themengebiet, das so unübersichtlich und negativ besetzt ist, wie jenes der Magie, ist es notwendig, alte und neue Theorien aus den verschiedensten Disziplinen heranzuziehen, um die Begrifflichkeiten möglichst wertfrei klären zu können und möglichst viele Aspekte einbeziehen zu können. Erst durch diese Darstellungen haben sich einzelne Aspekte des Phänomens herauskristallisiert, welchen ich alleine aufgrund des Übersetzungsproblems nur wenig Beachtung geschenkt hätte. So wären mit Sicherheit maßgebliche Aspekte, die nicht so deutlich herauskommen, schlichtweg übersehen oder zumindest falsch interpretiert worden.

Die Auseinandersetzung mit magischem Denken und Handeln der jungen Erwachsenen ist stark geprägt von der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus, welche wiederum in doppelter Hinsicht gesehen werden muss. Die jungen Erwachsenen versuchen auf der einen Seite die magischen Anschauungen mit ihrem eigenen Denken, welches stark von ihrer rationalistischen Sozialisation geprägt ist, in Verbindung zu bringen. In den Interviews werden zwei prinzipielle Möglichkeiten beschrieben dies zu bewerkstelligen. Die InterviewpartnerInnen versuchen entweder das magische Denken in die Nähe von wissenschaftlichen Ansätzen zu rücken und bezeichnen es als Ergänzung oder sie grenzen die Magie stark von rationalistischen Ansätzen ab und betrachten es als gänzlich andere Variante.

Auf der anderen Seite steht die Auseinandersetzung mit dem rationalistisch geprägten Umfeld, welches ihre magischen Handlungen stark abwertet und die Praktizierenden zum Teil als Hexe oder ähnliches etikettiert. An dieser Stelle muss aber erwähnt werden, dass keine Prozesse in den Interviews auffindbar waren, die im Sinne des Labeling approach zu verstehen sind. Zu Beginn ihrer magischen Praxis geben die InterviewpartnerInnen an mehr oder weniger ein Geheimnis aus ihrer Beschäftigung gemacht zu haben. Aufgrund der Unausweichlichkeit einer Konfrontation mit dem Umfeld und vermutlich auch aufgrund des zunehmenden Interesses, verschiebt sich der Schwerpunkt der Beschäftigung episodisch von einer überwiegend praktischen auf eine theoretische Beschäftigung. Dies führt dazu, dass das magische Denken und Handeln für die Jugendlichen selbst mehr Sinn ergibt, da die Praxis aufgrund des zunehmenden Reflexionsgrades leichter in das rationalistische Denken integriert werden kann, was wiederum zu ausführlichen und geschlossenen Beschreibungen führt. Auf diese Beschreibungen, die als partielle Bewältigung des Übersetzungsproblems verstanden werden können, kann im Falle einer Konfrontation mit einem Vertreter des Rationalismus zurückgegriffen werden, um zumindest einigermaßen bestehen zu können. Dass dieses Übersetzungsproblem des magischen Denkens in eine rationalistische Sprache nicht vollständig gelöst wurde, zeigt sich in den Interviews an den wiederholten Versuchen die magischen Phänomene logisch zu erklären.

Wie zu erwarten war, üben die jungen Erwachsenen die verschiedensten Praktiken nebeneinander aus. Dieser Bricolage-Typus verweist neben der beschriebenen Gegenwartsorientierung der jungen Erwachsenen auf einen postmodernen Menschentypus, der unter anderem versucht, verschiedenstes miteinander zu kombinieren, anzupassen und auch mit Widersprüchlichem umzugehen. Dies zeigt sich auch daran, dass sie versuchen eben nicht nur magische Praktiken und magische Theorien miteinander zu verbinden,

sondern eben auch die ausgeübte Praxis über wissenschaftliche Erklärungen zu begründen. Die jungen Erwachsenen betonen den hohen Stellenwert von Selbstverwirklichung und individueller Freiheit und lehnen Gewalt und eine kapitalistische, konsumorientierte Haltung stark ab. Sie engagieren sich stark in ihrem Umfeld und zeigen eine relativ soziale Grundhaltung, die Kommunikation und Solidarität betont. Sozialdarwinistische Sichtweisen, wie sie in satanistischen Strömungen vorkommen, lassen sich in den problemzentrierten Interviews nicht finden.

Was die Funktion des magischen Denkens und Handelns betrifft, so muss zwischen der frühen und der aktuellen Praxis unterschieden werden. In den Beschreibungen der InterviewpartnerInnen zeigte sich, dass die magische Auseinandersetzung früher sehr viel stärker von Protest, Neugier und Interesse am Außergewöhnlichen geprägt war. Diese Motive verschwanden zwar nie gänzlich, stehen aber bei der aktuellen Praxis eher im Hintergrund. Nach kurzen „abstinenten“ Phasen taucht das magische Denken und Handeln wieder auf, wobei es hier mit einem Alter von über 20 Jahren stärker als Bewältigungsstrategie beschrieben wird. Diese magischen Einstellungen und Handlungen dienen aber nicht so sehr einer tatsächlichen Lösung eines Problems, sondern vielmehr der Linderung der Spannungen, die mit dem Problem verbunden sind. Auffallend ist hier, dass auf dieses Bewältigungsmuster in einer Zeit zurückgegriffen wird, wo sich die InterviewpartnerInnen in einer belastenden Situation befinden, die stark von Abhängigkeiten, geprägt ist. Beschrieben werden hier hauptsächlich als zu eng empfundene Beziehungen in denen es häufig zu Streitigkeiten kommt und eine frustrierende Arbeitssituation, die von Unstimmigkeiten mit dem Vorgesetzten geprägt ist, aber auch eine unbestimmte Unruhe und starke depressive Verstimmungen werden hier beschrieben.

Weitere Aspekte, wie die Durchführung der magischen Handlung, wenn sie meinen, „sie brauchen“ sie oder dass sie erst danach nüchtern an das Problem herangehen können, bestärken diese Einschätzung als emotionale Bewältigung. Es scheint als ob die magische Handlung die jungen Erwachsenen soweit zur Ruhe kommen lässt, dass sie das Problem konstruktiv lösen können, also sozusagen wieder handlungsfähig werden. Diese Kombination von rationalen und magischen Bewältigungsstrategien, verweist auf die Co-Existenz der beiden Weltanschauungen, die beim Großteil der InterviewpartnerInnen eindeutig gegeben ist.

Mögliche Hintergründe für den Beginn der magischen Auseinandersetzung sind nur schwer aus den Interviews zu rekonstruieren. Auffallend sind in den Beschreibungen das gespannte Verhältnis zu den Eltern und das Eingehen von neuen Abhängigkeiten. Das Verhältnis zu den Eltern zum Zeitpunkt des Beginns der Praxis wird als angespannt und konfliktreich beschrieben, wobei von einigen InterviewpartnerInnen von Einmischungen eines ansonsten abwesenden Vaters berichtet wird. Dies könnte sich wiederum auf ein mangelndes Gefühl des Rückhalts und des Selbstwerts ausgewirkt haben, weshalb Orientierung und Stärkung in magischen Praktiken gesucht werden. Eine mangelnde Selbstverwirklichung und Domestikationsversuche, die sich aufgrund dieser Situation ergeben haben könnten, würden eine Interpretation als stille Protestform nahe legen, die für den Beginn der Auseinandersetzung relevant wäre, aber mit zunehmender jugendlicher Selbstfindung an Relevanz verloren hat. Diese Interpretation muss aber aufgrund des Datenmaterials auf einer relativ spekulativen Ebene verbleiben.

Insgesamt sind die Informationen über magisches Denken und Handeln für die Jugendlichen leicht zugänglich. Dies kommt nicht nur aus den Beschreibungen der jungen

Erwachsenen heraus, sondern wird auch von den Experten erwähnt. Folgt man den Experten, so liegt dies vor allem an einer Toleranzsteigerung gegenüber einem Großteil der esoterischen Praktiken, die sich auf den gesellschaftlichen Einfluss diverser Bewegungen, wie die des New Age und auch bestimmter Fernsehserien zurückführen lässt. Was solche Serien wie zum Beispiel „Charmed“ betrifft, so betonen die Experten, dass es sich hier um eine Wechselwirkung zwischen Angebot und Nachfrage handelt. Diese Serien wurden aufgrund der Nachfrage produziert und faszinieren im Gegenzug wieder viele Jugendliche.

Was die Tätigkeit der Experten betrifft, so liegt der Schwerpunkt auf Information und Aufklärung. Es kommt zwar hin und wieder zu Interventionen, die aber insgesamt eher die Ausnahme darstellen. In der Intervention wird versucht, die Jugendlichen selbst einmal reden zu lassen um das Erlebte darzustellen. Im Umgang mit den Jugendlichen vermeiden die Experten die Konfrontation mit rationalistischen Zugängen, nehmen das Gesagte ernst und versuchen, den Horizont der Deutungsmöglichkeiten gemeinsam mit ihnen zu erweitern. Die Experten betonen, dass Probleme meist schon vor der Beschäftigung mit der Magie bestanden haben.

Prinzipiell ist das jugendliche magische Denken und Handeln im Steigen begriffen, da es aufgrund der Verbreitung unter Erwachsenen auf die Kinder abfärbt und sich vor allem in einzelnen subkulturellen Strömungen, wie jene des Black-Metal, qualitative Veränderungen ergeben haben.

Von den Experten werden die Notwendigkeit der Vernetzung mit den verschiedensten Einrichtungen und eine interdisziplinäre Ausrichtung besonders stark betont. Diese Hinweise resultieren meiner Ansicht nach aufgrund Komplexität und Flüchtigkeit des Phänomens selbst. Magisches Denken und Handeln tritt in sehr vielen Facetten in Erscheinung und es können sehr viele verschiedene Probleme darin bearbeitet werden. Um nicht einzelnen Trends hinterher laufen zu müssen, benötigt man eine praxisorientierte Definition, welche die Ursachen und die Funktion der magischen Beschäftigung im Auge hat.

Was die Frage nach möglichen Problemkonstellationen betrifft, so zeigen sich in den Interviews zumindest zwei Tendenzen, die einen problematischen Verlauf denkbar machen. Sowohl die Fixierung auf einen Freundeskreis der nur mehr aus Praktizierenden besteht, als auch die Fixierung auf das magische Bewältigungshandeln, könnten zu einer Abkehr von der Co-Existenz des magischen und des rationalen Weltbildes führen. Von zwei Interviewpartnerinnen wurden wissenschaftliche Erklärungen als eine mögliche Variante bezeichnet. Dies deutet schon auf eine stärkere Polarisierung der Weltanschauungen hin, wobei es aber zumindest zum jetzigen Zeitpunkt zu keiner Fixierung gekommen ist. Diese beiden Interviewpartnerinnen sind auch jene, die angeben, dass sie nur magische Praktiken miteinander kombinieren, was vermuten lässt, dass der Anschluss an rationale Erklärungen bei ihnen nicht oder zumindest nicht mehr gesucht wird. Interessanterweise sind es auch diese beiden Personen, die meinen, dass ihr Freundeskreis überwiegend aus magisch praktizierenden Personen besteht. Wie schon erwähnt sind aber genau diese gemischten Kontakte wichtig um die Co-Existenz der Weltbilder aufrecht zu erhalten. Zumindest begünstigt ein rein magischer Freundeskreis die Tendenz sich nach innen über das magische Interesse zu gruppieren und nach außen gegen die rationalistische Welt abzugrenzen.

Das Problem bei einer zunehmenden Fixierung auf eine magische Problembewältigung ist, dass nur mehr die Spannungen, die das Problem begleiten bearbeitet werden, aber nicht mehr das Problem an sich. Da das Problem bestehen bleibt kommt es erneut zu Spannungen, die wiederum in der Magie gelindert werden müssen. Diese Entwicklung

könnte sich so lange fortsetzen bis keine Zeit bzw. keine Energie mehr für eine rationale Lösung des Problems zur Verfügung steht.

## **10 Ein Resümee dieser Arbeit und der Versuch eines Ausblicks aus sozialpädagogischer Sicht**

Zum Abschluss möchte ich kurz auf die eingangs formulierten Forschungsfragen im Zusammenhang mit den erarbeiteten Ergebnissen eingehen.

Was die Existenz von magischem Denken und Handeln in unserer Gesellschaft betrifft, so ist einerseits auf die kulturelle Entwicklung und andererseits auf ein Stadium in der individuellen Entwicklung zu verweisen. Wie gezeigt werden konnte, wurde magisches Denken und Handeln schon immer eingesetzt, um aktuelle und sich anbahnende Spannungen zu lindern. In früherer Zeit geschah dies in einer kollektiven Form von Riten und Festlichkeiten. Diese wurden zum Teil präventiv in Übergangszeiten eingesetzt, vermutlich um erwarteten Spannungen vorzugreifen. Dieses Handeln verlor mit der Zeit aber seine kollektive Kraft und überlebte im Alltag und in den Köpfen der Menschen. Dieses Überleben in den Köpfen lässt sich anhand der entwicklungstheoretischen Ausführungen insofern nachvollziehen, da es auf einem frühen Entwicklungsstadium, in dem zwischen Gedanken und Außenwelt nicht unterschieden wurde, beruht. Diese Trennung wird im Zuge der Entwicklung nie vollständig erreicht bzw. überwunden, weshalb es auch zu partiellen Rückfällen in dieses Stadium kommen kann. Beispiele hierfür zeigen sich am Extremsten im Zuge psychischer Störungen, wie in der Psychose, als Reaktion auf belastende Situationen. Hier ist aber zu betonen, dass dies ein Extremfall ist und nicht heißen soll, dass magisches Denken und Handeln mit einer Psychose gleichzusetzen ist, wie es des Öfteren versucht wurde. Beide haben lediglich ihre Basis im selben Entwicklungsstadium. Wenn man schon so weit ginge, dann müsste man davon ausgehen, dass magisches Denken und Handeln, das Auftreten einer psychotischen Reaktion verhindert, weil es die emotionalen Spannungen lindert.

In neuerer Zeit gewann magisches Denken und Handeln durch diverse Bewegungen, wie die des New Age, an Akzeptanz und wurde in Teilbereichen zur Normalität.

Durch diese Entwicklung sind praktizierende Jugendliche heute zunehmend die zweite Generation von PraktikantInnen und werden bereits in jungen Jahren mit der Thematik konfrontiert. Diese weite Verbreitung von inzwischen „normalen“ magischen Praktiken zeigt sich auch am pluralen Markt. So mangelt es in Buchhandlungen auch nicht an magischer Literatur und auch das Internet ist voll von esoterischen, magischen, okkulten oder auch satanistischen Inhalten. Vor allem durch die neuen Informationstechnologien sind Informationen über Magie für die Jugendlichen leicht zugänglich.

Auch in den gesellschaftlichen Reaktionsmustern zeigt sich diese Entwicklung und so kommt es zu zwei scheinbar widersprüchlichen Tendenzen. Auf der einen Seite werden bestimmte magische Praktiken als „normal“ aufgefasst und auf der anderen Seite wird Jugendokkultismus als Normabweichung empfunden. Magie wird selten als Ganzes betrachtet. Die einzelnen magischen Praktiken werden gesondert bewertet und so kommt es dazu, dass bestimmte Praktiken, wie zum Beispiel das Horoskop, als normal empfunden werden und das Interesse der Leute wecken und andere Praktiken, wie das Geisterbeschwören als „weltfremd“ und teilweise als „gefährlich“ betrachtet werden. Und dies obwohl sie beide von der gleichen Grundannahme eines übergeordneten Zusammenhangs ausgehen. Diese Gleichzeitigkeit von Ablehnung und Interesse wurde auch in den problemzentrierten Interviews berichtet. Auch die Experten nehmen diese Toleranzsteigerung gegenüber bestimmten magischen Praktiken wahr.

Wenn man aber vom Jugendokkultismus spricht, hat man zum Teil den Eindruck, als ob die tatsächlich ausgeübten Praktiken aus dem Blick geraten. Der Extremfall des problembelasteten und sich nur mehr der Magie hinwendenden Jugendlichen wird auf alle PraktikantInnen übertragen und es kommt zu einer Auffassung des Jugendokkultismus als Abweichung von der rationalistischen und bzw. oder christlichen Norm. Aufgrund dieser starken Polarisierung zwischen Rationalismus und Magie kommt es zur Forderung einer sofortigen Korrektur dieser Abweichung. Die Co-Existenz und die Bewältigungsversuche des Jugendlichen im magischem Denken und Handeln werden nicht erkannt und die Zuschreibung, als gänzlich magieorientiert, könnte eine mögliche Fixierung des vielleicht nur protestierenden Jugendlichen zusätzlich begünstigen.

Die Öffentlichkeit verkennt scheinbar, dass zwar die Kollektivität der Magie verschwunden ist, Magie in seiner individualisierten Form dem Menschen aber nach wie vor als emotionales Bewältigungsmuster zur Verfügung steht und dies eben neben einer rationalen Herangehensweise.

Neben dem einmaligen Experimentierverhalten oder einem reinen Protestverhalten, wo sich auch die Frage stellt, ob hier nicht etwas bewältigt wird, kann man magisches Denken und Handeln als biographische Lebensbewältigung auffassen, was es einer sozialpädagogischen Interpretation zugänglich macht. Es ist insofern als Bewältigungshandeln zu verstehen, als es neben rationalen Problemlösungsversuchen, zur Linderung von problembegleitenden Spannungen, angewandt werden kann. Diese parallele, also co-existente Anwendung, ist aber nur dann möglich, wenn man mit diesem Muster in der Biographie zumindest konfrontiert wurde, was wiederum durch die Normalisierungstendenz begünstigt wird. Diese Auffassung als eine Form des Bewältigungshandelns ist notwendig, da magisches Denken und Handeln in vielen verschiedenen Formen auftreten kann und es ohne diese Überleitung in ein allgemeines Konzept, auf dem Niveau einer phänomenologischen Skizze verbleiben würde.

Wenn man die problemzentrierten Interviews betrachtet, zeigt sich die Art der Auseinandersetzung der Jugendlichen und jungen Erwachsenen recht deutlich. Die jungen Erwachsenen wurden mit ungefähr 15 Jahren mit magischen Vorstellungen intensiv konfrontiert und experimentierten zum Teil damit. Auf dieses Probierverhalten folgte der Versuch einer theoretischen Einordnung. Nach einer mehr oder weniger langen Abstinenz aufgrund von Angstreaktionen, aber auch einer sich veränderten Interessenslage, greifen die jungen Erwachsenen im Zuge einer emotional belastenden Problemsituation darauf zurück, allerdings jetzt in Form einer Bewältigungshandlung. Auch dieser Rückgriff muss in weiterer Folge wieder theoretisch gerechtfertigt werden. Magische Praxis und magische Theorie scheinen sich gegenseitig herauszufordern, wobei zum Teil sogar versucht wird, das magische Denken und Handeln an etablierte Sinnsysteme anzuknüpfen. Dieser theoretische Rechtfertigungsdruck ergibt sich meiner Ansicht nach, aufgrund der Tatsache, dass sie aufgrund der Sozialisation stark rational geprägt sind und somit diese „Abweichung“ erst für sich nachvollziehbar ausgestalten müssen.

Insgesamt könnte man sagen, dass der Reflexionsgrad und die Intensität mit der Zeit, vermutlich phasenweise, ansteigen. Die subjektive Funktion bzw. die Erwartungen, die an das magische Denken und Handeln geknüpft werden unterliegen aufgrund dessen auch einer Veränderung. Während es sich zu Beginn der Auseinandersetzung fast ausschließlich um Spaß und Neugierde handelt, die auch nie gänzlich verschwinden, beginnen diese Handlungen mit der Zeit den Praktizierenden gut zu tun, was auf eine emotionale Bewältigung hindeuten könnte. Dies deutet auch schon die Einbettung der Praktiken im jugendlichen Alltag an. Solange die Co-Existenz aufrecht erhalten bleibt, werden die Praktiken als „nebenher“ bzw. als „mache ich auch“ beschrieben werden. Diese

Beschreibung legt einen schwachen Stellenwert der Praktiken im jugendlichen Alltag nahe, der so aber nicht gänzlich stimmt. Denn falls es zu Spannungen kommen sollte, haben die Praktiken absoluten Vorrang. Sie müssen sich in dieser Situation einfach ausgeben. Dieses Ergebnis aus den problemzentrierten Interviews muss aber nicht zwingend als Abhängigkeit gedeutet werden und somit in den Nahbereich der Sucht gebracht werden, sondern vielmehr als Mangel an adäquaten Handlungsalternativen.

Es zeigten sich auch Hinweise auf mögliche Hintergründe, die zu magischem Denken und Handeln führen könnten. Die Problemsituation mit Anfang Zwanzig könnte mit Spannungen zusammenhängen, die schon zum Zeitpunkt der ersten Auseinandersetzung vorgelegen haben könnten. Konkret zeigten sich in den problemzentrierten Interviews, aber auch in den Experteninterviews, Spannungen im Verhältnis von Autonomie und Abhängigkeit, die zu einem belastenden Verhältnis zu den Eltern geführt haben könnten, die sich in anderen Beziehungen andeuten.

Auch wenn die Probleme mit ungelösten Selbstspannungen in Verbindung stehen, also aufgrund vergleichbarer Aspekte zustande kommen, können sie sich doch in unterschiedlichster Form zeigen. Dies verwies auf eine relativ offene, also problemunspezifische sozialpädagogische Herangehensweise, wie sie sowohl im Konzept des Empowerments, verbunden mit der Milieubildung, als auch im präventiven Ansatz, zu finden ist. Dieser offene Zugang bietet über dies hinaus den Vorteil, dass nicht neue Konzepte geschaffen werden müssen, sondern lediglich eine Akzentuierung in Richtung magisches Denken und Handeln notwendig ist. Die Ressourcen sind ohnedies in diesem Bereich sehr knapp bemessen, wie man an den Darstellungen der Experten sehen konnte. Und so wäre, bei Schaffung einer, auf dieses Feld spezialisierten, größeren Einrichtung, die Frage offen, wie lange sie bei schwankendem politischen und gesellschaftlichen Rückhalt, überhaupt bestehen kann. Auch die Notwendigkeit einer solchen Einrichtung wäre fraglich, da sich erst im Zuge einer Fixierung auf die magische Welt, Probleme zeigen, die wiederum als Symptom für hintergründige Probleme zu verstehen sind, welche bearbeitet werden müssen. Diese Interventionen wären aber mit bestehenden Einrichtungen weitgehend abgedeckt.

Ergänzt sollte diese offene Herangehensweise lediglich um eine Okkultaufklärung und eine Akutberatung werden. Diese Einrichtungen sollten einerseits pädagogisch und psychologisch Tätige informieren und aufklären und andererseits das Bild der Öffentlichkeit in dem Sinne erweitern, dass es zu keinen Stigmatisierungen von Personen oder Gruppen kommt. Diese Stigmatisierungen könnten im schlimmsten Fall zu einer Art „Hexenjagd“ führen.

Der Großteil der PraktikantInnen, so lässt sich aufgrund der empirischen Ergebnisse vermuten, wird ohnedies bei der co-existenten Problembearbeitung verbleiben. Dies soll heißen, dass einerseits das Problem auf rationalem Weg bearbeitet wird, also versucht wird es zu lösen und andererseits mit magischem Denken und Handeln die belastenden Spannungen und Emotionen, die mit dem Problem einhergehen, gelindert werden. Bei einer erfolgten Problemlösung würde das magische Denken und Handeln mit leichter Verzögerung in den Hintergrund rücken. Eine denkbar mögliche Problemkonstellation, neben der oben genannten Etikettierung, dürfte hier lediglich die Fixierung sein. Bei einer zeitlich zu langen Problemsituation, aufgrund des Problems an sich oder aufgrund mangelnder Problemlösungskompetenzen, könnte es dazu kommen, dass das Problem selbst nicht mehr bearbeitet wird, sondern die gesamte Energie in die Linderung der Spannungen fließt.

Bei der Betrachtung des Forschungsstands zur Magie bzw. des Okkultismus fiel auf, dass es kaum qualitative Studien gab, obwohl gerade der Stellenwert bzw. die Funktion des magischen Denkens und Handelns, relevante Aspekte dieser Thematik darstellen. Auffallend waren die definitorischen Probleme und die daraus resultierenden unklaren Begrifflichkeiten, die sich durch die Arbeiten zogen. Magie bzw. Okkultismus wurden immer wieder als vereinzelte Praktiken dargestellt und nur andeutungsweise als Ganzes gesehen und dies war immer wieder mit einer unterschweligen Abwertung verbunden, welche die Magie als Vorstufe oder als Verirrung sah. Die vorhandenen Studien geben zwar gewisse Trends bzw. Tendenzen wieder, sind aber insgesamt wenig repräsentativ und aufgrund unterschiedlicher Zugänge schwer zu vergleichen.

Was den oben genannten Zusammenhang von Selbstspannungen und Problemsituation zu magischem Denken und Handeln betrifft, so wäre dies sicherlich für weitere Untersuchungen ein interessanter Aspekt.

Aber auch die beschriebene Co-Existenz an Weltbildern und Bearbeitungsmustern wäre genauer zu betrachten. Es wäre nämlich vorstellbar, dass sie bei jedem Menschen in unterschiedlicher Gewichtung vorliegt, da beispielsweise jeder von uns mit Aussagen, wie „*es hat nicht sollen sein*“ konfrontiert wurde. Solche Denkweisen sind wiederum magischer Natur, da sie sich auf eine höhere schicksalshafte Ordnung beziehen und von daher den emotionalen Druck partiell nehmen. Und so wäre es auch denkbar, dass selbst bei einem Menschen, der sehr rational geprägt ist, es zu einem fast magischen Glauben an die rationale Erklärbarkeit und technische Machbarkeit der Welt kommt.

Wie bereits erwähnt, wären Untersuchungen mit anderen Interviewtechniken wünschenswert, da sie andere Aspekte betonen.

Eine quantitative Untersuchung könnte, die hier entstandenen Annahmen entsprechend operationalisieren und überprüfen. Auch wären Untersuchungen zu harten Formen des Okkultismus und hier speziell des Satanismus interessant, da sich Vergleichsmöglichkeiten mit weicheren Formen, wie Tischlerl rücken oder Karten legen, ergeben würden.

Insgesamt musste in dieser Arbeit sehr viel Vorarbeit geleistet werden, also in dem Sinne, dass ältere und neuere Erkenntnisse aus den verschiedensten Disziplinen zusammengetragen werden mussten, um dieses Gebiet einer sozialpädagogischen Interpretation und der damit verbundenen Herangehensweise überhaupt erst zugänglich zu machen. Diesen Aspekt der Interdisziplinarität habe ich zu Beginn dieser Arbeit sicherlich unterschätzt.

Als biographische Lebensbewältigung ist magisches Denken und Handeln Jugendlicher durchaus auch ein Thema der Sozialpädagogik, das in der Praxis aber größtenteils in bestehenden Konzepten und Angeboten aufgeht.

Es ist davon auszugehen, dass Menschen nicht so vernunftorientiert denken und handeln, wie man es oft gerne hätte. Dies ergibt sich daraus, dass eine vernunftorientierte Herangehensweise, eine gewisse emotionale Stabilität voraussetzt. Diese Stabilität wird nicht selten mit unverständlich erscheinenden Mitteln gesucht, wie man am Beispiel des Gewalthandelns und eben auch des magischen Handelns sehen kann.

Insgesamt handelt es sich beim magischen Denken und Handeln um ein sehr komplexes und facettenreiches Thema, das nur interdisziplinär zu bearbeiten und zu verstehen ist, wobei ich mir durchaus vorstellen kann, dass die Sozialpädagogik hier einen Teil dazu beitragen kann.

## 11 Literaturverzeichnis

- Baecker, J./Borg-Laufs, M./Duda, L./ Matthies, E. (1992): Sozialer Konstruktivismus – eine neue Perspektive in der Psychologie. In: Schmidt, S. (Hrsg): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 116-145.
- Barz, H. (1992): Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern. Opladen: Leske+Budrich.
- Bauer, E./Lay, B./Mischo, J. (1988): „Eine Umfrage bei psychosozialen Beratungsstellen zum Thema ‚Okkultpraktiken bei Jugendlichen‘. In: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, 30, S. 33-55.
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main
- Bettelheim, B. (1987): Ein Leben für Kinder. Erziehung in unserer Zeit. Stuttgart: Dtv.
- Bienemann, G. (1997): Gefahren auf dem Psychomarkt: Was bedeutet Prävention? Eine Klärungshilfe nicht nur für Pädagogen. Münster: Votum-Verlag.
- Böhnisch, L. (2005): Sozialpädagogik der Lebensalter. Eine Einführung. 4. Auflage. Weinheim: Juventa Verlag.
- Brand, V. (1993): Jugendkulturen und jugendliches Protestpotential. Frankfurt/Main: Verlag Peter Lang GmbH.
- Brown, M./Gilligan, C. (1992): Meeting at the Crossroads. Women’s Psychology and Girls’ Development. Cambridge: Cambridge UP.
- Bucher, A. (1993): Ist Okkultismus die neue Jugendreligion? Eine empirische Untersuchung an 650 Jugendlichen. Freiburg i. Br.: Pädagog. Inst. der Univ.
- Durkheim, E. (1912/1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Evans-Pritchard (1937/1990): Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard (1965/1990): Theories of Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press.
- Fischer, D./Schöll, A. (1994): Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Fowler, J. (1981): Stages of Faith. San Francisco: Haper&Row.

- Fowler, J. (1991): Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach dem Sinn. Gütersloh: Gütersloher Verlag
- Fraas, H.-J. (1993): Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie. 2. Ausgabe. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Frazer, J. G. (1922/1989): Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Hamburg: Rowohlt.
- Freud, S. (1913/1973): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, S. (1940a): Das Unheimliche. In: Gesammelte Werke. Band 12. London.
- Freud, S. (1940b): Traum und Okkultismus. In: Gesammelte Werke. Band 15. London.
- Friebertshäuser, B. (1997): Interviewtechniken - Ein Überblick. In: Friebertshäuser, B./Prenzel, A. (Hrsg): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim: Juventa, S. 371-395.
- Gilligan, C. (1990): Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. 4. Auflage. München: Piper.
- Gugenberger, E./Schweidlenka, R./Strimitzer, B./Wassermann, H. P. (1999): Esoterik-, Okkultismus und Satanismus in den Lebenswelten steirischer Jugendlicher. Eine Pilotstudie. Graz
- Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1 und 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heimbrock, H. (1993): Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse. Weinheim: Kampen.
- Heitmeyer, W./Olk, T. (1990): Das Individualisierungs-Theorem – Bedeutung für die Vergesellschaftung von Jugendlichen. In: Heitmeyer, W./Olk, T. (Hrsg.): Individualisierung von Jugend. Gesellschaftliche Prozesse, subjektive Verarbeitungsformen, jugendpolitische Konsequenzen. Weinheim: Juventa, S. 11-34.
- Helsper W. (1989): Selbstkrise und Individuationsprozeß. Subjekt- und sozialisationstheoretische Entwürfe zum imaginären Selbst der Moderne. Opladen: Westd. Verlag.
- Helsper W. (1992): Okkultismus – die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur. Opladen: Leske+Budrich
- Kegan, R. (1982): The Evolving Self. Problem and Process in Human Development. Cambridge: Harvard UP.

- Koch, K. (1996): Okkultes ABC. 4. Auflage. Lauterbach: Bibel- und. Schriftenmission.
- Lamnek, S. (1989): Qualitative Sozialforschung. Band 2. Methoden und Techniken. München: Psychologie Verlags Union.
- LaVey, A. (2003): Die Satanische Bibel & Rituale. Berlin: Second Sight Books I. Meyer.
- Lenz, W. (2005): Bildung im Wandel. Wien: Lit Verlag.
- Levy-Bruhl, L. (1921/1927): Die geistige Welt der Primitiven. München: Bruckmann.
- Malinowski, B. (1925): Magic, Science and Religion. In: Malinowski, B. (1954) (Hrsg.): Magic, Science and Religion and other essays, Garden City: Doubleday & Co. S. 17-92.
- Mauss, M. (1902/1978): Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie. In: Soziologie und Anthropologie. Band 1: Theorie der Magie, Soziale Morphologie. Frankfurt/Main: Fischer, S. 43-179.
- Mischo, J. (1988): „Okkultpraktiken bei Jugendlichen – Ergebnisse einer Umfrage bei Religionslehrern im Bistum Trier“. In: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, 30, S. 5-31.
- Mischo, J. (1989): „Okkultpraktiken Jugendlicher – Ergebnisse zweier empirischer Untersuchungen“. In: Materialdienst, 52, S. 65-82.
- Mischo, J. (1991): Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Müller, U. (1989a): Ergebnisse einer Umfrage unter bayrischen Schülern und Schülerinnen zu Okkultismus und Spiritismus. Regensburg: Roderer.
- Müller U. (1989b): Das Leben und Wirken des ‚Satanisten‘ T. Eine Dokumentation. Regensburg: Almanach.
- Noam, G./Kegan, R. (1982): Soziale Kognition und Psychodynamik: Auf dem Weg zu einer klinischen Entwicklungspsychologie. In: Edelstein, W./Nunner-Winkler/Noam, G. (Hrsg.) Moral und Person. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 171-199.
- Noam, G. (1986): Stufe, Phase und Stil: Die Entwicklungsdynamik des Selbst. In: Oser, F./Fatke, R./Höffe, O. (Hrsg.): Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 151-191.
- Noam, G. (1993): Selbst, Moral und Lebensgeschichte. In: Edelstein, W./Nunner-Winkler, G./Noam, G. (Hrsg.): Moral und Person. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 171-199.
- O’Keefe, D. (1982): Stolen Lightning. The Social Theory of Magic. New York: Continuum.
- Oser, F./Gmünder, P. (1984): Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Eine strukturgenetischer Ansatz. Zürich: Benzinger.

- Paul, U. (2003): Religiosität, Okkultismus, Satanismus. Einstellungen und Meinungen von 700 Tiroler Jugendlichen. Eine empirische Untersuchung. In: <http://www.tirol.gv.at/fileadmin/www.tirol.gv.at/themen/gesellschaft-und-soziales/kinder-und-jugendliche/jugendreferat/downloads/tiroler-jugendumfrage2003.pps> [01.05.2006]
- Piaget, J. (1926/1997): Das Weltbild des Kindes. 5. Auflage. München: Dtv.
- Schröder, A. / Leonhardt, U. (1998): Jugendkulturen und Adoleszenz. Neuwied: Luchterhand.
- Schulze, G. (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/Main: Campus
- Selman, R. (1980): The Growth of Personal Understanding: Development mental and Clinical Aspects. New York: Academic Press.
- Shell (1992): Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungen im vereinigten Deutschland. Band I, II, IV. Opladen: Leske+Budrich.
- Spenger, J. (2001): „Okkultismus bei HauptschülerInnen: Verbreitung – Motive – Folgen“. In: Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen, 85, S. 6-24.
- Stark, R./Bainbridge, W. (1985): The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkley: Univ. of California Pr.
- Steiner-Adair, C. (1995): Körperstrategien. Weibliche Adoleszenz und die Entwicklungen von Eßstörungen. In: Flaake, K./King, V. (Hrsg.): Weibliche Adoleszenz. Zur Sozialisation junger Frauen. 3. Auflage. Frankfurt/Main: Campus. 240-253.
- Stenger, H. (1991): Satan, Selbsterfahrung und Subjekt – zum okkulten Interesse Jugendlicher. In: Helsper, W. (Hrsg.): Jugend zwischen Moderne und Postmoderne. Opladen: Leske + Budrich
- Streib, H. (1996): Entzauberung der Okkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie. Den Haag: Kok Pharos Publishing House.
- Sugarman, S. (1987): Piaget's construction of the child's reality. Cambridge: Cambridge UP.
- Tambiah, S. J. (1999): Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge UP.
- Turner, V. (1982): From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications.

- Vierkandt, A. (1937/1978): Die entwicklungspsychologische Theorie der Zauberei. In: Petzoldt, L. (Hrsg): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Weber, M. (1919): Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Berlin: Dunker&Humbolt
- Weber, M. (1905/1991): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Die protestantische Ethik. Band 1. 8. Ausgabe . Hamburg: Siebenstern
- Weber, M. (1922/1968): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr
- Weber, S. ( 2005): „Jugendliche und Okkultismus. Die Geister, die ich rief ...“. In: Soziale Arbeit, 54, H. 10, S. 388-392.
- Wiedenmann, R. (1991): Ritual und Sinntransformation. Ein Beitrag zur Semiotik soziokultureller Interpenetrationsprozesse. Berlin: Dunker.
- Zingerle, A. (1987):Magie und Paramagie. Zum Ort des Magischen in der modernen Gesellschaft. In: Zingerle, A. / Mongardini, C. (Hrsg.): Magie und Moderne. Berlin: Verlag Guttandin & Hoppe, S. 99-124.

## 12 Anhang

### Der Interviewleitfaden der problemzentrierten Interviews

#### Praxis

1. Welche Praxis/Betätigung übst du momentan aus?
  - a) *Was ist das genau? Könntest du das genauer beschreiben*
  - b) *Machst du nur das oder auch noch was anderes? Yoga, Meditation,...*
  - c) *Hast du früher was anderes gemacht?*
  
2. Macht man das alleine oder in der Gruppe? Wenn Gruppe...
  - a) *Ist es deiner Meinung nach eher eine feste Gruppe oder wechseln die Mitglieder? Könnte man da einfach mitmachen?*
  - b) *Woher kennt ihr euch? Wart ihr vorher schon befreundet oder habt ihr euch über die Betätigung kennen gelernt?*
  - c) *Macht ihr auch andere Sachen zusammen?*
  
3. Wie gestaltet sich der Ablauf?
  - a) *Ist der Ablauf immer gleich?*
  - b) *War das schon von Anfang an so?*
  - c) *Was machst du vorher bzw. nachher?*
  
4. Könntest du beschreiben wie du dich in der Regel vorher/währenddessen/nachher fühlst?
  
5. Denkst du vorher viel nach? Und nachher über das Ergebnis? Über was?
  - a) *Hat das Ergebnis Auswirkungen auf dein Verhalten?*
  
6. Wann genau machst du das? Also gibt es einen bestimmten Tag in der Woche oder einen bestimmten Tageszeitpunkt?
  - a) *Gibt es bestimmte Situationen?*
  
7. Wie geht es dir, wenn du nicht dazukommst?
  - a) *Kommt es öfter vor, dass du nicht dazukommst? Wie oft? Wieso?*

#### Praxis - früher

1. Kannst du dich noch erinnern, wann du das erste Mal mit dem Thema konfrontiert wurdest? Alter? Wie war das?
  - a) *Was hast du dir dabei gedacht?*
  - b) *Hast du dich da schon stark dafür zu interessieren begonnen?*
  - c) *Wieso glaubst du war das so? Durch was könnte dieses Interesse entstanden sein?*
  
2. Wie ist es dann weitergegangen? Hast du dich immer mehr dafür interessiert, oder...?

3. Wann hast du das erste Mal selbst praktiziert?
  - a) *Warum?*
  - b) *Woher hattest du die notwendigen Informationen, wie das funktioniert?*
  - c) *Haben bestimmte Personen da eine herausragende Rolle gespielt?*
4. Wenn du dich zurück erinnerst, wie war deine Situation damals?
  - a) *Wie ging es dir in der Schule/im Beruf, mit den Eltern, Freunden, FreundIn?*
  - b) *Wie hast du deine Freizeit verbracht?*
5. Wie ist es dann weitergegangen?
  - a) *Wann hast du wieder praktiziert?*
  - b) *Wie oft? Zeitpunkt?*
  - c) *Hat es längere Pausen gegeben?*
6. Hast du Kontakt zu anderen Gruppen/Personen, die sich mit der Thematik beschäftigen?
  - a) *Wie sieht dieser Kontakt aus?*
  - b) *Wie intensiv ist dieser Kontakt?*
  - c) *Tauscht ihr euch über eure Erfahrungen aus? Nur über das?*
  - d) *Seid ihr auch so befreundet?*

### **Umfeld**

1. Machst du ein Geheimnis aus deiner Betätigung? Warum?
  - a) *Wissen deine Schul-/Arbeitskollegen, dein Chef, deine Eltern, deine Freunde davon?*
2. Wie haben diese Personen reagiert, als sie davon erfahren haben?
  - a) *Wieso glaubst du war das so?*
  - b) *Wie hast du darauf reagiert?*
  - c) *Was sagen sie jetzt dazu?*

### **Theoretischer Hintergrund – Auseinandersetzung mit Rationalismus**

1. Beschäftigst du dich auch theoretisch mit dem Thema? Bücher, Überlegungen,...
  - a) *Welche Überlegungen/Theorien wären das?*
  - b) *Für welche Bücher interessierst du dich?*
2. Was erwartest du dir von der Beschäftigung?
3. Warum funktioniert es?
  - a) *Warum funktioniert es manchmal nicht?*
4. Kennst du auch wissenschaftliche Erklärungen dafür?
  - a) *Was hältst du davon?*
5. Wie ist das Verhältnis zur Wissenschaft?
  - a) *Glaubst du lässt sich alles wissenschaftlich erklären?*
  - b) *Gegenseitiger Ausschluss oder notwendige Ergänzung?*

6. Würdest du dich als religiös bezeichnen? Warum?  
a) *Glaubst du an Gott oder an eine höhere Macht? Warum?*

### **Lebenssituation – Alltag**

1. Wie gestaltet sich dein Alltag? Schule/Studium/Arbeit, Freizeit?  
a) *Würdest du ihn als überwiegend geregelt bezeichnen?*
2. Wie verbringst du deine Freizeit?  
a) *Bist du damit im Großen und Ganzen zufrieden?*  
b) *Im Vergleich zu früher?*  
c) *Planst du sie? Wie weit voraus?*
3. Wie geht es dir in der Schule/Arbeit?  
a) *Im Vergleich zu früher?*
4. Wie ist dein Verhältnis zu deinen Eltern?  
a) *Wie früher?*
5. Fühlst du dich von deinem Umfeld unterstützt?  
a) *In welcher Form?*  
b) *Bei was (Alltag, Problem,...)?*  
c) *Von wem?*
6. Würdest du insgesamt sagen, dass du dich selbst verwirklichen kannst?  
a) *Inwiefern?*  
b) *Wieso nicht?*  
c) *Was stört dich? Was hält dich ab?*
7. Kann Gewalt in bestimmten Situationen gerechtfertigt sein?  
a) *In welchen Situationen?*  
b) *Warum?*
8. Machst du dir oft Sorgen?  
a) *Grübelst du oft?*
9. Findest du, dass das Leben im Großen und Ganzen kompliziert ist?  
a) *Geschieht das, was geschehen soll?*
10. Nehmen wir an, du hast ein Problem mit einer Person. Wie reagierst du?
11. Findest du, dass man im Leben eine große Verantwortung anderen gegenüber hat?

### **Perspektiven**

1. Wie stellst du dir deine Zukunft vor?  
a) *Planst du sie?*  
b) *Stehst du ihr optimistisch gegenüber? Im Sinne von „wird schon alles gut gehen“?*
2. Glaubst du, dass du mit dieser Praxis/Betätigung weitermachen wirst?

## Gesellschaft

1. Welche Werte sind dir wichtig im Leben?
  - a) *Welche weniger?*
  - b) *Warum?*
  
2. Wie siehst du die gesellschaftliche Entwicklung?
  - a) *Geht es in die richtige Richtung?*
  - b) *Was wäre zu ändern bzw. zu verbessern?*
  - c) *Kann der Einzelne einen Einfluss darauf nehmen?*
  - d) *Warum? Warum nicht?*
  - e) *Würdest du dich gerne für die Gesellschaft engagieren?*
  - f) *In welcher Weise? Wieso?*

## Der Interviewleitfaden der Experteninterviews

### **Persönliche Daten:**

1. Wie lange sind Sie schon in diesem Bereich tätig?
2. Wie ist es dazu gekommen, dass Sie in diesem Bereich tätig sind?
  - a) *Welche Ausbildung haben Sie?*

### **Definition:**

1. Was verstehen Sie unter Okkultismus? Könnten Sie mir eine Definition davon geben?
2. Gibt es Ihrer Meinung nach Unterschiede zwischen jugendlichen und erwachsenen Formen des Okkultismus?
  - a) *Worin bestehen diese?*
  - b) *Wie kommt es dazu?*

### **Arbeit/Tätigkeit:**

1. Können Sie mir etwas über Ihre Tätigkeit erzählen? (anhand von Beispielen)
2. Was bieten Sie in Ihrer Einrichtung an?
3. Was ist Ihre Hauptaufgabe im Rahmen Ihres Angebots?
  - a) *In welchem Ausmaß?*
  - b) *Wie ist es zu diesem Angebot gekommen?*  
*Hat sich dies theoretisch oder aus der Praxis ergeben?*  
*Was kommt aus der Praxis und was aus der Theorie?*
4. Welche Kooperationen gibt es mit anderen Einrichtungen/Institutionen?
5. Wie kommen Sie in Kontakt mit den Jugendlichen/jungen Erwachsenen?
  - a) *(Warum kommt ein Kontakt überhaupt zustande?)*
  - b) *Was erschwert und was erleichtert die Kontaktaufnahme?*
6. Um wie viele Personen handelt es sich im Schnitt, die Ihr Angebot in Anspruch nehmen? (Monat)
  - a) *Ist das relativ konstant?*
  - b) *Gibt es bestimmte Zeitpunkte an denen es sich häuft oder es abreißt? Wie erklären Sie sich das?*
7. Wer tritt in Kontakt mit Ihnen?
  - a) *Wer nicht?/Zu welchen Jugendlichen glauben Sie haben Sie keinen Zugang?*  
*Was unternehmen Sie, um Kontakt zu bekommen?*
8. Gibt es da bestimmte Merkmale der Personen, die kommen und von jenen, die nicht kommen?
  - a) *Alter, Geschlecht, Lebenssituation, bestimmte Probleme, usw.?*

9. Was halten Sie für besonders wichtig für den Umgang mit diesem Klientel?
  - a) *Was hat sich als positiv und was als negativ erwiesen?*
10. Wie oft wird Ihr Angebot von einer Person in Anspruch genommen?  
(einmal/mehrmals)
11. Welche speziellen Probleme treten in Hinblick auf Ihre Tätigkeit auf?
  - b) *Wie gehen Sie damit um?*
  - c) *Was können Sie nicht beeinflussen?*

**Jugendokkultismus – allgemein:**

1. Wie hoch schätzen Sie die Verbreitung von okkulten Praktiken unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen ein?
  - a) *Hat sich dies entwickelt oder war das immer schon so?*
  - b) *Worauf beruhen Ihre Einschätzungen?*
2. In welcher Form zeigt sich der Jugendokkultismus?
3. Welche Praktiken werden Ihrer Meinung nach am häufigsten ausgeübt?
  - a) *Stehen diese Praktiken für sich allein oder werden sie miteinander kombiniert?*
4. Warum glauben Sie beschäftigen sich Jugendliche damit?
5. Gibt es Besonderheiten in der ...
  - a) *Lebensgeschichte (Beginn, Höhepunkt, Schluss, Situationen/Lebensumstände)*
  - b) *Entwicklung*
6. Welches Ziel verfolgen die Jugendlichen und die jungen Erwachsenen dabei?
7. Welchen Einfluss üben die Medien dabei aus?
8. Welchen Einfluss übt das Umfeld aus? (Familie, Peer, usw.)
  - a) *Kann man es als subkulturelle Erscheinung auffassen*
  - b) *Kann man es als Protestverhalten auffassen? → Gegen was?*
9. Wie intensiv findet Ihrer Einschätzung nach diese Beschäftigung statt?
10. Kommt es Ihrer Einschätzung nach zu Problemen bei den Jugendlichen im Zusammenhang mit dem Jugendokkultismus? (Entwicklung, Auffälligkeiten,...)
  - a) *Gewalt, Depression, Vereinsamung,...*
  - b) *Wie ist dies zu verstehen? generell/episodisch/vereinzelt*
11. Gibt es Geschlechtsunterschiede oder geschlechtstypische Besonderheiten?

### **Gesellschaftliche Dimension:**

1. Wie ist das Verhältnis der praktizierenden Jugendlichen zur Religion?
2. Wie ist das Verhältnis zur Wissenschaft bzw. zum rationalistischen Weltbild?
3. Wie ist das Verhältnis des Okkultismus zur Gesellschaft?
  - a) *Kulturelle Einbettung, Brauchtum*
4. Wann würden Sie davon sprechen, dass der Okkultismus eine gesellschaftliche Gefahr darstellt?
  - a) *Was könnte man dagegen unternehmen?*
5. Welche Disziplinen sind für den Bereich Okkultismus/Esoterik wichtig und welche eher weniger?
  - a) *Theologie, Psychologie, Psychotherapie, Geschichte, Polizei/Jus, Pädagogik – va. Sozialpädagogik/Sozialarbeit?*