

Nevidna nova doba “New age”, privatizirana religija in kultski milje*

I. Razčaranje in začaranje

Dolgo smo moderni pripisovali težnjo po sekularizaciji, pravem “premolku religije” in razčaranju sveta. Nastop novih duhovnih gibanj zunaj etabliranih cerkva in fundamentalističnih gibanj ob njihovem robu pa vendar zbuja vtis, da se je razmerje med religijo in družbo obrnilo. Zdi se, da je znova vstal od mrtvih magijski svetovni nazor. Moderna je postala “raziskovalno polje za nove religiozne možnosti” (Mongardini 1987). Po mnenju nekaterih raziskovalcev je nastopilo ponovno začaranje moderne, mnogi govorijo celo o “drugi (okultni) reformaciji” v znamenju vodnarja (Heenan 1973). “Nelagodje ob moderni” se kaže v jasni težnji po “demonizaciji” (Hunter 1981; Kuenzlen 1987), nastala je “postmoderna religija”, sekularizacijo je zajela kriza “desekularizacije”, ki - skupaj s potekajočim preobratom vrednot - uvaja postmaterialistični svetovni nazor, “postmoderno” ali celo “novo dobo”.¹

Ta dozdevni preobrat usmeritev v razmerju med religijo in družbo je bolj posledica teoretičnih in empiričnih zamud. Kakor je nedavno pokazal Usarski, je sociologija religije nemškega govornega področja resnobno raziskovanje novih socialnih oblik religije prepustila nekako skorajda kaznivo zaznamovanim interesnim skupinam (Usarski 1988). Po drugi strani pa izhaja teza o ponovnem začaranju iz preveč poudarjene predstave “mita sekularizacije” (Luckmann 1980). Tako ne le, da tradicionalna socialna oblika religije postane zgolj obrobni fenomen, temveč religija v celoti izgubi svojo podlago. O ponovnem pojavu religije pa lahko govori le, kdor je poprej postuliral njen zaton.

* Prevod članka “Das unsichtbare neue Zeitalter - “New Age”, privatisierte Religion und kulturelles Milieu” iz **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, 3/1989, str 504-525. Tekst je uredniško prirejen in skrajšan. Izpustili smo III. del, ki se podrobno ukvarja z razlago koncepta “kultski milje”. Povzeli smo ga v obsežnejši uredniški opombi, vse ostale opombe so avtorjeve.

¹ Primerjaj tudi Grassi 1978. Kažejo pa se tudi jasni znaki tega, da je podobne značilnosti dokazal fundamentalizem. Primerjaj Schwarzschild 1988; Riesebrodt 1988.

² V zvezi s povezavo med religijo in preobratom vrednot primerjaj Seyfarth (1984).

³ Kot prvi upogled v zgodovino idej primerjaj Galbreath (1971); tudi Benz (1983). Primere za nadaljnjo razrešitev fenomenov, ki so s tem povezani, najdemo med drugim tudi pri Greeleyju (1975).

⁴ O razmerah v Nemčiji lahko med drugim preberemo v knjigi Carla Christiana Bryja, ki jo znova zelo priporočajo.

⁵ Le-to sem poskušal prikazati na primeru "Radiostezija", primerjaj Knoblauch 1988.

⁶ V Franciji na primer, je znanih veliko fenomenov, ki jih združujemo pod naslovom New Age, pa vendar se zanje ni uveljavilo nikakršno poimenovanje. Pri tem se "New Age" nikakor ne omejuje zgolj na zahodne države, temveč ga lahko zasledimo npr. tudi v Jugoslaviji.

⁷ O gibanju New Age primerjaj Kuenzlen 1987; Schorsch 1988.

⁸ Trgovinska poročila (Handelsblatt) navajajo, da pripada v ZRN 8 odstotkov knjižnega prometa področju ezoterike. Posebni almanahi, slovarji in adresarji zavzemajo 30 - 40 odstotkov; primerjaj Freud 1986; Hummel 1987. O "New Age" literaturi iz medicinskega področja primerjaj Orbsen 1987.

⁹ Zgolj časopis "esotera" je leta 1986 izšel v nakladi 60.000 izvodov (ob 20.000 abonentih). Ista založba, ki razen medialnih

Ob primeru tako imenovanega "new age gibanja" in sorodnih fenomenov bi radi pokazali, da ni nič novega. Veliko bolj gre - na mednarodni ravni - za nadaljnje spremembe socialnih oblik in vsebin religije, ki so že dolgo znane pod imenom "nevidna religija" (Luckmann 1967).² S tem označujemo po eni strani naraščajoč sinkretizem, pluralnost in tržno usmeritev religioznih institucij, po drugi pa privatizacijo, "brkljarijo" in "subjektivizacijo" religioznih oblik verovanja.

Namen pričujoče predstavitve ni zgolj prikazati v razpravi o preobratu vrednot spregledan pomen religije (in v zvezi s tem tudi spregledan pomen sociologije religije³), temveč želi na podlagi številnih teoretičnih in empiričnih raziskav v grobem pokazati strukturni preobrat k novim socialnim oblikam religije. Pri tem se bo pokazalo, da je "gibanje new age" zgolj oznaka za skupino fenomenov, ki jih označujemo tudi z izrazi "ezoterika", "okultizem", "neognosa" ali "nova duhovna gibanja". Glede na njihovo kulturno razsežnost jih lahko analiziramo kot ezoterično kulturo oz. magijski svetovni nazor, glede na socialnokulturno razsežnost pa kot kulte oz. kultski milje. Končno naj bi se pokazala še do sedaj nepredvidljiva posebnost nevidne religije.

II. New age in ezoterična kultura

Nikakor ne moremo reči, da so fenomeni new agea, modernega okultizma ali "ezoterike" odkritja osemdesetih let. Okvir, ki smo ga postavili tukaj, je preozek, da bi prikazali nastanek modernega okultizma, ki je z znanstveno zamenjavo svoje religiozne legitimacije dobil moderno podobo in se razširil, kar je dolgo časa ostalo pretežno neopaženo, tudi zunaj s tradicijo zaznamovanih slojev prebivalstva.⁴ Kot primer lahko navedemo institucionalizacijo in neizmerno populariziranje parapsihologije (Oppenheim 1985)⁵. Omenimo pa lahko tudi spremembo oblike magije, ki je moderna vsekakor ni izpodrinila, temveč se je institucionalizirala na raznovrstne načine.⁶ Pri tem moramo upoštevati tudi začetni čas razcveta "nove dobe" in okultizma po prelomu stoletja ter trajanje in širino, s katero je okultizem prežl najrazličnejša področja zahodne kulture (Campbell in McIver 1987). "Magijski svetovni nazor" nikakor ni nov pojav, temveč oblikuje del zahodne kulture, četudi je ta del le redko močno institucionaliziran (Raschke 1980).

Tudi pravo okultsko revolucijo, ki so jo v šestdesetih letih doživeli predvsem v ZDA in katere znamenja smo pri nas zaznali šele konec sedemdesetih, so anglosaški sociologi poimenovali "ezoterična kultura" (Tiryakian 1974). Najbolj znana vsakdanja oznaka za to izhaja iz ameriškega new age. Njegovo bistveno osnovo so postavili v Ameriki šestdesetih let. Omeniti moramo Human Potential Movement, transpersonalno psihologijo, zdaj že legendarni center Esalem kot tudi komuno Findhorn v Veliki Britaniji. Pri new ageu gre, enako kot pri "ezoterični kulturi", resnično za mednarodni fenomen, ki je dobil skupno oznako le v nekaterih družbah.⁷ To je vsekakor posledica razširjanja tako imenovanega gibanja new age prek kulture.⁸ Izraža se v izredno številnih knjižnih publikacijah⁹ (nekatero založbe so temu področju posvetile kar cele zbirke; veliko časopisov se je specializiralo za področja "ezoterike", "nove zavesti", "okultizma" in podobnega), s tem

fenomenom so se spopadala domala vsa sredstva množičnega obveščanja.¹⁰ Eksperti s področja politike, znanost, medicine in religije so skupaj s predstavniki new age vodili velike prireditve. K temu je treba prišteti še redne prireditve, kongrese, zasedanja in sejme, ki so bili - po vzoru londonškega "Body & Mind Festival" - dostopni najširšemu občinstvu. To so bili npr. bazelski dnevi PSI, potujoči sejem "Medicina in zdravje" itd. To masovno kulturno izražanje, h kateremu je sodila tudi posebna new age glasba, new age trgovine, predavanja in podobno, je skupaj s povečanim izobraževanjem specializiranih ustanov in hkrati z naraščajočo popularizacijo rodilo nove vsebine new age svetovnega nazora. Vsekakor obstaja tudi več razlogov, zaradi katerih new age ne moremo označiti za socialno gibanje. Vsebine new age nazora so se širile predvsem preko trga, pri tem je dobilo razmerje med predstavniki new agea in skupinami prebivalstva storitveno obliko. Po drugi strani se je pod imenom new age zbirala cela vrsta zelo difuznih fenomenov od moderniziranih oblik tradicionalnega okultizma prek "spiritualiziranih" psiholoških metod, popularne parapsihologije do populariziranih različic neke "celostne" znanstvene teorije. Tako tvorijo vsebine new agea le jedro tega, kar lahko imenujemo svetovni nazor ezoterične kulture. Kot tretji razlog lahko navedemo, da se opažanja gibanja new age opirajo pretežno na analize objav predstavnikov new agea. New Age pa je, kakor je pravilno ugotovil Ruppert, "predvsem literarni dogodek".¹¹ Dosedanja nemška razmišljanja o new ageu imajo to pomanjkljivost, da poskušajo celotno socialno gibanje izpeljati iz zgolj tako rekoč filoloških raziskav. Naj bo ta poskus še tako netrajen, dosedanje raziskave vendarle privedejo do svetovnonazorskega jedra ezoterične kulture, ki je s popularnostjo izdelkov razširil kulturno delovanje new agea preko ozkega kroga proizvajalcev new agea.

Toposi svetovnega nazora new age sicer ne izoblikujejo kanona, kajti znotraj gibanja se ne da določiti "osrednjih vodilnih osebnosti in kanoničnih besedil, kakor tudi ne splošno povezujočih ideologemov" (Schorsch 1988, str. 17). Četudi si je new age svetovni nazor nadel za nevidne religije značilno podobo nesistematične, iz krpic sestavljene preproge, je različnim raziskavam vendarle uspelo identificirati več toposov te različice "svetega kozmosa", ki se med seboj križajo.

V nasprotju z bolj apokaliptičnimi fundamentalističnimi gibanji pričakujejo privrženci new agea - kot pove že ime - novo dobo. Po obdobju rib, ki je bilo prežeto s krščanstvom in pozitivno znanostjo, nastopi (ali je že nastopilo) obdobje vodnarja. Tudi še v njem se prek katastrof izraža konec z materializmom in analitičnim mišljenjem prežetega obdobja rib. "Na ozadju oboroževalne tekme, ekoloških katastrof in krize razmišljanja propagirajo zagovorniki gibanja new age nenavadne modele razmišljanja, da bi z njimi znova uredili svet" (Ruppert 1985, str. 10).

To transformacijo, ki so jo označili za kritično, so spremljale bistvene socialne spremembe. Motor teh sprememb je bila predvsem individualna zavest. Temelj spremembe resničnosti je sprememba zavesti. Ta poudarjen individualizem pride do izraza v celi vrsti pojmov in v ustreznih praktikah. Najdenje samega sebe, razširjena zavest in celostno mišljenje so bistveni toposi modernega poudarjanja individualne avtonomije, ki se ne omejuje na moč posameznega "duha" z zgodnje moderne ali na moderni poudarek "življenja duše", temveč je prežeta - z močnim poudarjanjem telesa - z

izdelkov - knjig, plošč, kaset, prodaja tudi okultne instrumente (nihala, čarobne palice itd.), je izdala "Prana - Katalog" v nakladi 400.000 izvodov.

¹⁰ Primerjaj Ruppert 1988; vsekakor bi morali upoštevati, da tukaj nikakor ne gre le za pisne produkcije.

¹¹ Če citiramo le en primer: Za Dethlefsena (1983), prominentnega predstavnika new age-a z nemškogovorečega področja, ezoterika, oziroma vsakega oblika religije ni religija, temveč (v desno "Yin" - možgansko hemisfero naseljen) pedant za znanost, ki kaže človeku pot iz fizikalne povezanosti.

motivom "celostnosti" duha, telesa in duše. "Racionalnost", "analitično mišljenje" in "argumentacija" delujejo zoper takšno harmonijo, ki izhaja iz "občutka", "sintetičnega mišljenja" in "intuicije". Vsekakor zavest, ki jo je oblikoval new age, ne ostaja solipsistična monada brez oken. Prav nasprotno: nova zavest vodi do samoodločanja človeka, s tem pa do harmonije posameznika z družbo, naravo in celotnim "kozmosom". Ta širitev izhaja iz nekaj gnostičnih motivov, pred vsemi pa je usklajenost makro- in mikrokozmosa. V jedru tega svetovnega nazora je korespondenca "med absolutnim ali Bogom in pravim jedrom bistva človeka" (Keller 1987). Človek, narava in tisto nepersonalizirano predstavljivo božje sestavljajo celoto. Pri tem so človeku vseskozi na voljo - s civilizacijo prekrite - možnosti za spoznanje moči. Človeški mikrokozmos in nadčutni makrokozmos sta povezana s kozmičnimi močmi, duhovi in "očmi duše" (Leisegang 1955, str. 28). Prav tega gnostičnega motiva spoznanja neke "prikrite harmonije" ni moč doseči s sredstvi racionalnega, empiričnega in intersubjektivno verificiranega spoznanja. Za izrazi kot "intuicija", "sintetično mišljenje", "notranja moč" itd. se skrivajo predstave, ki izhajajo iz tradicije mistike in magije (predvsem divinizacijske tehnike) ter mistično preoblikovanih psiholoških praks. Spoznanje izhaja iz intimne izkušnje "skritih" psihičnih sposobnosti, "okultnega" razmerja do drugih, do umrlih, do dogodkov, do družbe, do rastlin, živali in tudi božjih bitij. Poti in predmeti teh izkušenj so poimenovani zelo različno. Posamezno stopi v povezavo s celoto, z naravo, s tostranstvom, z umrlimi, s svojim notranjim življenjem itd. Vedno pa je odločilno, da je predmet izkušnje transcendenten. Okultna obravnava vsakokratne transcendence je možna zaradi tistih magičnih dejanj ali mističnih izkušenj, ki se posredujejo z "nihanjem", "vibracijami", "podzavestnim" in s "skritimi sposobnostmi", "valovi", "žarki", "močmi" in - kot najpogostejši motiv - "energijami" (te so lahko izražene tudi z naravoslovnimi pojmi).

Motiv nove dobe je povezan s predstavo določenega arhaizma (ki ni nujno "zlata doba"): Harmonija, ki bi jo želeli vzpostaviti, je obstajala, še preden jo je civilizacija prekrila. Notranje sposobnosti človeka morajo biti torej samo "ponovno odkrite". S tem je povezano veliko zanimanje za "stare kulture", za skoraj romantično povečano etnologijo "primitivnih ljudstev", kar se izraža z neošamanizmom, s kultom "svetih krajev" in "svetih izvirov" (konec koncev tudi z ljudsko pobožnostjo).

Oznaka je torej močan sinkretizem, ki se izraža z vplivom številnih različnih tradicij. Te sinkretične "neognostične" komponente, h katerim lahko štejemo topose, kot je npr. izražen evolucionizem, androginitet, pomen spiritualnosti itd., izražajo vendarle zgolj eno plat svetovnega nazora (ki se znova najde v mlajših ezoteričnih tradicijah, npr. v teozofiji, v "New Thought", v antropozofiji itd.) (Hieronimus 1980). Drugo stran "novega mišljenja" s posebno značilnostjo označuje "kulturno razdiferenciacijo" magijskega svetovnega nazora (Lipp 1987). Tukaj gre za specifično moderno značilnost. Različni toposi se napajajo iz zelo specializiranih področij znanja: iz znanosti, medicine, religije, tehnike, pa tudi iz nekakšne moderno "rekonstruirane" magijske tradicije, ne da bi sodili na področja kompetenc teh področij. Elementi new age znanja so sicer povezani s specializiranimi področji znanja, vendar ne upoštevajo njihovih meja. Šele ta nespecifičnost je - pozitivno sprejeta kot "celostnost" - vzrok, da new age ne ustreza temu,

kar je v strogem smislu pojmovano kot religija. Celostnostna usmeritev se izraža v mnogostranskem usmerjanju k različnim, sicer specializiranim sistemom znanj. "Nova znanost" na primer nima naloge, da daje le resnične izjave o objektivni stvarnosti, temveč se mora istočasno ukvarjati tudi z religioznimi problemi razlage smisla. Pojem "menjave paradigem", ki izhaja iz filozofije znanosti in so ga sprva razvili za opisovanje sociohistoričnega preobrata mišljenjskih vzorcev, postane kvazienakopomenski z new ageom kot oznako celotnega svetovnega nazora, ki zajema vsa področja znanosti.¹² Hkrati se ideološko uporablja tudi v znanosti. Če je "kartezijanska znanost", ki je izšla iz zahodnjaške tradicije, vodila do razdora z naravo, duhom in kozmičnim redom, pa se "nova znanost" v znamenju "ekološke paradigme" usmerja v harmonijo med človekom, sočlovekom in naravo. Značilno pri tem je, da se uporabljajo holistični, deloma tudi sistemskoteoretski koncepti za dosego "celostnosti", ki premaga ozke meje znanosti ter meje med znanostjo in drugimi sistemi znanj.¹³

Tukaj ne izginjajo le meje med znanostjo in religijo, temveč tudi med znanostjo in medicino. Analogno z "novo znanostjo" mora biti tudi "nova medicina" celostnostno usmerjena. Bolezen - eden od "simbolično" razlaganih subjektivnih problemov - ne velja zgolj za izraz telesnega nefunkcioniranja, temveč je znak duševnih, duhovnih in ostalih disharmonij v življenju posameznika.¹⁴ Kakor se "nova znanost" naslanja na koncepte "alternative" in anarhistične teorije znanosti, tako se "nova medicina" povezuje z ljudsko medicino, z magijskimi in reformskimi medicinskimi gibanji, ki segajo od new thoughta prek antropozofske medicine do naravnega zdravljenja (Lee 1984).

Poleg marginalnih, "celostnostnih" in tradicionalnih medicinskih praktik spadajo k temu tudi - pogosto se z njimi križajo - magijske in divinizacijske tradicije, kot so npr. astrologija, tarot, čarovništvo, radiestezijska in druge, starejše ali na novo razvite igralne oblike okultizma. Njihova naloga je pripraviti tehnike, s katerimi je mogoče spoznati posebne moči, energije in sposobnosti ali nanje vplivati (Truzzi 1972a, 1972b, 1974). Omembe vredna je pripomba, da je do sedaj ostalo neopazno, kako bistveno se je s popularizacijo modificirala tradicionalna magija. "Magijska kvalifikacija" zdaj namreč ni več omejena na nekaj "karizmatikov", temveč je primerna za vsakogar, na določen način je *povsakdanjena in demokratizirana*. Prav razširjanje magijskomističnih konceptov s peščice za to predestiniranih na - načelno - vsakega človeka, je pomembna značilnost modernizacije magije. Načelno lahko vsak človek postane šaman ali čarovnik. Ali, če omenimo preprost primer: če je imel svoj čas le malokdo občutek in nadarjenost, da je lahko z bajalico iskal vodo, sedaj moderno "šolanje" uči, da ima potrebno nadarjenost pravzaprav vsak.

Pomembno vlogo igra močna psihologizacija. Poleg psihoanalize (Luckmann 1967, Wassner 1985), ki so jo že od šestdesetih let šteli za element nevidne religije, nastopijo sedaj še gestaltterapija, encounter skupine, rebirthing in podobne oblike terapije. Vse so pp svoje oblike nekega izkustvenega kvazi mističnega psihologizma, ki se znova najdejo tudi v kombinaciji z drugimi elementi ezoterične kulture v neošamanizmu, v alternativnih metodah zdravljenja itd.¹⁵ Psihologizacija okrepi težnje, ki se nahajajo v povsakdanjenosti in demokratizaciji magijskih kvalifikacij:

¹² Primerjaj Ruppert (1985), str. 68 ff. Značilno je, da se dober del new age institucij organizatorično in retorično usmerja po znanstvenih ustanovah. Primerjaj Hemminger 1987.

¹³ V zvezi s sociološkimi značilnostmi primerjaj Salmon 1984.

¹⁴ Natančno preiskavo francoske "psihoscene" je izvedel Le Grand (1987).

¹⁵ Vzpostavitev kultskega miljeja avtor podrobneje analizira v posebnem delu teksta s podnaslovom "Kulti in vzpostavitev kultskega miljeja", ki je v našem prevodu izpuščen. Po avtorju je razumevanje tega termina bistveno za razumevanje socialne forme ezoterične kulture, ki po M. Eliadeu (1987, str. 73) doživi "eksplozijo" s pojavom ameriške pop kulture, pravo mistično podobo pa šele v pop kulturi 60-ih, ki v naslednjem desetletju z vzpostavijo "okultskega establishmenta" preseže okvir t.i. "mladinskih religij". Večpomenskost pojma hkrati zaobsega skorajda neinstitucionaliziran značaj mističnih praks, v katerih je za razliko od cekenih obredov poudarek na zasebnem značaju individualiziranega religioznega izkustva in po drugi strani najmanj strukturirano in trajno obliko združevanja sicer močno strukturiranih majhnih religioznih sekt (zlasti mladinskih sekt t.i. novih duhovnih gibanj), ki težijo k vzpostavitvi trajnih, v glavnem na karizmatičnega vodjo vezanih oblik institucionalizacije.

¹⁶ Primerjaj npr. *Spretnak* (1985) in *Kuenzlen* (1987a). Tako ima npr. *Capra* "zeleno stranko" za "najbolj fascinirajočo manifestacijo" menjave paradigem.

magične moči in sposobnosti niso le dispozicija vsakega posameznika, temveč je vse odvisno le od njegovih osebnih izkušenj in sposobnosti.

Da se je pod oznako new age zbrala cela vrsta predvsem marginalnih tradicij, ki so nastale večinoma neodvisno druga od druge, se ne kaže le v eklektičnem sklicevanju na znanstvene, medicinske in "ezoterične" tradicije, temveč prihaja do izraza tudi v nekaterih političnih dojemanih. Kot se "teoretiki new agea" obračajo proti legitimnim predstavnikom specializiranih znanstvenih sistemov, tako se politično usmerjajo proti "centralnemu, birokratskemu monopolu", ki mu pripisujejo samouničevalno racionalnost predvsem v socialno-, mirovno- in ekološkopolitičnem smislu. Vsaj retorična bližina ekološkim gibanjem tako komajda preseneča.

Bazičnodemokratska pojmovanja jo samo še podpirajo. "Mehka zarota" bi rada nadomestila centralizirane institucije z decentraliziranimi omrežji. Skupine, inštitute in središča naj bi povezovala slabo strukturirane komunikacijske mreže.

Čeprav ima topos "omrežje" predvsem programski status, vendarle vsebuje bistvo resnice, vsaj glede na dejansko socialnostrukturno zasidranost new agea. Ne glede na predstave teoretskih vodij (in ne glede na teorije zarot neke tajne organizacije new agea, ki medtem krožijo naokrog) ne moremo govoriti o organizacijskih središčih, niti o organizacijskih vodjih; prav tako bi težko rekli, da obstaja kanoničen nauk, ki bi bil podprt z normami in sankcijami. K new ageu se lahko prišteva vsak, ki to hoče. Tudi različne sinopse new age skupin, inštitutov ali društev (ki se vpisujejo tudi pod oznake "ezoterično", "spiritistično" ali "alternativno") navajajo skupine in organizacije, ki so izbrane povsem samovoljno. Resnično je mogoče reči, da sinkretizmu svetovnega nazora "New Age-a" ustreza določena difuznost njegove pojavnosti. Celo poučeni avtorji pripominjajo, da je mnogovrstnost new agea "edino, kar resnično definira gibanje new age" (Olvedi 1988).

III. Ezoterična kultura, kultski milje,¹⁶ magijski svetovni nazor

"Simbolna ponudba" kultov je po Starkovem in Bainbridgeovem mnenju zelo široka. Segajo od zaprtih simbolnih resničnosti, kot jih npr. zastopa antropozofija, prek magijsko-divinacijskih praktik, ki odločajo o pomembnih življenjskoopraktičnih vprašanjih, do majhnih niš vraževernega vsakdana. Čeprav Stark in Bainbridge predvidevata, da se te ponudbe sprejemajo strogo ločene druga od druge, se takoj pokaže močna težnja k *sinkretizmu*, katere legitimacija izhaja iz neuradnih znanstvenih sistemov (pa naj bo to vzhodnjaške religije in mistične tehnike, marginalne "znanstvene" tradicije, okultizem in ezoterika, nekoč nepravilna medicinska reforma gibanja ali kaj drugega). Kakor se pod nazivom nova doba zbirajo najrazličnejši svetovni nazori, magijske, divinacijske in psihoterapevtske tehnike, tako so se tudi pod drugimi nazivi znašle mešanice, ki imajo nekaj skupnega: njihovo jedro tvorijo področja znanj (ezoterika, okultizem, magija, mistika itd.), s katerimi se ne ukvarjajo velike institucije, ki so le malo kanonizirane ali sploh niso in v katerih "slehernik" lahko postane ekspert. Emancipacijske socialnopolitične, alternativnomedicinske oz. terapevtske,

kvazireligiozne in tradicionalne okultske skupine tvorijo po mnenju Wallisa izvire, iz katerih se napaja Human Potential Movement. Jorgens vidi poleg ezoteričnega še okultistični in psihoterapevtski segment. Podobno mešanje opaža Chevalier v Franciji. Tam je "novi okultizem" s skupnim svetovnim nazorom poenoteno, v sebi pa zelo raznoliko oblikovano družbeno polje.¹⁷ Polje okultizma je sestavljeno iz ekološko-psihoterapevtskega področja, iz "fraction bio-psy", in iz magijskega področja, torej astrologije, radiestezijske, parapsihologije in podobnega, ki s svojimi dobrinami oskrbujejo k temu usmerjeno malomeščansko publiko. Raziskovanja Championa, ki so naletela na difuzno "nebuleuse polycentre" oz. "mystique-esoterique", so pokazala, da meje tega polja izginjajo.¹⁸

Ko je Jorgensen v začetku osemdesetih let raziskoval "kulte" v večjem delu Amerike, je opazil močna, a nikakor ne sistematična prepletanja. Enake oblike prireditvev, sejmov, seminarjev, večine publikacij in presenetljivo velika ponudba storitev so združevale različne segmente "ezoterične kulture" (Jorgensen 1982a, str. 375). Še posebej vzbujajo pozornost, da imajo tisti, ki so veliki, ki so posebno usmerjeni h kulturni ponudbi, veliko klientov. Po Jorgensenovih previdnih predvidevanjih so štirje odstotki prebivalcev zapleteni v dejavnosti, povezanih z nenavadnimi verovanji, alternativnimi oblikami znanosti in medicine, s "svetovi okultnega in magičnega, spiritualizma in fizičnih fenomenov, mysticizma in pozitivnega mišljenja, (...) z zdravljenjem duha in z naravnim zdravljenjem (Champbell 1972, str. 122). Ta preplet je Jorgensen (1982) imenoval "kultski milje".¹⁹ "Kultski milje" je nekakšno središče v življenju new agea, je dejansko ustrežanje temu, kar propagirajo kot "mrežo". Kot so pokazali prvi izsledki avstrijskih raziskav, ki jih je opravil Moerth, bi kultski milje utegnil dobiti podobne razsežnosti tudi na širšem nemškem govornem področju (Moerth 1988, str. 12). Poteze kultskega miljeja so razvidne tudi iz raziskav, ki so v različnih družbah naletele na podobne značilnosti. Ustrezno označitev kultskega miljeja navaja tudi Wallis v svojih raziskovanjih Human Potential Movementa. "It consist of a congeries of independent groups, leaders, media of communication, etcetera, which display no common structure of authority or membership, with divergences of purpose and practice, yet recognising that they share in common a commitment to the attainment of personal growth by self-directed means" (Wallis 1985, str. 30).

Območje vpliva obsega od eksplicitno religioznih, skupnostnih kultov prek socialnopolitičnih ali psihoterapevtskih združevanj okultnih organizacij vse do medicinsko usmerjenih "holistic health entrepreneurs" (Salmon 1984, str. 279). Na mesto nekdanj zahtevanih (v ožjem smislu kultskih) "alternativnih družbenih oblik" stopata naraščajoča profesionalizacija in tržnost. Wallis ugotavlja še posebej naraščajočo komercializacijo, ki se izraža v oblikah magijskih in religioznih uslug v zasebnem gospodarstvu. Ideološko opredeljujejo kultski milje sicer skupne predstave, socialno pa se je etabliral kot trg. Temelji na komercialnem ponujanju posebnih storitev, kot so terapije za krepitev samozavesti in telesne harmonije, obujanje skritih moči, posebne izkušnje, pridobivanje posebnega znanja itd. Pod oznako new age se razširja pravi "magijski trg" (Degh 1986). Magija postaja pravi "prodajni artikel". Amulete, nihala, bioritme, astrološko osebno in zdravstveno svetovanja ter podobno ponudbo s pestrega jedilnika verovanj konzumu-

¹⁷ Chevalier (1983) nekako umetno identificira Swedeborgov korespondenčni nauk kot paradigmatičen za ta svetovni nazor.

¹⁸ Tudi McGuire (1988, str. 111 ff), ki se koncentri-
ra na alternativna terapevtska grupiranja, se v nekem ameriškem predmestnem področju sooča s podobnim prepletanjem.

¹⁹ Primerjaj Champion (1987a); zgolj ob robu lahko omenimo, da bi trdnejše variante te teme naletele na občudujoče posledice pri ocenjevanju "komunikativne racionalnosti" protigibanj življenjskega sveta v Habermasovem smislu.

²⁰ Gascard, po Usarskem (1988, str. 134); po Gascardu je stopnja fluktuacije med 30 in 50 odstotki.

²¹ Campbell (1978 b) govori celo o "Invisible Church" izobraženih slojev, katerih mistična orientacija dokazuje izbornost sorodnost z modernim individualizmom.

²² To so pokazale raziskave, ki jih je o "okultnih praktikah pri mladih" izvedel Mischo. Te praktike sprožajo prav tolikšen vihar razoroževanja kot nekdaj mladinske religije. Primerjaj Bauer (1988) in Mischo (1989).

mirajo stranke na tem trgu, "vseverujoči vsežerci a la carte" (primerjaj tudi Snow: 1979).

V ZDA je kulturni milje nastal, ko so se mladinske subkulture začele razvrščati v drugačne skupine, povezava s svetovnimi emancipacijskimi gibanji sedemdesetih let pa je razvidna tudi v Angliji in Franciji. Champion vidi v mistično-ezotičnem kompleksu prav njegovo dosledno posledično podobo. Nasprotno kulturno usmeritev nekako nadomešča marginalnost okultizma.²⁰ Podobne težnje odkrijem o tudi na nemškem govornem področju, kjer "so alternativno sceno (...) močno spodbujale okultne predstave" (Ruppert 1985, str. 42). Tukaj opisano "odprtje" kultov se očitno lahko prenese tudi na razmere v ZRN:

"Že nekaj let se pojavljajo spremembe v religioznem življenju zunaj Cerkve v Zvezni republiki Nemčiji. Medtem ko se v šestdesetih in predvsem sedemdesetih letih "nove religije" - v javnosti znane kot mladinske religije, mladinske sekte, včasih tudi imenovane psihokulti ali destruktivni kult - s svojim majhnim, vendar relativno dobro organiziranim članstvom, vzbujale videz, da bodo hudo prestrašile nekatere predstavnike cerkve in politike, je v osemdesetih letih opaziti okrepljeno pojavljanje posameznih kulturnih prireditev z vedno novimi udeleženci z zelo rahlo organizacijsko povezavo ali brez nje. Gurui in šamani, ranocelniki, religiozni in spiritualni terapevti, čarovniki ali kakor se te organizacije in njihovi vodje že imenujejo (...) imajo številno in velikokrat tudi petično klientelo" (Zinser 1988, str. 274).

Kulturni milje je tako rekoč "trdo" socialno-strukturno jedro new agea. Njegova eksistenčna podlaga so kljub vsemu trg in vzporedno z njim profesionalizacija, komercializacija ter pluralizacija organizacijskih oblik, ki temeljijo na povpraševanju širših skupin prebivalstva. Naklonjenost sveta novim religijam in ezotičnim tokovom se kaže v tem, da "anything can be sold as commodity - friendship, affection, transcendence of the mundane, the supernatural - the more so when the good or service sought can be re-packed in terms of this-worldly, individualistic benefits procured through a professional - client relationship, the time-honoured form of magic" (Wallis 1988, s. 94).

S komercializacijo se od sedemdesetih let dalje razširja število zasebno iščočih. Preseneljivo je, da je že za tako imenovane mladinske sekte, ki veljajo za hermetično zaprte ustanove za "pranje možganov", značilna neverjetna fluktuacija, tako da "pride pretežna večina njihovih nekdanjih članov iz njih zdravih, obogatenih z zanimivimi, tudi obremenjujočimi, vsekakor pa koristnimi in kreativnimi izkušnjami."²¹ Še bolj pa je fluktuacija značilna za iščoče v kulturnem miljeju, ki imajo že pred vstopom v te organizacije jasne predstave o željeni "drugačni resničnosti". Iščoči se udeležujejo nekega kulta, že po kratkem času pa pristopijo k drugemu, v kolikor celo niso privrženci več kultov hkrati. Bolj kot se kult širi, bolj se iščoči rekrutirajo iz "izkušenj lačnega" izobraženega srednjega sloja.²²

Odlikuje jih "vagabundska religioznost", katere "pojavnost oblike segajo od moderne vraževernosti kot tipičnega razpadnega produkta do zasebnega oblikovanja mitov kot izraza ustvarjalnih posamičnih dosežkov" (Fuerstenberg 1983, str. 498). "Tipični okulturni iskalec je lahko privrženec rosenkranza, potem član gibanja Mankind United, pozneje teozof in končno se pridruži štirim do petim manjšim kultom" (Buckner 1968, str. 225f).

Iščočič je prav idealen tip zasebnega brkljača, "protejski človek", ki svojo potrebo po smislu pri posameznih kultih zadovolji le za kratek čas (Lynch 1979). Kultskega miljeja pa kljub temu ne smemo gledati kot zgolj zbirko individualiziranih iskalcev; je namreč fluktuacijski prostor "iskalcev", "kultov" in "kultnih" tem.

Predvsem s kulturo pospešena produkcija kulturnega - knjige, časopisi, gramofonske plošče, kasete, predavanja, sejmi in kongresi - je prispevala k razširjanju vsebin ezoterične kulture daleč preko meja tega miljeja. "Ezoterično" znanje se je pri širših skupinah prebivalstva vsidralo za kulisa-mi magijskega svetovnega nazora. Komajda lahko spregledamo indice: že med učenci se najrazličnejše oblike okultizma razširjajo v presenetljivih razsežnostih.²³ Kakor je Moerth nedavno pokazal, se toposi new age - v različnih jakostih - uveljavljajo tudi onstran jedra aktivistov new age, ki obsega okoli štiri odstotke prebivalstva (Moerth 1988a). "Ezoterično" ni več znanje, zaprto predjavnosti, temveč v najboljšem primeru še nedostopnost tega, na kar se to znanje nanaša (Tiryakian 1974).

IV. "Celostnost" nevidne religije

Da bi gibanju new age in z njim povezanim pojavom ezoterične kulture podtikali težnjo po demodernizaciji, bi bilo skoraj paradokсно.²⁴ Ezoterična kultura kultskega miljeja ima v različnih modernih družbah poteze specifične moderne nevidne religije: sinkretizem, privatizacija, tržnost in prevzem fleksibilnejših in kompleksnemu "trgu svetovnih nazorov" bolje prilagojenih, "množično-kulturnih" oblik, ki prispevajo k izgubi vidnosti, ki še vedno odlikuje za religijo specializirane institucije.²⁵ Osrednja značilnost nevidne religije je tudi pri new ageu privatizacija. Privatizacija sicer lahko izpridi individualizacijo, kakor se upodobi v iščočem (Berger in Luckmann 1966, Luckmann 1976); predvsem pa privatizacija pomeni, da ohranjajo "zadnji pomen" vedno bolj takšne teme, ki izvirajo iz področja zasebne sfere. To so predvsem manjše in srednje transcendence "duše", telesnega ugodja, izkušenj drugih in narave; in celo tam, kjer gre za velike transcendence druge resničnosti, morajo biti mistično izkustveno ali magijsko obravnavane.

V naraščajoči institucionalni diferenciaciji in specializaciji, se izgublja-jo kanonizirane, uradne verzije religioznega svetovnega nazora, ki je bila prenešana od vidnih k za religijo specializiranim institucijam, zaradi česar se religiozno prenaša na sekundarne inštitucije. Nosilci religiozne razlagalne ponudbe niso več velike institucije, kot so cerkve, veroizpovedi in denomi-nacije, temveč tudi difuzne majhne institucije, pri čemer se eni in drugi bolj in bolj prilagajajo trgu (Berger 1965). Socialne oblike religije smo sprva lahko identificirali kot "kulte" ali - pravtako točno - kot "mladinske sekte", zdaj pa se, kakor se to vzorno pokaže v new agerski ideologiji "omrežja" (Netzwerk), težišča prenašajo na difuzen "kultski milje". Kulti, še bolj pa njihovo odpiranje h kulskemu miljeju, so najboljši primer takšnih oblik religije, ki je z zasebnim življenjem v skoraj enakem razmerju kot s teniškim društvom. Vsebinska posledica privatizacije je brkljarija, konstrukcija preproge, ki je sestavljena iz krp oz. elementov različnih svetovnih nazorov, kot se jasno pokaže v sinkretističnih toposih kulturnega delovanja new agea

²³ O modernizaciji takih fenomenov primerjaj tudi Scheuch(1988).

²⁴ Ob tem naj posvarimo pred napačnim razumevanjem "nevidnega". "Such new religions may be invisible from the perspective of the sanctuary, but it is very visible from the perspective, the campuses, and the agencies of power" (Demerath III. 1969, str. 203), k temu primerjaj tudi Luckmann (1988).

²⁵ Novi okultizem nudi srednjim izobraženim slojem, še posebej "novemu malomeščanstvu", kulturno kompenzacijo za njihovo izključitev iz produkcije legitimnega znanja. Primerjaj Chevalier (1981).

in v "smoergasbrodu" ezoterične kulture. To brkljarijo komaj še določajo zahteve velikih institucij, veliko bolj jo oblikujejo nagnjenja in potrebe posameznikov. "Precejšen del novih religioznosti se je etabliral zunaj od trdnih organizacijskih oblik. Ta del je individualistično usmerjen in zahteva individualni sinkretizem po meri osebnih trenutnih potreb, ki se ne želi prilagoditi zavezujoči pripadnosti" (Hummel 1988, str. 55). Čar ni toliko v posebni mešanici določenih religioznih tradicij (ali celo v nekdanj rigidnih skupnostnih oblikah organizacij), temveč veliko bolj v možnosti - kot je poudaril že Troeltsch - osebnega ritualiziranega magijskega delovanja ali "mistične" izkušnje, ki prestopa meje časa, drugih in vsakdana. Navedeni toposi sestavljajo elemente te moderne oblike svetega kozmosa, ki je usmerjen osebno in izkustveno. Ta oblika je v poljubni sestavi in z najrazličnejšimi poudarki ter dopolnili lahko dostopna vsakomur. "Okultni vsakdan" lahko vsekakor razložimo na sociološko razumljivi podlagi, pri tem pa ni treba, da bi "okultne dimenzije zavesti vsakdana" razširjali na vsako obliko premagovanja transcendenc (Stenger 1989): ko za to specializirani znanstveniki izročijo in razvrstijo v samostojne sisteme znanj legitimno razlago kompleksne resničnosti, pa naj je to resničnost narave, politike, družbenega življenja, morda celo njegovih teles, se mora posameznik v zasebni sferi obrniti k ostalim razpoložljivim vzorcem razlage, ki niso kanonizirani in izročeni posebnim institucijam, po drugi strani pa izhajajo iz njegovih lastnih življenjskih izkušenj. Kulski milje omogoča zaradi svoje "bližine porabniku", zaradi svoje vsestranskosti in fleksibilnosti točno rokohiter pristop, ki vsebinsko odpira - kot ezoterična kultura - obsežno in subjektivno-izkustveno usmerjeno razumevanje najrazličnejših področij resničnosti. Socialna resničnost je za tiste, ki hočejo spoznati njen smisel, nočejo pa biti vključeni v ustrezen sistem znanj, v neki meri okultna že iz strukturnih razlogov. "V dobi tehnike se magija še vedno ohranja kot integracijska oblika v praznih prostorih vsakdana, ki so nastali z razmejevanjem in posebnostjo znanj" (Mongardini 1987, str. 38). Z diferenciranjem sistemov znanj nastane "strukturni okultizem": različnih področij resničnosti v zasebni sferi ne moremo več razumeti s pomočjo posebej specializiranih znanj (in v dolgih karierah zato posredovanih preizkusnih meril). Nekanonizirani in z demokratizacijo načelno vsakomur dosegljivi, "izkustvu bližnji" svetovni nazori očitno natančno rešujejo vsak problem. To je tudi vzrok za "skrb, s katero okultne praktike sprejemajo vsakdanje človeške težave" (Hummel 1988, str. 60).

To ne velja le za potrošnike magijskega svetovnega nazora, temveč tudi za producente v kultskem miljeu: Z izobraževalno reformo v šestdesetih in sedemdesetih letih je naraslo število "novih malomeščanov" z višjo ravniyo izobrazbe, ne da bi se izboljšale njihove "tržne možnosti". "Polje okultizma" (in njegove "nelegitimne" oblike znanj) predstavlja primerno polje dejavnosti tistih, ki so jih izključili dobro utečeni (gratificirani) sistemi znanj, podprti z močnimi sankcijami. Izobraževalna reforma, ki sta jo omogočilo delno posredovanje specializiranih znanj in njihova popularizacija, vodi k temu, da se magijski in specifično religiozni razlagalni vzorci pomešajo z medicinskimi, znanstvenimi, svetovnonazorsko-političnimi, psihološkimi idr. To pomeni, da izgubijo svojo specifičnost, se razdiferencirajo in se strnejo v socialno obliko magijskega svetovnega nazora. Prekoračitev meja institucionaliziranih sistemov znanj oblikuje na ta način

sociološko jedro "celostnosti". Ezoterična kultura se ne ukvarja zgolj s problemi na različnih nivojih transcendenc, temveč komaj razlikuje med tem, kar velja za posebno znanje na različnih institucionalnih področjih. V enaki meri kot so posebne izkušnje in sposobnosti (privatizirano) vsakomur dostopne, omogočajo reintegracijo znanja, ki je sicer namenjeno posebnim izvedencem. Problemi posameznika, pa naj gre za smrt, bolezen in življenjsko pomembne odločitve, ali celo za astrološko sliko drugega - so na voljo v oblikah, ki se jih je mogoče hitro priučiti, čeprav so specializiranim sistemom znanj močno odmaknjene. Zdravstvenih težav se je moč lotiti le na psihološkem, religioznem, astrološkem ali radiostezijskem ozadju. O njegovem pomenu odloča zgolj "osebna" subjektivna izkušnja. Nepokvarjenost in mistična ali magijska bližina izkušnje zagotavljata razumevanje klientov, razumevanje, ki je toliko večje, kolikor se povečuje sprejemanje ezoterične kulture in kolikor se ponudniki lahko zavarujejo pred izoblikovanjem svojega posebnega znanja.

Tak subjektivizem sveta življenja se drži tudi kultskega miljeja. Taka "celostnost" ne premaga vse meja hkrati, temveč nastopa, sicer institucionalno zavarovanim znanjem, postopoma. Vprašanja o smislu se rešujejo onstran cerkva, specializiranih za religiozno, vprašanja o resnici onstran znanosti, o zdravju zunaj medicine itd. "Znanstveni inštituti" se neprikrito ukvarjajo z vprašanjem o smislu življenja, medicinski se sklicujejo na duhovni svet, tehnika apelira na magično "čutenost", politika išče "duhovne razsežnosti", menedžment teži h "kozmični harmoniji". Sekundarne institucije kultskega miljeja se le redko zasidrajo na ali ("interpenetrirajoč") med velika institucionalna področja znanosti, religije, medicine, politike, tehnike in gospodarstva ter njihova specializirana in nadzorovana posebna znanja. Oblikujejo področje difuzne ureditve, ki konstruira "celostnost", v kateri lahko prestopi vse institucionalne ovire (tako rekoč po grizljajčkih). Posledica ni zgolj neznatna specializacija znanja, temveč manjkajoče nadzorne instance na področjih znanj, ki se divje bohotijo (od "izkustvenega diha" prek "spiritualnega partnerstva" do "geobiološkega iskanja polj motenja" in naukov o "kozmičnih žarkih"), v katerih lahko postane vsak na lastno pest, hitro in nemoteno, izvedenec, zdravnik ali učenjak.

V tem smislu nevidna religija s tem izgubi svojo vidnost. V diferencirani družbi, v kateri institucionalizirana religija slej ko prej živi dalje, prestopi meje "druge resničnosti" in vsakdana. Ni le njena podoba tista, ki bi ne sledila temu, kar je predhodno bila pomenila religija. Vsebinsko lahko ezoterično kulturo komaj še prepoznamo kot religiozno. Dozdevno "post-moderni" sinkretizem se s tem pokaže kot kulturna brkljarija, in se ga zaradi laične polovične ali tričetrtinske izobrazbe drži le malo nerazumljivosti in nedostopnosti "legitimnega znanja".

Prevedla Andreja Sabati

Dr. Hubert Knoblauch, docent na oddelku za sociologijo Univerze v Konstanzi v Zvezni Republiki Nemčiji.

LITERATURA

- Balch, Robert in David Taylor: "Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO-Cult", v: James Richardson (Ur.), **Conversion Careers. In and Out the New Religions**, Beverly Hills 1977, str. 43-64.
- Bauer, Eberhard, Barbara Ley in Johannes Mischo: "Eine Umfrage bei psycho-sozialen Beratungsstellen zum Thema Okkultpraktiken bei Jugendlichen", v: **Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie**, 30, 1988.
- Beckford, James A.: **Cult Controversies, The Societal Response to the New Religious Movements**, London/New York 1985.
- Benz, Ernst: **Parapsychologie und Religion. Erfahrungen mit uebersinnlichen Kräften**, Freiburg 1.Br.1983.
- Berger, Peter L.: "Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse", v: **Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie** 1, 1965, str. 235-249.
- Berger, Peter L. in Thomas Luckmann: "Secularization and Pluralism", v: **International Yearbook for Sociology of Religion** II, 1966.
- Bry, Karl Christian: **Verkappte Religionen**, Nördlingen 1988
- Bucknerr, H. Taylor: "The Flying Saucerians: An Open Door Cult", v: M. Truzzi (ur.), **Sociology of Everyday Life**, Englewood Cliffs 1968.
- Campbell, Colin: "The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization", v: M. Hill (Ur.), **A Sociological Yearbook of Religion in Britain** Bd. 5, 1972, str. 119-136.
- Campbell, Colin: "A Typology of Cults", v: **Sociological Analysis**, 3, 1978, str. 228-240.
- Campbell, Colin: "The Secret Religion of the Educated Classes", v: **Sociological Analysis**, 39, 1978a, str. 146-156.
- Campbell, Colin in Shirley McIvery: "Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism", v: **Social Compass**, 34/1, 1987, str. 41-60.
- Champion, Françoise: "Les sociologues de la post-modernité religieuse er la nébuleuse mystique-ésotérique", Ms. Paris 1987 (v: **Archives des Sciences Sociales de la Religion**).
- Champion, Françoise: **D'une alliance entre religion et utopie post-68**. Ms. Paris 1987a.
- Chevalier, Gérard: "Génèse et structure du champs religieux", v: **Revue française de Sociologie**; XII, 1981, str. 295-334.
- Chevalier, Gérard: **Pensée mythique et rapport à un savoir, Contribution a une sociologie des nouvelles formes de croyance**, Diss. Paris 1983.
- CISR (Ur.), **Secularization and Religion: The Persisting Tension. Acts of the XIXth Conference at Tübingen 1987**; Lausanne o.J. (1988).
- Dégh, Linda: "Magie als Versandartikel", v: Utz Jeggle et al. (Ur.), **Volkskultur in der Moderne**, Reinbek 1986.
- Demerath III., N.J.: "Irreligion, A-Religion and the Religion-less Church", v: **Sociological Analysis**, 30, 1969.
- Dethlefsen, Thorwald: "Der esoterische Weg relativiert die Wissenschaft", v: Paul Feyerabend und Christian Thomas (Ur.), **Wissenschaft und Tradition**, Zürich 1983, str. 87-97.
- Eister, Allan W.: "An Outline of a Structural Theory of Cults", v: **Journal for the Scientific Study of Religion**, II, 1977, str. 319-333.
- Eliade, Mircea: **Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen aus der Sicht der Religions-geschichte**, Salzburg 1978.
- Ellwood, Robert S.: **Religious and Spiritual Groups in Modern America**, Englewood Cliffs/N.J. 1973.
- Freud, Wolfgang Slim: "Überlegungen zur Dialektik zwischen »Rationalität« und »magischem Denken« in westlichen Industriegesellschaften", v: **Österreichische Zeitschrift für Soziologie**, 3, 1986.
- Fürstenberg, Friedrich: "Soziale Integrationsformen moderner Religiosität", v: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie**, 9/3, 1983.
- Fürstenberg, "Friedrich in Ingo Mörrth: Religionssoziologie", v: René König (Ur.), **Handbuch der empirischen Sozialforschung** Bd. 14, Stuttgart 1979.
- Galbreath, Robert: "A History of Modern Occultism: A biographical Survey", v: **Journal of Popular Culture**, 5, 1971, str. 726-754.
- Glock, Charles Y. in Robert Bellah (Ur.): **The New Religious Consciousness**, Berkeley 1976.
- Goetz, Rolf: **Spirituelle Gemeinschaften. Ein Wergweiser für das Neue Zeitalter**, Katelnbogen 1985.

- Grassi, Piergiorgio: "La »religione invisibile« di Thomas Luckmann", v: **Rassegna di Teologia**, 5, 1978, str. 375-385.
- Greely, Andrew M.: **The Sociology of the Paranormal. A Reconnaissance**, Beverly Hills/London 1975.
- Hay, David in Ann Morisy: "Reports of Ecstatic, Paranormal, or Religious Experience in Great Britain and the United States - A Comparison of Trends", v: **Journal for the Scientific Study of Religion**, 17, 3, 1978, str. 255-268.
- Heenan, Edward F.: "Introduction: The Second Reformation", v: **Mystery, Magic and Miracle. Religion in Post-Aquarian Age**, Eglewood Cliffs/N.J. 1973.
- Hemminger, Hansjörg (Ur.): **Die Rückkehr der Zauberer. New Age-Eine Kritik**, Reinbek 1987..
- Hemminger, Hansjörg: "Über Glaube und Zweifel: Das New Age in der Naturwissenschaft", v: Hemminger 1987, str. 115ff.
- Hieronimus, Ekkehard: "Okkultismus und phantastische Wissenschaft", v: **Kursbuch Weltanschauungen**, Frankfurt 1980, str. 301-349.
- Hummel, Reinhard: "Zwischen den Zeiten und Kulturen: Die New Age - Bewegung", v: Hemminger 1987, str. 15-57.
- Hummel, Reinhard: "Kult statt Kirche, Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität ausserhalb und am Rande der Kirche", v: G. Baadte und A. Rauscher (Ur.), **Neue Religiosität und säkulare Kultur**, Graz 1988, str. 43-61.
- Hunter, James: "The New Religious Demodernization and Protest Against Modernity", v: Bryan Wilson (Ur.), **The Social Impact of the New Religious Movements**, New York 1981, str. 1-19.
- Jackson, John in Ray Jobling: "Towards an Analysis of Contemporary Cults", v: David Martin (Ur.), **A Sociological Yearbook of Religion in Britain**, London 1968, str. 94-105.
- Jennrich, Peter: **Die Okkupation des Willens. Macht und Methoden der neuen Kultbewegungen**, Hamburg 1985.
- Jorgensen, Danny L.: "The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu", v: **Urban life**, 4, 1982, str. 383-407.
- Jorgensen, Danny L.: "Social Meaning of the Occult", v: **Sociological Quarterly**, 23, 1982a, str. 373-389.
- Kaslou, Florence in Marvin B. Sussman (Ur.): **Cults and the Family**, New York 1982.
- Keller, Carl A.: "Christliche Gnosis und Gnosisversuche der Neuzeit. Was ist Erkenntnis?", v: Eggenberger et al., **New Age - aus christlicher Sicht**, Freiburg/CH. 1987, str. 51-94.
- Koblauch, Hubert: **"Unsichtbare Strahlenwelt". Pendel, Wünschebrute, Radiäthesie - Magic in der modernen Gesellschaft**, Diss. Konstanz 1988.
- Küenzeln, Gottfried: "Das Unbehagen an der Moderne: Der kulturelle und Gesellschaftliche Hintergrund der New Age - Bewegung", v: Hemminger 1987, str. 187-222.
- Küenzeln, Gottfried: "Die Grünen und die Religion", v: Materialdienst der EZW 10 (1987a), str. 289ff.
- Lee, John A.: "Social Change and Marginal Therapeutic Systems", v: Roy Wallis und P. Marley (Ur.), **Marginal Medicine**, London 1984.
- Le Grand, Jean Louis: **Etude d'une expérience communautaire a orientation thérapeutique**, Dissd. Paris 1987.
- Leisegang, Hans: **Die Gnosis**, Stuttgart 1955.
- Lipp, Wolfgang: "Magie - Macht und Gefahr. Zur Soziologie des Irrationalen", v: Arnold Zingerle und Carlo Mongardini (Ur.), **Magie und Moderne**, Berlin 1987.
- Lofland, John: **Doomsday Cult. A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith**, Eglewood Cliffs/N.J. 1966.
- Luckmann, Thomas: **The Invisible Religion**, New York 1967.
- Luckmann, Thomas: "Säkularisierung - ein moderner Mythos", v: isti, **Lebenswelt und Gesellschaft**, Paderborn 1980, str. 161-172.
- Luckmann, Thomas: "Riten als Bewältigung lebensweltlicher Transzendenz", v: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie**, 3, 1985.
- Luckmann, Thomas: "Die »massenkulturelle« Sozialform der Religion", v: **Soziale Welt** (Sonderband 5, ur. v. Hans-Georg Söffner), Göttingen 1988, str. 37-48.
- Lynch, Frederick R.: "«Occult Establishment» or Deviant Religion? The Rise and Fall of a Modern Church of Magic", v: **Journal for the Scientific Study of Religion**, 3, 1979, str. 281-298
- Marty, Martin: "The Occult Establishment", v: **Social Research**, 37, 1970, str. 212-230.

- McIver, Shirley: "UFO (Flying Saucer) Groups: A Look at British Membership", v: **Ztetic Scholar**, 12/13, 1987, str. 39-57.
- McGuire, M. B.: "Individualism and Salvation of the Self: Charismatic and Quasi-Religious Healing Movements", v: **CISR 1988**, op.cit. str. 111ff.
- Melton, J. Gordon: **Encyclopedic Handbook of Cults in America**, New York/London 1986.
- Mischo, Johannes: "Okkultpraktiken Jugendlicher - Ergebnisse zweier empirischer Untersuchungen", v: **Materialdienst der EZW**, 3, 1989, str. 65-82.
- Morth, Ingo: **New Age - neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms. Vortrag vor dem Internationalen Soziologentag**, Zürich 1988.
- Morth, Ingo: **New Age-Neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms**, Ms. Linz 1988.
- Mongardini, Carlo: "Über die soziologische Bedeutung des magischen Denkens", v: isti in A. Zingerle (Ur.), **Magic and Moderne**, Berlin 1987.
- Nelson, G. K.: **Cults, New Religions and Religious Creativity**, London 1987.
- Nelson, G. K.: "The Analysis of a Cult: Spiritualism", v: **Social Compass**, 15/6, 1968.
- Nelson, G. K.: "The Concept of Cult", v: **Sociological Review**, 16, 1968a.
- Olvedi, Ulli: "Neue Zeit mit alten Fehlern", v: **Esotera**, 3, 1988, str. 16ff.
- Oppenheim, Janet: **The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England 1850-1914**, Cambridge 1985.
- Orbsen, Uwe-F.: "New Age in der Medizin. Ein Literaturüberblick über alternative Heilwesen", v: **Buch und Bibliothek**, 39, 1987, str. 482-517.
- Peters, Ted: "Post-Modern Religion", v: **Up-Date. A Quarterly Journal of New Religious Movements**, 8/1, 1984, str. 16-30.
- Pfister: "Kult", v: E. Hoffmann-Krayer und H.Bächold-Staubli (Ur.), **Handwörterbuch, Deutschen Aberglaubens**, Berlin 1932/33.
- Raschke, Carl A.: **The Interruption of Eternity. Modern Gnosticism and the Origins of Religious Consciousness**, Chicago 1980.
- Reller, Horst (Ur.): **Handbuch Religiöse Gemeinschaften**, Gütersloh 1978.
- Reisebrodt, Martin: "Fundamentalismus und »Modernisierung«. Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen in den USA im 20. Jahrhundert", v: M. Kodalle (Ur.), **Gott und Politik. Über den Einfluss der Religion**, Frankfurt a.M. 1988, str. 112-125.
- Ruppert, Hans Jürgen: **New Age Endzeit oder Wendezeit**, Wiesbaden 1985.
- Ruppert, Hans Jürgen: "New Age - Erlösung durch komisches Bewusstsein?" v: **EZW-Texte**, Information St. 105, V/1988.
- Salmon, J. Warren: "Defining Health and Reorganizing Medicine", v: isti (Ur.), **Alternative Medicine**, New York 1984, str. 252-288.
- Scheuh, Erwin K.: "Die heimatlose Religiosität", v: Paulus Gordan (Ur.), **Säkulare Welt und Reich Gottes**, Graz 1988 (Exzerpt).
- Schorsch, Christof: **Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine Kritische Auseinandersetzung**, Gütersloh 1988.
- Schütz, Alfred in Luckmann Thomas: **Strukturen der Lebenswelt II**, Frankfurt a.M. 1984.
- Schwarz, Hans: "Die elektronische Kirche als Ausdruck amerikanischer Religiosität", v: M. Kodalle (Ur.), **Gott und Politik. Über den Einfluss der Religion**, Frankfurt a.M. 1988, str. 87-99.
- Scott, Gini G.: **Cult and Countercult**, Greenwood/Conn, 1980.
- Sebald, Hans: "Die Romantik des »New Age«. Der studentische Amgrott auf Wissenschaft, Objektivität und Realismus", v: Hans Peter Durr (Ur.), **Der Wissenschaftler und das Irrationale**. Bd. 3, Frankfurt a.M. 1985, str. 215-237.
- Seelmann-Holzmann, Hannelore: **Astrologie und Rationalitätsmuster**, Frankfurt a.M. 1986.
- Seyfarth, Constans: "Religionssoziologische Aspekte der Wertewandelsproblematik", v: **Loccumer Protokolle** 8/1984 (Religion und gesellschaftlicher Wandel), str. 11-38.
- Snow, Loudell F.: "Mail Order Magic: The Commercial Exploitation of Folk Belief", v: **Journal of the Folklore Institute**, 1979, str. 44-73.
- Spretnak, Charlene: **Die Grünen. Nicht links, nicht rechts, sondern vorne**, München 1985.

- Stark, Rodney in William Sims Bainbridge: **The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation**, Berkeley 1985.
- Staudé, John R.: "Alienated Youth and the Cult of the Occult", v: M. L. Medley und J. E. Conyers (Ur.), **Sociology of the Seventies. A Contemporary Perspective**, New York 1972, str. 86-95.
- Stenger, Horst: "Der »okkulte« Alltag. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des »New Age«", v: **Zeitschrift für Soziologie**, 2, 1989, str. 119-135.
- Tiryakian, Edward A.: "Towards a Sociology of the Esoteric Culture", v: isti (Ur.), **On the Margins of the Visible. Sociology, the Esoteric and the Occult**, New York 1974, str. 257-280.
- Troeltsch, Ernst: **Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen**, Aalen 1965 (2. izdaja.).
- Truzzi, Marcello: "Definitions and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective", v: **Journal of Popular Culture**, 5, 1972a, str. 635-646.
- Truzzi, Marcello: "The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Nouveau Witch", v: **Sociological Quarterly**, 13, 1972b, str. 16-36.
- Truzzi, Marcello: "Towards a Sociology of Modern Witchcraft", v: J. L. Zaretsky und M. P. Leone (Ur.), **Religious Movements in Contemporary America**, Princeton/N.J. 1974, str. 628-645.
- Usarsk, Frank: **Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland**, Köln/Wien 1988.
- Wallis, Roy: "Ideology, Authority and the Development of Cultic Movements", v: **Social Research**, 41/2, 1974.
- Wallis, Roy: **The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology**, London 1976.
- Wallis, Roy: **The Elementary Forms of the New Religious Life**, London 1984.
- Wallis, Roy: "Betwixt Therapy and Salvation: The Changing Form of the Human Potential Movement", v: F. K. Jares (Ur.), **Sickness and Sectarianism**, Aldershot 1985, str. 23-51.
- Wallis, Roy: "New Religions and the Potential for World-Re-Enchantment: Religion as a Way of Life, Preference and Commodity", v: **CISR**, 1988, str. 87-98.
- Wassner, Rainer: "Von der Magie zur Psychotherapie. Überlegungen zum Verhältnis zweier Gestalten", v: **Österreichische Zeitschrift für Soziologie**, 3, 1985, str. 94-102.
- Webb, James: **The Occult Underground**, La Salle/III. 1974.
- Zinser, Hartmut: "Ekstase und Entfremdung. Zur Analyse neuerer ekstatischer Kultveranstaltungen", v: isti (Ur.), **Religionswissenschaft. Eine Einführung**, Berlin 1988, str. 274-284.