

**Die Attraktivität des Ursprünglichen:
Millenarismus, Hybridität und Gesellschaftskritik in der
Lehre von José Argüelles**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von
Bianca Riessinger

aus
Heidelberg
Bonn 2024

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Karoline Noack (Vorsitzende)

Prof. Dr. Dr. h. c. Nikolai Grube (Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Marion Gymnich (Gutachterin)

Prof. Dr. Carla Jaimes Betancourt (weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 30.11.2023

Abstract

Millenarismus und millenaristische Bewegungen sind Phänomene, die im Laufe der Geschichte immer wieder in unterschiedlichen Gesellschaften aufgetreten sind, wobei das Spektrum bis in die Gegenwart hineinreicht. Ein Beispiel für hybride millenaristische Vorstellungen in jüngerer Vergangenheit ist das sogenannte „2012-Phänomen“, dessen Heils- und Unheilserwartung sich auf das angebliche Enddatum des Mayakalenders am 21.12.2012 konzentrierte. Einer der einflussreichsten Vertreter dieses Phänomens ist José Argüelles, der bei der Verbreitung und Popularisierung des Datums eine zentrale Rolle einnahm und eine komplexe, mit ihm zusammenhängende Lehre entwickelte, in welcher er die Rolle eines Propheten innehatte. Ziel dieser Dissertation ist es, am Beispiel seiner Lehre und Vita millenaristische, prophetische und hybride Elemente herauszuarbeiten und zu hinterfragen, inwieweit diese Vorstellungen den Zeitgeist unserer Gesellschaft widerspiegeln und deren Sehnsüchte ansprechen, welche Probleme thematisiert und welche Lösungen vorgeschlagen werden. Zu diesem Zweck werden Argüelles' Leben und Lehre sowie Veröffentlichungen von Argüelles und seinen Anhängern unter Einbeziehung von Reaktionen der breiteren Öffentlichkeit dargelegt und analysiert. Den theoretischen Rahmen bilden dabei die Debatten um Millenarismus und Hybridität. Argüelles' Vita weist viele Merkmale auf, die für die Lebensläufe von Propheten charakteristisch sind, seine Lehre vereint Elemente christlicher, islamischer, buddhistischer und zahlreicher indigener Kulturen und kombiniert sie mit Konzepten des New Age und eigenen Ideen. Auch wenn er keine geeinte Anhängerschaft geschaffen hat, hat seine Lehre Projekte wie weltweite Massenmeditationen und die Entstehung von lose auf seiner Lehre basierenden Gemeinschaften und Netzwerken angeregt sowie Ideen hervorgebracht, die seinen Tod überdauern. In ihr wird eine romantisierte Verklärung des Ursprünglichen kultiviert, welche die Sehnsucht des Menschen in der postmodernen urbanen Gesellschaft nach Einfachheit und Naturverbundenheit anspricht und ihm eine Erlösung von allen mit der Industrialisierung, Urbanisierung und Globalisierung einhergegangenen Übeln in Aussicht stellt. Die Simplizität der von millenaristischen Überzeugungssystemen für Probleme gebotenen Erklärungen und die daraus resultierende Vereinfachung komplexer Sachverhalte machen sie in einer unübersichtlichen globalisierten Welt attraktiv für das Individuum und somit zudem zu einer mächtigen Waffe nicht nur im rein religiösen, sondern auch im politischen Diskurs.

Abstract

Millenarian movements and millenarian beliefs are phenomena that have occurred in a lot of different societies during the course of history, ranging from Middle Age-Christians awaiting the return of Christ to Melanesian cargo-cults and modern-day flying saucer cults. One of the most recent examples of hybrid millenarian beliefs is the so-called “2012-phenomenon” centered around the alleged end date of the Mayan calendar on December 21th 2012. José Argüelles played a central role in the popularization and dissemination of the date and its millenarian meaning by inventing and teaching a hybrid millenarian belief system which gained supporters and devotees all over the world. The aim of this dissertation is to examine the millennialism and hybridity in Argüelles’ work and life and to take a look at how these teachings were received. To what extent do these ideas mirror trends in our society, address its problems and appeal to its yearnings? Are there aspects that could be considered as showing traits characteristic of our society? What is it that makes millenarian ideas so attractive and is the appeal they hold still powerful today? To this end, both Argüelles’ life and teachings as well as publications by Argüelles and his followers, including reactions from the wider public, are presented and analyzed, drawing on debates on millenarism and hybridity as theoretical framework. José Argüelles’ life shows many traits characteristic of the vita of prophets, his teachings incorporate elements of Christian, Islamic, Buddhist and various native cultures and combine them with New Age concepts and ideas of his own. Although he did not create a clear-cut following, his teachings inspired projects like global mass meditations, spiritual communities and networks partly based on his ideas, which keep being circulated after his death. His teachings display a romanticization of native and ancient cultures and the primordial in general which appeals to the postmodern urban yearning for a "simple" life in harmony with nature. The simplicity of the explanations for problems offered by millenarian belief systems and the simplification of complex issues that accompany them are of great appeal in a globalized world perceived by the individual as confusing and complicated, making millennialism a powerful instrument not only in religious but also in contemporary political discourse.

Danksagung

Ohne die Unterstützung anderer wäre die Entstehung dieser Arbeit nicht möglich gewesen. Mein Doktorvater, Prof. Dr. Dr. h.c. Nikolai Grube, brachte mich sowohl dem Thema Millenarismus im Allgemeinen als auch dem 2012-Phänomen im Besonderen nahe, aus der Teilnahme an einem seiner Seminare entwickelte sich die Idee, die später zu dieser Arbeit führen sollte. Sein Interesse an Themen außerhalb des „klassischen“ Kerngebiets der Ethnologie bestärkte mich darin, diese Idee weiterzuverfolgen und ich danke ihm herzlich für all seine Unterstützung und Geduld bei der Betreuung meiner Arbeit. Prof. Dr. Marion Gymnich, meine Zweitgutachterin, ließ sich weder vom Umfang meiner Arbeit noch von deren Fachfremdheit schrecken, sondern bestärkte und ermutigte mich mit ihrem Glauben an die unveränderte gesellschaftliche Relevanz des Themas, wofür ich ihr von Herzen danke. Dank gilt auch den Mitarbeitern, Doktoranden und Studenten der Bonner Altamerikanistik für ihre Anregungen und den Austausch im Doktorandenzimmer und im Kolloquium.

Ich danke Amanda Rybin Koob und Charles G. Lief von der Naropa University Boulder, Robin Balliger und Jeff Gunderson vom San Francisco Art Institute, Gwen L. und Andrew Harris von der San Francisco State University, Carolyn Gimian und Jeanne Riordann von den Shambhala Archives, Ann Schmiesing von der University of Colorado Boulder, Daniel Goldstein, Lynne A. Isbell und Elizabeth Spiller von der UC Davis sowie Sara Gunasekara von den UC Davis Special Collections, die für mich ihre Archive nach Hinweisen auf José Argüelles und seine Lehrtätigkeit durchsuchten und trotz äußerst dürftiger Quellenlage ihr Bestes taten, mir jede verfügbare Information zukommen zu lassen.

Mein besonderer Dank gilt meinen Eltern, die mich während meines gesamten Studiums und der Arbeit an dieser Dissertation mit großer Geduld und viel Verständnis unterstützt haben. Sie haben nie aufgehört, an das Gelingen dieses Projekts zu glauben und ohne ihre Unterstützung wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Gleiches gilt für meine Freunde und meinen Lebensgefährten, deren ermunternde Worte und Zuversicht mir stets halfen, den Mut nicht zu verlieren, und die im richtigen Moment für Ablenkung sorgten, wenn diese nötig war. Danke euch allen.

Inhalt

| | |
|--|-----|
| 1. Einleitung..... | 1 |
| 2. Forschungsgeschichte und Quellenlage..... | 7 |
| 3. Begriffsbestimmungen | 23 |
| 3.1 Religion und religiöse Formen - Versuch einer näheren Bestimmung | 24 |
| 3.1.1 Religionstypen und Organisationsformen | 32 |
| 3.1.2 Kultisches Milieu und Okkultur | 39 |
| 3.1.3 Das New Age | 40 |
| 3.2 Säkularisierungsthese und Wiederverzauberung | 50 |
| 3.2.1 Die Säkularisierungsthese..... | 50 |
| 3.2.2 Kritik an der Säkularisierungsthese | 58 |
| 3.2.3 Wiederverzauberung: Alternative Formen von Religion und Spiritualität..... | 66 |
| 4. Theoretischer Rahmen..... | 71 |
| 4.1 Apokalyptik: Die immerwährende Faszination des Endes | 71 |
| 4.2 Millenarismus..... | 84 |
| 4.2.1 Varianten des Millenarismus | 100 |
| 4.2.2 Heilserwartung und der Begriff der Bewegung..... | 103 |
| 4.2.3 Kognitive Dissonanz und relative Deprivation..... | 106 |
| 4.2.3.1 Mazeway und true society | 114 |
| 4.2.3.2 Katastrophenbedingungen und <i>disaster syndrome</i> | 117 |
| 4.2.3.3 Geographische Verteilung: Millenarismus als primär ländliches Phänomen? | 124 |
| 4.2.3.3.1 Millenarismus im urbanen Raum..... | 127 |
| 4.2.3.3.2 Heilserwartung und das <i>disaster syndrom</i> in der heutigen Zeit | 128 |
| 4.2.3.4 Das Phänomen der Bekehrung..... | 132 |
| 4.2.3.4.1 Ekstase im millenaristischen Kontext..... | 139 |
| 4.2.4 Millenarismus, Totalitarismus und Umsturz | 143 |
| 4.2.5 Zeitverständnis und reiner Urzustand | 149 |
| 4.2.6 Die Figur des Heilsbringers | 153 |
| 4.2.7 Moderner Millenarismus..... | 156 |
| 4.2.8 Postmoderner Millenarismus | 162 |
| 4.2.8.1 Aum Shinrikyo..... | 164 |
| 4.2.8.2 Heaven´s Gate..... | 168 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| 4.2.8.3 | Millenaristische Elemente in der Ideologie des IS | 170 |
| 4.2.8.4 | Die digitale Apokalypse: Internet und soziale Medien im postmodernen Millenarismus..... | 172 |
| 4.2.8.5 | Indigene amerikanische Prophezeiungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts | 175 |
| 4.2.8.6 | New Age-Millenarismus..... | 182 |
| 4.2.8.7 | Umweltmillenarismus..... | 187 |
| 4.2.9 | Gescheiterte Prophetie | 193 |
| 4.2.9.1 | Die Macht des Glaubens: Die Studie von Festinger et al. zu gescheiterten Prophezeiungen..... | 197 |
| 4.3 | Propheten und Prophetismus..... | 203 |
| 4.3.1 | Berufung und Vision..... | 206 |
| 4.3.2 | Charisma, Autorität und prophetische Veranlagung..... | 210 |
| 4.3.3 | Schamanismus und andere verwandte Phänomene | 223 |
| 4.3.4 | Lebenswandel: biographische und psychische Tendenzen und Gemeinsamkeiten..... | 225 |
| 4.4 | Prophetische Sprache und apokalyptische Prophezeiungen..... | 239 |
| 4.4.1 | Redeformen und - formeln..... | 240 |
| 4.4.2 | Verwendung sprachlicher Bilder | 246 |
| 4.4.3 | Das Konzept des „self-effacing interpreter“ | 249 |
| 4.4.4 | Apokalyptische Prophezeiungen..... | 250 |
| 4.4.4.1 | Allgemeine Charakteristika apokalyptischer Prophezeiungen | 250 |
| 4.4.4.2 | Apokalyptische Topoi: Zeit, Autorität und das Böse | 256 |
| 4.4.4.3 | Narrative Form: tragischer und komischer Rahmen..... | 264 |
| 4.4.5 | Fallbeispiel Johannes-Apokalypse..... | 270 |
| 4.4.5.1 | Charakteristika und Form | 272 |
| 4.4.5.2 | Prägnante und häufig aufgegriffene Bilder der Johannes- Offenbarung | 278 |
| 4.4.6 | Fallbeispiel Hal Lindsey | 282 |
| 4.4.6.1 | Lindseys Zielpublikum | 283 |
| 4.4.6.2 | Die apokalyptischen Topoi..... | 285 |
| 4.4.6.2.1 | Der Topos der Autorität..... | 285 |
| 4.4.6.2.2 | Der Topos der Zeit..... | 286 |
| 4.4.6.2.3 | Der Topos des Bösen..... | 288 |

| | |
|---|-----|
| 4.4.6.3 Entstehungsbedingungen und Nachwirken von Lindseys Werk | 293 |
| 4.5 Hybridität | 297 |
| 5. José Argüelles und 2012..... | 313 |
| 5.1 José Argüelles' Biographie | 314 |
| 5.1.1 Kindheit und Jugend | 314 |
| 5.1.2 Studium und Beginn einer akademischen Laufbahn | 316 |
| 5.1.3 Erste Veröffentlichungen und zunehmender Kontakt zur New Age-Szene . | 321 |
| 5.1.4 Persönliche Krise, Umbruch und Anfänge einer Lehre | 326 |
| 5.1.5 Volle Annahme der Prophetenrolle | 339 |
| 5.1.6 Die Entdeckung der Law Of Time: Die Lehre nimmt Gestalt an | 342 |
| 5.1.7 Telektonon-Prophezeiung, Friedensplan und Kalenderreform..... | 353 |
| 5.1.8 Die Foundation for the Law of Time (FLT) und die <i>Campaign for the</i> <i>New Time</i> | 370 |
| 5.1.9 Die Anschläge vom 11. September: Reifung einer Lehre | 373 |
| 5.1.10 Der Meister und seine Schülerin: Annahme eines Lehrlings und Trennung von Lloydine..... | 375 |
| 5.1.11 Lebensende und Tod..... | 389 |
| 5.2 Weltbild und Lehre von José Argüelles | 393 |
| 5.2.1 Argüelles' Zeitverständnis | 393 |
| 5.2.1.1 Die Entdeckung der <i>Law Of Time</i> | 399 |
| 5.2.2 Argüelles' Geschichtsbild..... | 401 |
| 5.3 Maßgebliche Einflüsse auf Argüelles' Lehre..... | 415 |
| 5.3.1 Charles Henry | 416 |
| 5.3.2 Pierre Teilhard de Chardin..... | 423 |
| 5.3.3 V. I. Vernadsky | 436 |
| 6. Millenarismus und Hybridität in José Argüelles' Lehre, Vita und Persönlichkeit... 441 | |
| 6.1 Millenarismus und Hybridität in Argüelles' Persönlichkeit und Vita..... | 442 |
| 6.1.1 Kindheit, Jugend und Lehrtätigkeit | 443 |
| 6.1.2 Einheit in Vielzahl: Religiöse Pluralität und hybride Praktik..... | 445 |
| 6.1.3 „Closer of the cycle“: Auserwähltheit und Vorherbestimmung | 451 |
| 6.1.4 „I am not of this earth“: Charisma und charismatische Führerschaft | 470 |
| 6.1.5 Berufung und Übernahme der Rolle des Propheten und Heilsbringers..... | 479 |
| 6.2 Millenarismus und Hybridität in Argüelles' Lehre | 492 |

| | |
|---|-----|
| 6.2.1 Indigene Weisheit in Harmonie mit dem Kosmos versus westlich-materialistische Naturentfremdung: Dualismus in der Lehre von José Argüelles | 503 |
| 6.2.1.1 Die Rolle indigener Bestätigung..... | 507 |
| 6.2.2 Die besondere Rolle des <i>occultural reservoir</i> | 519 |
| 6.2.3 Untergang oder glorreiche Zukunft: Prophezeiungen und Zeichen der Zeit | 526 |
| 6.2.3.1 Die Telektonon –Prophezeiung | 531 |
| 6.2.3.1 Apokalyptische Topoi und narrative Form in Argüelles' Lehre | 568 |
| 6.2.3.1.1 Die apokalyptischen Topoi | 568 |
| 6.2.3.1.2 Narrative Form..... | 572 |
| 7. Rezeption und Nachwirken von Argüelles' Werken..... | 579 |
| 7.1 Die <i>Harmonic Convergence</i> : Ein New Age-Massenereignis..... | 580 |
| 7.2 Rezensionen von Argüelles' Publikationen auf Amazon.com..... | 586 |
| 7.2.1 The Mayan Factor: Path Beyond Technology | 587 |
| 7.2.2 Earth Ascending, The Arcturus Probe und Surfers of the Zuvuya | 592 |
| 7.2.3 Time and the Technosphere | 594 |
| 7.2.4 Manifesto for the Noosphere | 599 |
| 7.2.5 Schlussfolgerungen | 602 |
| 7.3 Das Planet Art Network (PAN)..... | 608 |
| 7.3.1 PAN-Veranstaltungen und Angebote | 614 |
| 7.3.2 Bricolage und kulturelle Aneignung bei PAN | 619 |
| 7.3.3 Ein buntes Netzwerk: Anhänger und Zielpublikum von PAN | 623 |
| 7.4 Reaktionen auf Argüelles' Tod | 630 |
| 7.4.1 Das Whole Earth-Festival..... | 631 |
| 7.4.2 Kondolenz und Anerkennung bei PAN | 634 |
| 7.4.3 Kondolenzen auf Legacy.com | 640 |
| 7.5 Das CREST Thirteen Project / Planetary Engineering Project und die <i>13:20-Peace Gardens</i> | 645 |
| 7.5.1 Die CREST 13-Zentren | 650 |
| 7.5.1.1 Zentrum Aldea De Paz Magos de Tollan, Argentinien | 651 |
| 7.5.1.2 Retreat Center Tiempo de Brotar, Argentinien..... | 657 |
| 7.5.1.3 Zentrum Epuyen, Argentinien | 662 |
| 7.5.1.4 Ben Urubici, Brasilien | 665 |
| 7.5.1.5 Zentrum Aldea Antukelen, Chile..... | 666 |

| | |
|--|-----|
| 7.5.1.6 Mexiko: Comunidad Galactica 13 Lunas A.C..... | 667 |
| 7.5.1.7 Jardin UR Gaia, Uruguay | 676 |
| 7.5.1.8 Start Ups | 679 |
| 7.5.1.8.1 Galactic Spiritual Center, Ecuador..... | 679 |
| 7.5.1.8.2 El Jardin-Medicine Land Project, Mexiko | 681 |
| 7.5.2 Alternative Gemeinschaften: Die <i>13:20 Peace Gardens</i> | 685 |
| 7.5.2.1 13:20 Peace Garden Lung Ta, Spanien..... | 686 |
| 7.5.2.2 Galactic Garden Culture Communita 13:20 Synchronotron, Italien | 688 |
| 7.5.2.3 Peace Garden Puglia, Italien | 690 |
| 7.5.2.4 Peace Garden Rusthoven, Niederlande..... | 691 |
| 7.5.2.5 Peace Garden Ginat Shalom-ADAMA, Israel..... | 692 |
| 7.5.2.6 Galactic Peace Garden Uno, Mexiko..... | 694 |
| 7.5.2.7 Russia Peace Garden und School Of Science Of Synchronous Order, Russland..... | 696 |
| 8. Die Attraktivität des Ursprünglichen: Die industriell-urbane Gesellschaft und ihre Sehnsucht nach einer einfachen Welt | 701 |
| 8.1 Gesellschaftliche Krisen und die Frage nach dem Warum | 704 |
| 8.2 Globalisierung und globale Verunsicherung..... | 706 |
| 8.3 Sinnsuche in der postmodernen Gesellschaft..... | 711 |
| 8.4 José Argüelles und die Wiederverzauberung der industriell-urbanen Gesellschaft..... | 714 |
| 8.5 Umweltbewusstsein, Klimawandel und die Angst vor dem ökologischen Kollaps | 719 |
| 8.6 Wahrheit ist Ansichtssache: Die postfaktische Gesellschaft..... | 722 |
| 8.7. Von Sorgen und Sehnsüchten: Die ungebrochene Macht millenaristisch geprägter Überzeugungen | 728 |
| 9. Quellenverzeichnis | 731 |
| 9.1 Literatur..... | 731 |
| 9.2 Internetquellen..... | 749 |

Abbildungsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Abbildung 1 Die 13:20-Matrix: Argüelles' Harmonisches Modul | 395 |
| Abbildung 2 Zeremonie in Aldea de Paz Magos de Tollan 2013 | 656 |
| Abbildung 3 Mädchen mit Foto von José Argüelles bei Zeremonie 2013 in Aldea de Paz Magos de Tollan | 656 |
| Abbildung 4 Gebäude des CREST 13-Zentrums Epuyen | 662 |
| Abbildung 5 Innenraum eines der Gebäude des CREST 13-Zentrums Epuyen..... | 663 |
| Abbildung 6 Kuppelbau, Tipi und Nutzgarten des CREST13-Zentrums Epuyen | 663 |
| Abbildung 7 Kuppelbau im CREST 13-Zentrum Aldea Antukelen..... | 667 |
| Abbildung 8 Kuppelbau des CREST 13-Zentrums Yepomera | 672 |
| Abbildung 9 CREST 13-Zentrum Yepomera mit Besuchern oder Helfern | 673 |
| Abbildung 10 Modell des CREST 13-Zentrums Yepomera | 673 |
| Abbildung 11 Bewohner / Besucher des CREST 13-Start Up-Zentrums El Jardin in Palenque..... | 684 |
| Abbildung 12 Vom CREST 13- Start Up organisierte Zusammenkunft in Palenque.. | 684 |
| Abbildung 13 Aufenthaltsbereich des Peace Garden Lung Ta..... | 687 |
| Abbildung 14 Eingangsbereich des Peace Garden bei Fregene mit Abbildungen der Regenbogenbrücke, des von Argüelles popularisierten New Age- Hunab Ku-Symbols und des Logos der FLT | 689 |
| Abbildung 15 „QAnon-Schamane“ Jake Angeli..... | 725 |

1. Einleitung

"In any case, quite apart from the ideas themselves, it is difficult to take seriously the ideological products of socially marginal subcultures. Surely this motley array of antigovernment militants, religious fundamentalists, and dabblers in the occult and crank 'science' have little claim on our time or attention. But to conclude that their pariah status makes them insignificant is, in my judgment, to fall into a common but dangerous fallacy- namely, that only ideas found in respectable academic discourse are worthy of serious consideration. Unfortunately, ideas not blessed by the academy have had a way of securing significant followings [...] They are important not because they are true [...], but because so many people believe them to be true."

Christopher Kleinhenz (1999: 175)

Es heißt, wir leben in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft. Immer wieder ist zu hören, dass die großen institutionalisierten Kirchen an Mitgliederschwund leiden, immer weniger Menschen besuchen Gottesdienste. Zwar haben die Erstarkung sowohl des Islamismus als auch des christlichen Fundamentalismus erneut ein Bewusstsein für die nach wie vor vorhandene Wirkmächtigkeit religiöser Überzeugungen geschaffen, doch der Glaube, die Religion sei zumindest in der Bevölkerungsmehrheit des Westens auf dem Rückzug und die westliche Gesellschaft größtenteils säkularisiert ist immer noch weit verbreitet. Aber stimmt das wirklich? Oder hängt diese Sichtweise nicht vielleicht vielmehr davon ab, was man als Religion und religiöses Leben betrachtet? Es mag richtig sein, dass, zumindest in Europa, die Zahl der Kirchgänger rückläufig ist (vgl. (Knoblauch 2009: 29; Partridge 2004a: 49f, 2005: 1), aber bedeutet das wirklich, dass ein Großteil der Bevölkerung buchstäblich den Glauben verloren hat, dass unsere Gesellschaft tatsächlich so säkularisiert ist, wie es mitunter auf den ersten Blick den Anschein haben mag? Die Vielzahl an Publikationen zu spirituellen Lebensweisen und übernatürlichen Phänomenen, die sich in nahezu jeder Buchhandlung finden lässt, spricht eine andere Sprache. Sie legt vielmehr die Vermutung nahe, dass der Mensch sich nach wie vor nach etwas Höherem, einem tieferen Sinn in seinem Leben sehnt; er scheint sich seine spirituelle Erfüllung allerdings teilweise auf anderen Wegen zu suchen als in traditionellen etablierten Kirchen, die gemeinhin mit „Religion“ gleichgesetzt werden (vgl. Gräb 2007: 82ff; Knoblauch 2009: 25; Partridge 2005: 2; Pollack 2007: 83). Betritt man beispielsweise das Gebiet der sogenannten Esoterik und des New Age ist die

Bandbreite an offerierten spirituellen Elementen und Ratgebern groß. Umso erstaunlicher mutet daher das vergleichsweise geringe Interesse an, das die Wissenschaft lange an dieser Thematik zeigte. Fast könnte man meinen, die etablierte Wissenschaft habe es als unter ihrer Würde betrachtet, sich mit vermeintlich abseitigen zeitgenössischen Themen innerhalb der eigenen Gesellschaft zu befassen oder gefürchtet, dadurch an Ansehen oder womöglich gar an Seriosität einzubüßen. Dies hat sich zwar inzwischen geändert, doch entsprechend handelt es sich nach wie vor um ein relativ junges Forschungsfeld und damit um einen Themenkomplex, dessen Untersuchung erst am Anfang steht.

Ein Thema, das – aller vermeintlichen Säkularisierung zum Trotz— sowohl im New Age-Bereich als auch in den evangelikal und fundamentalistischen christlichen Gemeinden in unterschiedlichen Formen ins Auge sticht, ist der Millenarismus, der nicht nur in Form der sich ungebrochener Beliebtheit erfreuenden Johannes-Offenbarung immer wieder von sich reden macht. Millenaristische Vorstellungen sind weltweit verbreitet und für die verschiedensten Zeiten und Völker belegt (vgl. Burrige 1971: 35; Guariglia 1959: 30f; Neumaier 2010: 36; Wessinger 1997: 48, 2014: 134f). Zunächst war ihre Erforschung primär auf die Untersuchung außereuropäischer millenaristischer Phänomene im Rahmen des imperialistisch geprägten Kulturkontakts und auf christliche Bewegungen der Vergangenheit fokussiert, inzwischen jedoch hat sich das Feld geweitet und umfasst auch jüngere Phänomene des eigenen Kulturkreises (Urbanic 2014: 39; Wessinger 2014: 146f). Geraume Zeit war die mehr oder weniger implizite Annahme verbreitet, dass es sich bei millenaristischen Bewegungen in der Hauptsache um ein Phänomen der Vergangenheit handelte, beschränkt auf arme, benachteiligte und unterdrückte Bevölkerungsteile unter kolonialer oder feudaler Herrschaft (Urbanic 2014: ebd.), eventuell in säkularisierter Form noch zu finden in Bewegungen wie dem Nationalsozialismus oder dem Sozialismus (Wessinger 2014: 139f). Aber ist das wirklich so? Bis heute garantieren millenaristische Überzeugungen auch in der westlichen Gesellschaft Aufmerksamkeit und sorgen in unregelmäßigen Abständen für

Schlagzeilen¹, wenn es beispielsweise in einer kleinen Sekte zu millenaristisch motivierten Gewalttaten kommt oder einmal mehr ein Datum herannaht, welches einer bestimmten Deutung zufolge als schicksalhaft gilt und daher das Interesse der Öffentlichkeit weckt. In der Regel kommen und vergehen diese Daten, ohne dass dabei etwas Nennenswertes passiert—was also macht die Faszination derartiger Vorstellungen aus? Was ist es, das dafür sorgt, dass sie uns dennoch immer wieder in ihren Bann zu ziehen vermögen, obwohl wir doch wissen, dass bisher keiner ihrer in der Vergangenheit mit Bedeutung aufgeladenen Vorgänger die erwarteten Katastrophen oder Wunder mit sich gebracht hat? Millenaristischen Vorstellungen muss also — allen Unkenrufen zum Trotz —etwas Zeitloses anhaften, etwas, das es ihnen ermöglicht, immer wieder aufs Neue für Menschen attraktiv zu werden und zwar auch dann, wenn es sich dabei um Angehörige einer weitestgehend säkularisierten Gesellschaft handelt, in welcher die Religion zumindest im öffentlichen Leben nur noch eine eher untergeordnete Rolle spielt. Was sind das für Eigenschaften – wie müssen solche Überzeugungen beschaffen sein, um beispielsweise in unserer Gesellschaft für eine nennenswerte Anzahl von Menschen attraktiv genug zu sein, um deren Gefolgschaft zu gewinnen? Ist es in einer pluralistischen, aufgeklärten und „verweltlichten“ Gesellschaft überhaupt noch möglich, dass millenaristisches Gedankengut über eine verschwindend geringe Anzahl von Menschen hinaus Verbreitung im Sinne echten Interesses findet oder hat es, wenngleich nach wie vor existent, jegliche tatsächliche gesellschaftliche Relevanz verloren? Und was sind es überhaupt für Menschen, die derartiges Gedankengut verbreiten, was zeichnet sie aus und verleiht ihnen Glaubwürdigkeit?

Zu den jüngeren Erscheinungen im millenaristischen Bereich gehört das sogenannte 2012-Phänomen, das, multimedial angefacht, schon vor Erreichen des fraglichen Datums die Grenzen der reinen Esoterik-Szene überschritten hatte und in die westliche Populärkultur gesickert war. Es vereint in sich verschiedene esoterische Elemente und hat innerhalb relativ kurzer Zeit stetig steigenden Zulauf erfahren, ist jedoch

¹ Zum Beispiel: Card, Kirsty: Domsday Preacher’s Chilly Warning that the Apocalypse Will End the World in 2021. In: Daily Star, 15.06.2021; Hoare, Callum: ‘Lord Will Return’ Bible Scholar’s 2021 End of The World Prediction After ‘Decoding’ Text. In: Daily Express, 26.12.2020.

wissenschaftlich bisher nur spärlich untersucht, wofür ein Grund in den oben bereits angesprochenen Vorbehalten gegenüber derartigen Themen zu suchen sein mag. So berichtet etwa Will Black über seine frühen Versuche, sich mit den um das 2012-Datum rankenden Vorstellungen zu beschäftigen:

„[...] when my own interest in Mayan codes was picking up, I couldn't find a single established and credible scholar willing to say anything about the 2012 millenarian movement [...] and I came away from my attempts to engage scholars with the sense that they thought anyone who looked with any seriousness at 2012 millenarianism was frivolous. In fact, I was told that as a topic of anthropology it was unlikely to be awarded funding [...]” (Black 2010: 131)

Inzwischen hat die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema zwar begonnen, die Anzahl der Publikationen über den Sachverhalt ist jedoch nach wie vor relativ gering. Angesichts dieses Forschungsdefizits wird in dieser Arbeit der Versuch unternommen, ein von der Wissenschaft bisher relativ unbeachtetes Phänomen näher zu beleuchten. Dies ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil bisherige Untersuchungen alternativer religiöser Bewegungen sich in der Mehrzahl auf streng strukturierte Gruppen wie z. B. Scientology beschränken, wohingegen weniger organisierte Phänomene häufig unbeachtet bleiben. Die Betrachtung der 2012-Bewegung bietet die Chance, die Entwicklung zu einer anderen Form religiösen Erlebens, zu einer anderen Spiritualität zu beobachten, die in ihrer Hybridität und mit der ihr eigenen offenen, unverbindlichen Art der Anhängerzugehörigkeit auch ein Stück weit den Zeitgeist unserer Gesellschaft widerspiegelt.

Da es sich bei der 2012-Bewegung um keine fest umrissene Gruppierung im engeren Sinne mit offizieller Mitgliedschaft handelt, sie also sehr heterogen und daher als Ganzes eher schwer zu fassen ist, bietet es sich als Herangehensweise für eine Untersuchung an, das Hauptaugenmerk auf einen ausgewählten Vertreter der Thematik zu legen, um an dessen Beispiel religiöse Elemente innerhalb des 2012-Phänomens herauszuarbeiten, zu prüfen, ob, und wenn ja, in wie weit sie Charakteristika von Heilserwartungsbewegungen aufweisen, und was an diesen Vorstellungen sie für unsere Gesellschaft interessant macht. Diese Vorgehensweise bietet den Vorteil, durch die Eingrenzung des Untersuchungsgegenstands bei dessen Analyse mehr in die Tiefe gehen zu können, als dies bei einem Versuch, das Phänomen in seiner Gänze zu erfassen, möglich wäre. Die

vorliegende Arbeit wird sich daher auf José Argüelles und dessen Wirken konzentrieren. Diese Wahl ist deshalb naheliegend, da es sich bei ihm um eine Persönlichkeit handelt, die den 2012-Diskurs maßgeblich prägte und hauptverantwortlich dafür war, ihn überhaupt erst ins allgemeine Bewusstsein zu bringen; zudem bieten seine Publikationen eine gute Ausgangsbasis für Untersuchungen. Da ihm zu einem gewissen Grad auch die Rolle einer Führungspersönlichkeit zukommt, der andere Menschen Glauben schenken, soll er im Hinblick auf die Charakteristika religiöser Führungspersönlichkeiten, insbesondere auf die von Propheten, analysiert werden. Inwieweit sind in seinem Lebenslauf, seiner Persönlichkeit und seiner Lehre Elemente zu finden, die als typisch millenaristisch oder prophetisch angesehen werden können? Gibt es Besonderheiten, die ihn oder seine Lehre von anderen millenaristisch geprägten Vorstellungen und Persönlichkeiten unterscheiden? Auch die Art und Weise, wie das von ihm verbreitete Gedankengut aufgenommen und gegebenenfalls weiterentwickelt wurde, lässt sich auf diese Weise in die Untersuchung miteinbeziehen. Des Weiteren soll versucht werden, herauszuarbeiten, worin die Anziehungskraft liegt, die seine Botschaft und sein Weltbild auf andere Menschen ausübt. In wie weit zeigen sich Ängste und Hoffnungen unserer Gesellschaft in millenaristischem Gedankengut im Allgemeinen und in Argüelles' Lehre im Besonderen? Welche Themen werden aufgegriffen? Was macht seine Lehre für unsere heutige Zeit relevant und damit attraktiv? Gibt es Elemente, die in besonderem Maße den gegenwärtigen Zeitgeist widerspiegeln und lassen sich daraus eventuell sogar Schlüsse für die Zukunft ziehen?

Um diesen Fragen auf den Grund gehen zu können, ist eine interdisziplinäre Vorgehensweise von Nöten, die Quellen aus den Forschungsfeldern der Ethnologie, Geschichte, Religionswissenschaft, Theologie und Soziologie miteinbezieht und diese in einem gemeinsamen theoretischen Rahmen aus Millenarismus und Prophetismus, Hybridität und Säkularisierung und Wiederverzauberung vereint. Mit diesem Rüstzeug sollen Publikationen von und über José Argüelles, sein Leben und seine Lehre sowie mit seinem Anliegen in Verbindung stehende Internetquellen (wie beispielsweise die Webseiten von ihm angeregter Projekte) untersucht und ausgewertet werden, wobei die Ergebnisse auch mit den Charakteristika anderer millenaristischer Bewegungen

verglichen werden sollen, um sowohl Übereinstimmungen als auch potentielle Abweichungen zu ermitteln. Darüber hinaus wird eine Einordnung in den gesellschaftlichen Kontext angestrebt und Argüelles' Wirken in Bezug zu anderen aktuellen Bewegungen mit millenaristischer Prägung gesetzt. Auf diesem Wege soll versucht werden, ein Bild eines Phänomens zu zeichnen, das ein Beispiel für eine millenaristische Weltsicht der jüngeren Vergangenheit bzw. Gegenwart darstellt und somit potentiell Sorgen, Ängste und Sehnsüchte unserer Zeit abbildet. Gleichzeitig soll dabei der Anziehungskraft millenaristischen Gedankenguts auf den Grund gegangen und herausgearbeitet werden, inwieweit diese auch heute noch von Bedeutung ist.

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit auf die gleichzeitige Verwendung männlicher, weiblicher und diverser (m/w/d) Sprachformen verzichtet und das als neutral zu verstehende generische Maskulinum verwendet. Sämtliche Personenbezeichnungen gelten gleichermaßen für alle Geschlechter, sofern nicht explizit anders angegeben.

2. Forschungsgeschichte und Quellenlage

Millenarismus war lange ein Phänomen, mit dem sich zu beschäftigen als unter der Würde vieler ernstzunehmender Wissenschaftler empfunden wurde. „Bizarre, fantastic prophets and other apocalyptists seemed unfit for the attention of sensible people" (Weber 1999: 232). Als bedeutsames Phänomen erkannt zu werden begann er erst im Zusammenhang mit der Untersuchung neuer religiöser Bewegungen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, ursprünglich ausgelöst durch die Untersuchung von Cargo-Kulten (Landes 2004: 335). Die ernsthafte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit millenaristischen Bewegungen begann daher im Wesentlichen erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Als von großem Einfluss angesehen werden kann dabei Norman Cohns *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (1957)², dessen Definition millenaristischer Heilserwartung im Folgenden von der weiteren Forschung weitestgehend übernommen wurde. Cohn vertritt in seinem Werk die Position, dass ein Zusammenwirken von gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Krisen, der daraus resultierenden Verunsicherung der Bevölkerung und bestimmten religiösen Elementen die Entstehung sozialer bzw. millenaristischer Bewegungen maßgeblich begünstigen könne. Zudem legt er seine Überzeugung dar, dass derartige Prozesse nicht auf die Vergangenheit beschränkt seien, sondern auf moderne politische Bewegungen, wobei er besonders den Nationalsozialismus hervorhebt, übertragen werden könnten, was ihm sowohl Aufmerksamkeit als auch Kritik einbrachte (Urbanic 2014: 37; Wessinger 2014: 140). Auch Cohns Fokussierung auf gesellschaftliche Randgruppen als Hauptträger millenaristischen Gedankenguts geriet in die Kritik, da entsprechende Vorstellungen nachweislich auch außerhalb dieses Klientels anzutreffen sind (Partridge 2005: 309).

Aus etwa derselben Zeit wie Cohns Veröffentlichung stammt das einen Überblick über das Phänomen der Heilserwartungsbewegungen bietende, von Guglielmo Guariglia

² In Deutschland unter dem Titel *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa* erschienen und 1988 in überarbeiteter Fassung neu aufgelegt.

verfasste Werk *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem* (1959), welches sich mit Millenarismus und Prophetismus im ethnologischen Kontext beschäftigt, charakteristische Elemente dieser oftmals miteinander verbundenen Phänomene herausarbeitet und millenaristische Vorstellungen indigener Kulturen auf allen Kontinenten vorstellt. Ebenso hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen* von Wilhelm E. Mühlmann mit vergleichbarer Ausrichtung aus dem Jahr 1961. Beide Publikationen können als Standardwerke auf ihrem Gebiet angesehen werden, wenngleich die in ihnen verwendete Terminologie mitunter deutlich ihre Entstehungszeit widerspiegelt und daher vom Standpunkt des heutigen wissenschaftlichen Diskurses teilweise überholt und politisch inkorrekt anmutet (so spricht beispielsweise Guariglia von „primitiven Kulturen“).

Peter Worsleys erstmals 1957 erschienenenes Werk *The Trumpet Shall Sound: A Study Of 'Cargo' Cults in Melanesia* befasst sich insbesondere mit dem millenaristischen Phänomen der melanesischen Cargo-Kulte und stellt somit einen wichtigen Beitrag aus ethnologischer Perspektive dar. Worsley betont darin die herrschende wirtschaftliche Situation und die daraus resultierende Unzufriedenheit als Auslöser millenaristischer Bewegungen. Sein marxistisch geprägter Ansatz geriet bereits in den 1960er Jahren in die Kritik, reduktionistisch und monokausal zu sein (Urbanic 2014: 37).

Die sozialpsychologische Studie von Festinger et al. über gescheiterte Prophetie, deren Ergebnisse 1956 von den Autoren in ihrem Werk *When Prophecy Fails* veröffentlicht wurden, begleitete die Anhänger einer UFO-Kult-Gruppierung, welche an einem festgelegten Datum die Errettung der Mitglieder durch Außerirdische vor einer verheerenden Flut erwartete und untersuchte deren Verhalten nach dem Ausbleiben des vorgesagten Ereignisses, wobei sie beobachtete, dass die Unterstützung von Gleichgesinnten die durch das Ausbleiben hervorgerufene kognitive Dissonanz mildere und so die längere Aufrechterhaltung der gehegten Überzeugungen im Angesicht einer Widerlegung ermögliche. Festinger et al. beschäftigten sich als erste mit dem Phänomen

des trotz einer Widerlegung der Prophezeiung fortbestehenden Glaubens der Anhänger und ihr Werk gilt als wegweisend auf seinem Gebiet, wenngleich ihre Schlussfolgerung, die Widerlegung einer Prophezeiung habe in der Regel sogar einen gesteigerten Missionierungseifer der Anhänger zur Folge, inzwischen als unzutreffend angesehen wird (Urbanic 2014: 37). Die der Studie zugrunde liegende Theorie der kognitiven Dissonanz und die beobachteten Strategien zur Linderung dieser Dissonanz sind jedoch trotz dieser Kritik hilfreiche Werkzeuge bei der Untersuchung millenaristischer Glaubensvorstellungen (Urbanic 2014: ebd.; Partridge 2005: 297ff).

Nachdem zunächst der gesellschaftsrevolutionäre Aspekt und die damit verbundene potentielle Gewaltbereitschaft millenaristischer Gruppierungen vermehrt im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden hatten, wandte sich die Forschung in der folgenden Zeit auch deren weniger negativ assoziierten Seiten zu, wobei die Untersuchung millenaristischer Vorstellungen christlicher Gesellschaften, insbesondere derer des Mittelalters, in den Vordergrund rückte. Millenarismus sei dabei mehrheitlich als ein Phänomen betrachtet worden, dessen gesellschaftliche Relevanz in erster Linie auf die Vergangenheit beschränkt sei und das in der Gegenwart allenfalls noch peripher auftreten könne (Urbanic 2014: 39).

In diesem zeitlichen Zusammenhang verdienen Michael Barkuns Ausführungen über die Entstehungsbedingungen von Heilserwartungsbewegungen in *Disaster and the Millennium* (1974) besondere Aufmerksamkeit. Er legt darin nicht nur dar, wie ein von einer Katastrophe erschüttertes Umfeld durch die Erzeugung ausgeprägter kognitiver Dissonanz die Beeinflussbarkeit betroffener Individuen und damit die Wahrscheinlichkeit der Entstehung millenaristischer Bewegungen erhöhen könne (Barkun 1974; Wessinger 2014: 137, sondern widmet sich schon zu diesem vergleichsweise frühen Zeitpunkt auch der Ausweitung dieses Phänomens durch die modernen Massenmedien und wirft die Frage nach der Möglichkeit einer gezielten Herbeiführung eines solchen Effekts zu Manipulationszwecken auf, reduziert Millenarismus damit also nicht ausschließlich auf die Vergangenheit, sondern zieht dessen fortdauernde gesellschaftliche Relevanz in Betracht. Als Beispiel hierfür verweist

er auf die in der Folge der Ermordung J. F. Kennedys vor laufenden Kameras für Individuen im ganzen Land und fernab des eigentlichen Geschehens dokumentierten Symptome, welche denen des aus dem Katastrophenzusammenhang bekannten sogenannten *disaster syndrom* entsprachen, das eine deutlich erhöhte Suggestibilität des betroffenen Individuums zur Folge habe. Barkuns weitere Untersuchungen umfassen neben millenaristischem Gedankengut auch den Bereich der Verschwörungstheorien. Da letztere häufig apokalyptisch geprägt sind, greifen beide Phänomene ineinander und belegen so die andauernde Attraktivität millenaristischer Vorstellungen. So sei beispielsweise unmittelbar nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 eine Vielzahl von „strange reports“ (Barkun zitiert nach Partridge 2005: 310) aufgetaucht und verschiedene prophetische Texte seien zur Deutung der Geschehnisse bemüht worden (Partridge 2005: ebd.).

In den 1990er-Jahren begann sich die Aufmerksamkeit vermehrt auf neue religiöse Formen und zeitgenössische millenaristische Vorstellungen zu richten. Mit dem Jahr 2000 nahte der symbolträchtige Jahrtausendwechsel heran, was zum einen ein gesteigertes Interesse an millenaristischen Vorstellungen der Vergangenheit zur Folge hatte und zum anderen neues Gedankengut sowie das mediale Interesse daran beflügelte (Urbanic 2014: 39; Wessinger 2014: 146f). Ereignisse wie das tragische Ende der Gruppierungen Heaven's Gate und der Branch Davidians sowie die Anschläge von Aum Shinrikyo rückten den Millenarismus als Phänomen der Gegenwart in den Fokus und wurden zum Gegenstand ausgedehnter Berichterstattung. Urbanic vertritt zudem die Position, dass auch die zunehmende Beschäftigung mit Populärkultur in den Sozial- und Kulturwissenschaften die Untersuchung aktueller millenaristischer Phänomene begünstigt habe (Urbanic 2014: ebd.), was meines Erachtens tatsächlich ein Einflussfaktor von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Auch die Einrichtung des *Center for Millennial Studies* an der Universität Boston trug dazu bei, zeitgenössische millenaristische Formen als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung vermehrt in den Fokus zu rücken und zu etablieren sowie Interdisziplinarität zu fördern (Urbanic 2014: 38; Wessinger 2014: 147). Richard Landes, langjähriger Leiter des *Center for*

Millennial Studies, veröffentlichte eine Vielzahl von Publikationen über verschiedene millenaristisch-apokalyptische Themen, darunter *Heaven on Earth* (2011), eine umfassende Abhandlung über millenaristische Bewegungen und millenaristisches Gedankengut in verschiedenen Zeiten und Kulturen, in der er sowohl auf neuere Phänomene wie UFO-Gruppierungen wie auch auf millenaristische Elemente des Nationalsozialismus und des Marxismus / Kommunismus eingeht (Landes 2011; Wessinger 2014: 147f). Catherine Wessingers *The Oxford Handbook of Millennialism* (2011) vereint Beiträge verschiedener mit dem Thema befasster Autoren zu unterschiedlichen Aspekten, um eine umfassende, interkulturelle Sichtweise auf das Phänomen zu ermöglichen (Wessinger 2011; 2014: 148)

Ein Beispiel für die zunehmende Beteiligung und Einbindung verschiedener Disziplinen ist die vielzitierte Untersuchung millenaristischer Rhetorik und des millenaristischen Diskurses in Stephen D. O'Learys *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (1994). O'Learys Studie verfolgt den Ansatz, dass apokalyptische Erzählungen die Funktion einer symbolischen Theodizee erfüllen und damit als Antwort auf die Frage nach dem Bösen in der Welt fungieren. Er veranschaulicht darin charakteristische Elemente und Strukturen millenaristischer Vorstellung und Rede und zeigt auf, welche narrativen Formen und Legitimationsstrategien Anwendung finden, um das Interesse der Zuhörerschaft zu wecken, die Autorität des Propheten zu unterstützen und aus den Interessenten eine Gemeinschaft zu formen. Anthony Storr wiederum befasst sich in seinem Werk *Feet of Clay. A Study of Gurus* (1997) mit einer Reihe bekannter als Gurus bzw. Propheten auftretender Individuen und zeigt Gemeinsamkeiten in Lebenslauf und Charakter auf, die diesen als charismatische Anführer in Erscheinung tretenden Persönlichkeiten zugrunde liegen. Seine Ausführungen ergänzen ethnologische und soziologische Darstellungen aus psychologischer Sicht und ermöglichen die Untersuchung prophetischer Individuen anhand des von ihm herausgearbeiteten Musters.

In der jüngeren Forschung werden mitunter auch religionssoziologische Ansätze wie die Rational-Choice-Religionstheorie / *market theory of religion* miteinbezogen, die insbesondere von Rodney Stark und anderen amerikanischen Religionssoziologen

vertreten werden (Urbanic 2014: 43). Die dabei miteinfließende ökonomische Herangehensweise, welche religiösen Wandel durch Angebot und Nachfrage auf dem religiösen Markt erklärt, ist nicht unumstritten, da Kritikern zufolge das ökonomische Model von Angebot und Nachfrage aufgrund der Subjektivität von Kosten und Nutzen nicht einfach auf den religiösen Bereich übertragbar und oftmals nicht empirisch nachweisbar sei, wodurch die Aussagekraft gering bleibe (Urbanic 2014: 43f). Dennoch zeigt sich in ihrer Verwendung in diesem Kontext die Abkehr von der ehemaligen Annahme, millenaristische Glaubensvorstellungen seien bar jeglicher Rationalität, geht die Rational Choice-Religionstheorie doch davon aus, dass ein Individuum auch im religiösen Kontext keineswegs völlig irrational handele, sondern im Stande sei, Kosten und Nutzen seines Handels abzuwägen und aufgrund dieser Überlegungen zu agieren (Urbanic 2014: ebd.). Interessant für die Untersuchung millenaristischer Gruppierungen ist in diesem Zusammenhang gerade auch die Frage nach der Strenge der jeweiligen religiösen Vorstellungen und deren Auswirkungen. Ausgehend von der *Church-Sect-Theory*, der zufolge eine sich zur großen Kirche entwickelnde ehemals kleine Sekte sich durch Abmilderung umstrittener Glaubensinhalte vermehrt den Werten der Hauptgesellschaft anpasse und somit die Spannung zu dieser abbaue, beschäftigte sich u.a. Stark mit der Frage, ob dieser Prozess auch in umgekehrter Richtung Anwendung finden könne, um Mitglieder in der ernsthaften Einhaltung von Glaubensvorschriften zu binden und dem Mitgliederverlust durch nur halbherzig engagierte „Trittbrettfahrer“ entgegenzutreten. Dieser Theorie liegt die Beobachtung zugrunde, dass liberal eingestellte religiöse Gruppierungen eher unter Mitgliederschwund litten als solche, die auf die Einhaltung strenger religiöser Vorgaben bestünden und einen hohen Einsatz von ihren Mitgliedern verlangten (Urbanic 2014: 44). Durch die Vorgabe eines umfassenden, strikten Regelwerkes und eines Glaubenssystems, welches Vorstellungen beinhaltet, die in einem starken Kontrast zum hauptgesellschaftlichen Konsens stünden – sogenannter *high-tension-doctrines* –, verringere sich aufgrund des hohen Einsatzes die Anzahl der Trittbrettfahrer, die Mitgliedschaft werde dadurch in der Hauptsache auf Individuen beschränkt, die tatsächlich zutiefst von den jeweiligen Glaubensvorstellungen überzeugt seien, anstatt primär von den sozialen Vorteilen (Urbanic spricht in diesem

Zusammenhang in Anführungszeichen von „Serviceleistungen“) der Gruppenzugehörigkeit angezogen zu werden (Urbanic 2014: 44). Dies wiederum werde von Damian Thompson insofern auf millenaristische Gruppierungen übertragen, als er diese als die drastischste Form einer *high-tension-doctrine* postuliere, was insbesondere dann gelte, wenn die erwarteten Ereignisse konkret terminiert würden (Urbanic 2014: 44). Eine solche Lehre stelle ihren Anhängern einerseits reiche Belohnung in Form des unmittelbar bevorstehenden Millenniums in Aussicht, fordere aber durch die aus ihr resultierende hohe Spannung zur Gesamtgesellschaft und die Gefahr einer Widerlegung samt der damit einhergehenden Konsequenzen auch einen hohen Preis von ihnen (Urbanic 2014: 44). Um einer solchen Widerlegung vorzubeugen oder um die von ihr verursachte kognitive Dissonanz zu mildern, könne es stattdessen zu einer Verlegung auf eine Deutung aktueller Ereignisse als Zeichen der Zeit kommen, die Urbanic als *explanatory millenarianism* bezeichnet und weitestgehend mit O’Learys Interpretation apokalyptischer Erzählungen als Theodizee gleichsetzt (Urbanic 2014: 44f). In Übereinstimmung mit der allgemeinen Tendenz des wissenschaftlichen Diskurses der jüngeren Vergangenheit würden auch hier das sinnstiftende Element millenaristischer Vorstellungen und die damit verbundene rationale Komponente hervorgehoben, Millenarismus werde nicht länger auf völlig zerrüttete, sozial instabile Gesellschaften und gesellschaftliche Schichten beschränkt, sondern vielmehr als eine schichtunabhängige kreative Problemlösung angesichts unvorhergesehener Veränderungen betrachtet, welche dem Geschehen neuen Sinn verleihe (Urbanic 2014: 46).

So beschäftigt sich etwa Christopher Partridge in seinen beiden Publikationen *The Re-Enchantment of the West – Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture Vol. I* und *Vol. II* (2004 bzw. 2005) mit einer ganzen Reihe von Phänomenen, die er in einem Zusammenhang mit der sogenannten Wiederverzauberung der westlichen Gesellschaft sieht, darunter auch millenaristisches Gedankengut, welches er als nach wie vor einflussreich und keineswegs auf obskure Randgruppen beschränkt betrachtet: „[...] polls regularly find that a quarter of Americans believe we are living in the end-times. Clearly, eschatological speculation is not a minority concern” (Partridge 2005: 308). Er

beschreibt die Durchdringung der westlichen Kultur mit millenaristischen Elementen und folgert:

„Millenarianism is an important component of the contemporary Western mindset, which surfaces in periods of crisis or perceived crisis, such as the turn of the millennium, or following natural disasters, or during war. Almost regardless of age, class, gender and religious affiliation, Westerners, we have seen, are fascinated by apocalyptic speculation and, therefore, vulnerable to semiotic arousal.” (Partridge 2005: 310)

Durch die zunehmende interdisziplinäre Beschäftigung mit verschiedenen Formen millenaristischer Heilserwartung sei in der Forschung die Erkenntnis gereift, dass es sich bei Millenarismus keineswegs um ein einheitliches Phänomen handle, das mittels monokausaler Erklärungen auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden könne. Stattdessen gelte es nun vielmehr, eine Vielzahl gesellschaftlicher wie sozialer Kontexte zu berücksichtigen und der vorhandenen Diversität millenaristischer Glaubensvorstellungen Rechnung zu tragen (Urbanic 2014: 39f).

Auch wenn die ursprünglich herablassende Art, millenaristische Phänomene zu betrachten inzwischen zurückgegangen ist, konzentriert sich die Forschung innerhalb des westlichen Kulturkreises nach wie vor mehrheitlich auf millenaristische Gruppen, die innerhalb der Tradition dominanter, institutionalisierter Religionen – maßgeblich der des Christentums – stehen. Prominente und relativ gut dokumentierte Beispiele hierfür sind die Milleriten und die Zeugen Jehovas. Außerhalb des christlichen Kulturkreises gewinnt die millenaristisch-apokalyptische Spielart des Islam in jüngerer Vergangenheit an Aufmerksamkeit, bedingt durch die Verbreitung des islamistischen Terrors durch den sogenannten Islamischen Staat und ähnliche Gruppierungen, deren ideologische Grundlage auch millenaristische Komponenten aufweist. Je weiter sich millenaristische Gruppen jedoch von den als gängig empfundenen religiösen Traditionen entfernen, desto spärlicher wird die sich mit ihnen befassende wissenschaftliche Literatur. Während Scientology aufgrund prominenter Mitglieder und der immer wieder aufs Neue in den Medien präsenten Diskussion um umstrittene Praktiken noch relativ viel Aufmerksamkeit zukommt, wird jenseits dessen die Literaturlage zunehmend magerer. Einige UFO-Kulte und neureligiöse Bewegungen sind wissenschaftlich untersucht, in der Mehrzahl jedoch beschränken sich solche Studien auf Gruppierungen, die entweder ein gewaltsames Ende

fanden (wie die Anhänger von Heaven's Gate und die Branch Davidians) oder selbst gewaltbereit waren (wie Aum Shinrikyo).

Einen guten Überblick über einige auch jüngere millenaristische Phänomene in nicht-indigenen Gesellschaften bis zum Ende des zweiten Jahrtausends, in dem auch Aum Shinrikyo, Heaven's Gate und die Sorge um Y2K Berücksichtigung finden, bietet Damian Thompsons Werk *The End of Time. Faith and Fear in the Shadow of the Millennium* (1999). Tendenziell jedoch sind Phänomene, die nicht mit dem traditionellen Verständnis von Religion übereinstimmen, im Vergleich zu traditionellen Ausprägungen in der wissenschaftlichen Forschung noch eher unterrepräsentiert. Auch wenn nicht die großen Kirchen im Zentrum einer Untersuchung stünden, liege der Schwerpunkt doch zumeist auf Gruppierungen, die in ihrer Gestalt einem traditionellen Religionsverständnis weitestgehend entsprächen und daher leichter einzuschätzen seien. Vorstellungen, die sich weniger klar umreißen ließen und von einer derartigen Form abwichen, würden oft als unbedeutend dargestellt, wenn sie nicht von vorneherein ignoriert würden (Partridge 2004a: 50). Zu den Wissenschaftlern, die sich mit solchen Phänomenen ernsthaft auseinandergesetzt haben, gehört der bereits erwähnte britische Religionswissenschaftler Christopher Partridge. In seinen schon weiter oben angesprochenen Publikationen *The Re-Enchantment of the West – Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture Vol. I* (2004) und *Vol. II* (2005) befasst er sich mit einer potentiellen Wiederverzauberung der westlichen Gesellschaften und einer Vielzahl damit verbundener Überzeugungen. Er postuliert darin die Existenz eines sogenannten *occultural reservoir*, aus dessen Elementen religiöse / spirituelle Überzeugungen und die westliche Weltsicht in wachsendem Maße gespeist würden. Die von ihm gewonnenen Erkenntnisse sind bei der Beschäftigung mit dem 2012-Phänomen im Allgemeinen und der Lehre von José Argüelles im Besonderen überaus hilfreich, da sich in beiden viele der von Partridge herausgearbeiteten Charakteristika zeigen.

Das 2012-Phänomen selbst hat im unmittelbaren zeitlichen Umfeld des fraglichen Datums zwar durchaus mediales Aufsehen verursacht und die Anzahl esoterischer Werke zum Thema ist Legion, wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Thematik finden

sich jedoch nur in erheblich geringerem Umfang. Im Gegenteil, bevor die Theorien um den vermeintlichen Weltuntergang 2012 begannen, auch in der Mitte der Gesellschaft vermehrt auf Interesse zu stoßen bzw. Schaulustige anzuziehen, zeigte sich in diesem Zusammenhang derselbe Vorbehalt, der zuvor von wissenschaftlicher Seite gegenüber der Beschäftigung mit millenaristischen Bewegungen generell gehegt worden war – wie das in der Einleitung erwähnte Zitat von Will Black (2010) über den ihm entgegenschlagenden Unwillen einschlägiger Wissenschaftler, sich ernsthaft mit der Thematik zu befassen, anschaulich vor Augen führt. Seitdem wurden zwar Versuche unternommen, sich dem Thema von wissenschaftlicher Seite zu nähern, verglichen mit anderen millenaristischen Strömungen hingegen ist es noch immer spärlich untersucht. Eines dieser wissenschaftlichen Werke zum Thema ist Sascha Defesches M.A.-Arbeit *'The 2012 Phenomenon': A historical and typological approach to a modern apocalyptic mythology* (2008), in der er versucht, die geschichtliche Entwicklung des Phänomens nachzuvollziehen und Hauptströmungen aufzuzeigen. Defesche leistet mit seinem Werk mehr oder minder Pionierarbeit auf dem vom ihm bearbeiteten Gebiet. Lars Frühsorges Beitrag *2012: Mayakultur und Esoterik* (2010) geht ebenfalls kurz auf die gegenwärtige Popularisierung und Interpretation des Datums ein.

Ebenfalls in die kurze Reihe wissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit der Thematik gehört Robert Sillers in *Nova Religio* erschienener Artikel *The 2012 Phenomenon: New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar* (2006), in dem das Thema erstmals Beachtung im wissenschaftlichen Diskurs fand. Siller untersucht darin primär die Rolle des Maya-Kalenders und dessen New Age-Deutung in Bezug auf 2012, steigt darüber hinaus jedoch nicht weiter in die 2012-Thematik im millenaristisch-esoterischen Sinne ein.

Sven Gronmeyers und Barbara McLeods *What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on the Tortuguero Monument 6* (2010) leistet wichtige archäologische Grundlagenarbeit, befasst sich aber als strikt archäologisches Werk nicht mit den zeitgenössischen Ausprägungen des 2012-Millenarismus, sondern beschränkt sich auf die Untersuchung von dessen vermeintlich archäologischer Grundlage. Diese

Herangehensweise ist charakteristisch für die Mehrzahl der wenigen wissenschaftlichen Werke, die sich mit dem Themenkomplex befassen: sie konzentrieren sich weitestgehend auf die historisch-kalendarischen oder archäologischen Hintergründe und lassen die in millenaristisch inspirierten Kreisen kursierenden phantastischeren Aspekte und eine Auslegung als kulturelles Phänomen der Gegenwart außen vor, wie auch Lars Frühsorge anmerkt (Frühsorge 2017: 115). So beschäftigt sich Matthew Restalls und Amara Solaris' Publikation *2012 and the End of the World: The Western Roots of the Maya Apocalypse* (2011) in der Hauptsache damit, wie die apokalyptischen Vorstellungen der Maya durch die Europäer initiiert und geprägt wurden und nicht, wie man auf Grund des Titels möglicherweise anzunehmen versucht wäre, mit der westlichen Deutung des Maya-Kalenderdatums und der daraus resultierenden 2012-Bewegung. *2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive* (2017) von Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hg.) beschäftigt sich, wie schon der Titel nahelegt, vorrangig mit lateinamerikanischen Sichtweisen zum Thema Apokalypse, streift aber in den Beiträgen von Lars Frühsorge und Markus Melzer sowie dem Interview mit Nikolai Grube auch die westlich-millenaristische Wahrnehmung des 2012-Datums.

Auch Will Black befasst sich in *Beyond the End of the World. 2012 and Apocalypse* (2010) mit dem 2012-Phänomen und widmet in diesem Zusammenhang seine Aufmerksamkeit auch José Argüelles und dem von ihm ins Leben gerufenen Planet Art Network (PAN). Kritisch anzumerken ist hier, dass seine Beschäftigung mit Argüelles' Vorstellungen entgegen seiner eigenen Beteuerungen negativ voreingenommen wirkt, was nicht zuletzt auf seiner festen Überzeugung zu basieren scheint, Argüelles ignoriere die heutigen Maya völlig und behandle sie als ausgestorbenes Volk. Zwar sind Argüelles' Ausführungen zweifellos ausgesprochen phantastisch und sein Hauptaugenmerk gilt in der Tat verstärkt den Hinterlassenschaften der klassischen Maya und deren angeblicher Bedeutung, die Existenz von deren heutigen Nachfahren leugnet er jedoch keineswegs, sondern betont vielmehr explizit welche Ehre es ihm gewesen sei, von einzelnen Angehörigen der heutigen Maya Anerkennung für sein Werk ausgesprochen zu bekommen. Blacks Vorwurf, er befasse sich nicht mit der

problematischen gesellschaftlichen Situation der heutigen Maya-Bevölkerung, ist zwar durchaus korrekt, geht aber letztlich am eigentlichen Thema vorbei, da Argüelles' Ziel keine ethnologische, soziologische oder politische Studie ist, in der eine solche Themensetzung erwartet werden könnte, sondern die Ausarbeitung, Vermittlung und Verbreitung einer neuen Lehre und aus dieser resultierenden Handelns.

2012 als millenaristisches Phänomen in der westlich geprägten, industriell-urbanen Gesellschaft hat somit in der Forschung im Vergleich zu anderen millenaristischen Überzeugungen bislang relativ wenig Beachtung gefunden und auch der Umgang der heutigen Maya mit der westlichen Vereinnahmung ihres alten Kalenders, mit dem sich Lars Frühsorge in *Apokalypse 2.0: Das „Phänomen 2012“ und die modernen Maya* (2017) befasst, ist darüber hinaus kaum untersucht.

Ausführlichere wissenschaftliche Untersuchungen zu José Argüelles, seiner Lehre und seinem Wirken als Prophet liegen nicht vor. Wichtige Anhaltspunkte und eine Fülle an Informationen über seinen Werdegang und seine Überzeugungen liefert die von Stephanie South, seinem Lehrling und seiner späteren Lebensgefährtin, verfasste zweibändige Biographie *2012: Biography of a Time Traveler* (2009) und *Time, Synchronicity and Calendar Change. The Visionary Life and Work of José Argüelles* (2011), die aber selbstredend als einschlägig voreingenommen gewertet und entsprechend kritisch hinterfragt werden muss. Nichtsdestotrotz ist sie gerade wegen ihrer Subjektivität als Quelle von großem Wert, da davon ausgegangen werden kann, dass Souths Schilderungen Argüelles' eigener Sicht auf die Dinge entsprechen und überdies die Wahrnehmung seiner Person durch seinen Lehrling wiedergeben.

Im Gegensatz zur äußerst dürftigen Ausgangslage im Bereich der wissenschaftlichen Literatur zur 2012-Thematik stellt sich die Quellensituation im esoterischen Bereich als mehr als umfangreich dar. Geoff Strays *Beyond 2012: Catastrophe or Ecstasy* (2005) stellt eine vergleichsweise umfassende Zusammenstellung verschiedener Ausprägungen des 2012-Phänomens dar, Stray ist selbst im esoterischen / okkulturell geprägten Bereich

tätig und beschränkt sich in der Mehrzahl der Fälle auf die Schilderung verschiedener Ansichten, ohne sich an einer weitergehenden Analyse zu versuchen.

Die Anzahl der sich mit dem Thema beschäftigenden Publikationen, ob nun in Form von Printmedien, Onlinedokumenten oder Esoterik-Vorträgen, ist in ihrer Menge kaum zu überblicken, und sie wächst kontinuierlich weiter. Eine vollständige Sichtung erscheint daher kaum möglich, was neben den weitverbreiteten generellen Vorbehalten gegenüber der Befassung mit solchen Themen ein weiterer Grund für die geringe Zahl wissenschaftlicher Werke zum Thema sein mag, zumal viele der Publikationen nicht im Bestand wissenschaftlicher Bibliotheken enthalten und hochpreisig in der Anschaffung sind. Auch Lars Frühsorge sieht hierin einen Grund für das bisherige Fehlen umfassenderer Untersuchungen (Frühsorge 2017: 115).

Eine Quellenlage wie die hier geschilderte macht ein hohes Maß an Interdisziplinarität erforderlich, um aus den verschiedenen Bereichen der Kulturwissenschaften (insbesondere Ethnologie, Religionswissenschaft, Soziologie, Theologie und Literaturwissenschaft) Erkenntnisse gewinnen zu können, die auf den Gegenstand der eigenen Untersuchung angewandt werden können.

Auch Hybridität stellt ein vergleichsweise junges Forschungsfeld dar. Zwar kam das Thema in einer frühen Form bereits im 18. Jahrhundert auf, damals im Kontext von Eroberung und Bevölkerungsumsiedelung sowie dem daraus resultierenden Kontakt zu fremden Völkern und Kulturen, doch es basierte zum damaligen Zeitpunkt primär auf Untersuchungen zur vergleichenden Anatomie und Kraniometrie. Triebfeder waren zu großen Teilen die Angst vor einer Vermischung der weißen europäischen Kolonisatoren mit der indigenen Bevölkerung der jeweiligen Kolonien und der Wunsch nach einer Untermauerung der Überzeugungen von der westlich-weißen Überlegenheit. Im Zuge der Entkolonialisierung wurde diese Konnotation durch eine neue Bedeutung ersetzt und neu entstehende Nationalstaaten begannen in wachsendem Maße, das Hybriditätskonzept zu nutzen, um eine neue nationale Identität zu erschaffen, die sich einerseits von den (ehemaligen) Kolonialherren und deren Kultur absetzte, andererseits aber versuchte, ein

Bindeglied zwischen der indigenen Bevölkerung und den Nachfahren der zugewanderten Kolonialisten zu schaffen und somit Spannungen abzubauen (Kraidy 2002: 319). Wie Kraidy schreibt, bildete Hybridität im weiteren Verlauf „[...] an important dimension of postcolonial cultures in Africa, Latin America, Asia and the diaspora in the West“ (Kraidy 2002: 319) und habe zudem eine bedeutende Rolle im Kontext kultureller Erneuerung in der Karibik und in Afrika, aber auch in Amerika und Europa gespielt.

Homi K. Bhaba (*The Location of Culture*, 1994) übertrug das Konzept in den Bereich der Semiotik und der Kultur als deren spezielle Ausprägung (Kraidy 2002: 319). Im Zuge seiner Untersuchung postkolonialer Erzählungen postuliert er Hybridität als etwas, mittels dessen der herrschende kolonial geprägte Diskurs von der jeweils schwächer gestellten Seite untergraben werden und sich zumindest zu einem gewissen Maße wieder zu eigen gemacht werden könne und betont deren sich darin äußernde Widerstandskraft gegen die ihr von außen aufgezwungene Ideologie (Kraidy 2002: 319f). Bhaba prägte zudem das Konzept des sogenannten dritten Raumes zur Aushandlung kultureller Differenz (Mader 2011: 76). Seine Ausführungen zogen aufgrund ihrer Fokussierung auf den semiotischen Bereich besonders von Forschern mit primär materialistisch ausgerichteten Standpunkt Kritik auf sich. Als von großem Einfluss kann auch Nestor García-Canclinis 1989 erschienenes Werk *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad* angesehen werden, in dem sich der Autor mit Hybridität im Kontext der politischen und kulturellen Situation in Lateinamerika beschäftigt (Kraidy 2002: 320). Er sieht Kulturen nicht als reine, in sich geschlossene Gebilde, sondern als einem konstanten Wandel unterworfen, der durch die Globalisierung beschleunigt werde (Mader 2011: 76).

Bei aller Popularität und weiten Verbreitung gerade im postkolonialen Diskurs ist das Hybriditätskonzept nicht ohne Kritik, die nicht zuletzt auf unterschiedlichen Vorstellungen von der Bedeutung des Begriffs und seiner konzeptionell bedingten Uneindeutigkeit basiert (Kraidy 2002: 321). Seine Dehnbarkeit gestattet eine Vielzahl unterschiedlicher und sich mitunter widersprechender Schlussfolgerungen und ermöglicht somit einen Bezug auf nahezu jeden beliebigen Sachverhalt (Kraidy 2002:

321f). So argumentiert eine Kritikführung, dass das Konzept angesichts der allgemeinen Verbreitung von Hybridität im kulturellen Zusammenhang und der beständigen Veränderlichkeit von Kultur per se nutzlos sei und im Gegenteil dadurch letztlich genau eine solche Vorstellung von der Möglichkeit kultureller Statik und somit Reinheit geschaffen werde, gegen die es sich eigentlich richtet. Ein weiterer Vorwurf lautet, der Hybriditätsdiskurs und mit ihm die postkoloniale Debatte, innerhalb derer er verbreitet geführt wird, sage oft mehr über die Verfasser der jeweiligen Theorien aus als über den tatsächlichen Gegenstand ihrer Untersuchung (Kraidy 2002: 322). Auch sei zu bedenken, dass Hybridität keineswegs zwangsläufig subversiv sein müsse, sondern ebenso von der dominanten Seite gezielt als Instrument zur Erhaltung der eigenen Vorherrschaft genutzt werden könne (Kraidy 2002: 323). Obgleich diese Kritikpunkte fraglos ihre Berechtigung haben und daher im Hinterkopf behalten werden sollten, handelt es sich bei Hybridität nichtsdestotrotz um ein Phänomen von nicht zu unterschätzender Bedeutung sowohl im lokalen als auch im globalen Kontext. So urteilt auch Kraidy:

„In spite of the potential for the antiprogressive appropriation and conceptual ambiguity, hybridity is undeniable as a global existential cultural condition. [...] Therefore, despite theorists' discomfort and reluctance vis-à-vis the concept of hybridity, I do not see any credible substitute to characterize the dual forces of globalization and localization, cohesion and dispersal, disjuncture and mixture, that capture transnational and transcultural dialectics.” (Kraidy 2002: 332)

Aufgrund der Bekanntheit und Verbreitung des Hybriditätskonzepts insbesondere im Rahmen der *Postcolonial Studies* liegt eine Vielzahl an Publikationen zum Thema vor. Problematisch ist hier weniger die Quellenlage als solche, als vielmehr die Vagheit des Begriffs selbst und der damit zusammenhängenden Diskussion im Bereich der *Postcolonial Studies*, die Acheraiou zu Recht als „[...] in many respects reductive, if not altogether mystifying“ bezeichnet (Acheraiou 2011: 8). Eine angenehme Ausnahme bildet hier beispielsweise Peter Burkes 2009 erschienenes Werk *Cultural Hybridity*, das sich mit kulturanthropologischer Ausrichtung dem Thema über eine relativ pragmatische Herangehensweise in Form der Darstellung bestimmter, konkreter Typen von Hybridität nähert und so das in vielen anderen Veröffentlichungen dominierende Abgleiten ins Theoretisch-Abstrakte erfolgreich vermeidet, weswegen es sich besser als Grundlage für die Untersuchung konkreter Fallbeispiele eignet als diese.

Die im Kontext des 2012-Phänomens anzutreffende Hybridität ist – ähnlich wie das Phänomen selbst als millenaristische Bewegung – kaum untersucht. Will Black (2010) und Lars Frühsorge (2010) gehen in ihren bereits an früherer Stelle genannten Publikationen auf die Thematik ein und erwähnen in diesem Zusammenhang auch die Lehre von José Argüelles, umfassendere Studien fehlen jedoch. Als relevant angesehen werden dürfen in diesem Zusammenhang zudem die schon weiter oben angesprochenen Veröffentlichungen Christopher Partridges (2004 und 2005), in denen zwar das Thema 2012 selbst nicht behandelt wird, sehr wohl aber andere neureligiöse Phänomene und deren mitunter hybride Tendenzen, darunter Überzeugungen, die für gewöhnlich unter dem Terminus der New Age-Spiritualität zusammengefasst werden, welchem das 2012-Phänomen zumeist zugerechnet wird. So vielgestaltig das New Age auch sein mag, weist es doch eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die auch in der Lehre von Argüelles auszumachen sind, so dass die von Partridge gewonnenen Erkenntnisse hilfreiche Werkzeuge bei deren Untersuchung darstellen.

3. Begriffsbestimmungen

Heilserwartung im klassisch-millenaaristischen Sinne geht von einer Erlösung von Leid durch übernatürliche Mittel aus und ist daher für gewöhnlich mit religiösen Glaubensvorstellungen verbunden. Millenarismus und die Existenz millenaaristischer Bewegungen implizieren demnach das Vorhandensein eines gewissen Maßes an Grundreligiosität oder mindestens das Vorhandensein religiöser oder quasireligiöser Motive. Im Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen und ihrer Rolle in der Gesellschaft jedoch ist immer wieder von einer zunehmenden Säkularisierung zumindest der westlichen Welt die Rede, der zufolge der Einfluss von Religion auf das Individuum und das Alltagsleben dort zurückgehe oder über kurz oder lang gar gänzlich verschwinde. Doch ist dies wirklich der Fall oder prägen religiöse Vorstellungen das Leben weiter, tun dies aber vielleicht auf andere Art und Weise und in anderer Gestalt als zuvor? Schwindet die Grundlage für die Entstehung millenaaristischen Gedankenguts tatsächlich oder hat sich die Art religiösen Erlebens lediglich verändert, während das Bedürfnis des Menschen nach dem Glauben an etwas Höheres fortbesteht? Sind Heilserwartungsvorstellungen, wie oftmals selbstverständlich angenommen, primär ein Phänomen der Vergangenheit, das im Wesentlichen auf indigene Gesellschaften im Kolonialkontext und im Westen auf millenaaristische Bestrebungen in der Zeit vor 1900 n.Chr. beschränkt ist? Können millenaaristische und damit für gewöhnlich auf die eine oder andere Weise religiös geprägte Vorstellungen in unserer heutigen Gesellschaft noch Anklang finden? Um solchen Fragen nachgehen zu können, deren Beantwortung zu nicht unbeträchtlichen Teilen auch davon abhängt, was genau man überhaupt unter Religion, Säkularisierung und damit verbundenen grundlegenden Begriffen versteht, ist es unerlässlich, diese vor Beginn der eigentlichen Untersuchung zu klären und zweckmäßig für den weiteren Verlauf der Arbeit zu definieren. Im Folgenden wird daher zunächst der Versuch einer näheren Begriffsbestimmung unternommen.

3.1 Religion und religiöse Formen - Versuch einer näheren

Bestimmung

Was ist Religion? Allein ein Versuch der Beantwortung dieser Frage könnte ganze Bücher füllen und würde wahrscheinlich dennoch daran scheitern, eine allumfassende Definition zu finden, mit der jeder einverstanden wäre. Max Weber, ein großer Verfechter exakter Definitionen, habe in „Wirtschaft und Gesellschaft“ nahezu jedes Kapitel mit genauen Begriffsbestimmungen begonnen – mit Ausnahme des Kapitels über Religion, die, so sein Standpunkt, sich nicht von vorneherein anhand vorgefertigter Kriterien definieren lasse, vielmehr sei es erforderlich, die breite Vielfalt religiöser Formen zu sichten, um ihr gerecht werden zu können (Joas 2010: 211f; Knoblauch 1999: 51). Religion hat unzweifelhaft vielerlei Gesichter und beinahe ebenso groß dürfte die Anzahl der zu ihrer näheren Bestimmung verfassten Definitionen sein (Knoblauch 1999: 8).

So ist laut Norbert Scholl Religion in allen Arten von Religionen „zu bestimmen als Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz und Sinngrund seiner selbst. Dieser Bezug umfasse ein Erkennen und Anerkennen, ein totales, existenzielles Sich-Einlassen auf einen letzten und tiefsten, transzendenten Grund alles Seins“ (Scholl 2010: 10). Die meisten Bestimmungsversuche ließen sich einer von zwei Kategorien zuordnen: den funktionalistischen Religionsbegriffen oder den substantialistischen. Während funktionalistische Definitionen die von Religion in der Gesellschaft erfüllten Funktionen in den Vordergrund rückten, bestimme der substantialistische Religionsbegriff die Religion anhand ihres Inhalts (Haring 2008: 122ff). Bei der zuvor genannten Begriffsbestimmung von Norbert Scholl handelt es sich also um eine substantialistische Definition. Beide Vorgehensweisen hätten ihr Für und Wider. Die funktionalistische Herangehensweise beleuchte, welche gesellschaftlichen und individuellen Probleme durch Religion gelöst werden könnten, was den Vergleich zwischen verschiedenen Kulturen erleichtere (Haring 2008: 124f). Als derartige von der Religion zu bewerkstellende Aufgaben würden in der Regel die Bewältigung von Kontingenz, die Stiftung von Identität, gesellschaftliche Integration, Handlungsführung durch Ritual, Moral oder Magie, Welt-Distanzierung sowie die Erschaffung einer Kosmologie genannt

(Haring 2008: 128). Funktionalistische Deutungen bürgen jedoch gleichzeitig die Schwierigkeit, dass mitunter verschiedene Möglichkeiten zur Lösung ein und desselben Problems vorhanden seien, die nicht alle als religiös angesehen werden könnten, wodurch die Frage aufgeworfen werde, warum eine dieser Optionen Anwendung finde, andere jedoch nicht (Haring 2008: 124f). Die weite Fassung des Religionsbegriffs im funktionalistischen Diskurs lasse somit die Grenze zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem verschwimmen und erschwere eine genaue Abgrenzung (Brockner und Hildebrandt: 2008: 19). Ein Beispiel hierfür sei die folgende Definition von Clifford Geertz:

„Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“
(Geertz 1987: 48)

Des Weiteren vernachlässige die funktionalistische Vorgehensweise das Selbstverständnis der Religionsangehörigen und nehme die von ihnen vertretenen religiösen Geltungsansprüche aufgrund der Reduzierung auf eines oder mehrere durch sie gelöste Probleme allenfalls bedingt ernst (Haring 2008: 127). Gleichzeitig habe sie jedoch den Vorteil, die Gefahr einer zu sehr von der eigenen Kultur geprägten, ethnozentrischen Definition zu mindern, welche bei einer rein inhaltlichen Bestimmung bestehe und den Begriff wiederum zu eng fassen könne (Brockner und Hildebrandt 2008: 20).

Der Religionssoziologe Émile Durkheim, der sich ab 1888 ausführlich mit Religion befasste, nennt folgende Erläuterung:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“ (Durkheim 1981: 75)

Durkheim lehne es damit bewusst ab, Religion zwangsläufig mit dem Glauben an übernatürliche Wesen oder eine höhere Sphäre zu verbinden. Stattdessen lege er den Fokus auf die Eigenschaft als Kollektivüberzeugung einer Gruppe (Haring 2008: 116). Eine besondere Rolle spiele dabei die Idee einer Kirche als organisatorische Verankerung, durch welche die kollektive Eigenschaft der Religion betont werde. Des

Weiteren lege er großen Wert auf die strikte Trennung eines sakralen Bereichs von einem profanen:

„Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, von denen der eine alles umfasst, was heilig ist, und der andere alles, was profan ist; das ist das Unterscheidungsmerkmal des religiösen Denkens [...] In der Geschichte des menschlichen Denkens gibt es kein Beispiel zweier Kategorien von Dingen, die so tief verschieden und einander so radikal entgegengesetzt sind.“ (Durkheim 1981: 62ff)

Dabei stelle die Gesellschaft selbst, da sie das Individuum übersteige und somit transzendiere, die Wirklichkeit des Sakralen dar. Dadurch erhalte sie ihren religiösen Charakter, welcher in der jeweiligen gesellschaftsspezifischen Form der Religion als Kirche konzentriert werde (Haring 2008: 117; Knoblauch 1999: 65). Die Religion sei also ein „metaphysisches Spiegelbild der Gesellschaft“ (Knoblauch 1999: 65) mit Gemeinschaft, Ritus und Glaube als Hauptmerkmalen. Der Einzelne werde durch die Zugehörigkeit zur Religion zu einem Teil der Gemeinschaft, die Religion habe also eine integrierende Funktion, erfülle jedoch zudem auch normative und psychologisch-kognitive Funktionen (Haring 2008: 124; Knoblauch 1999: ebd.). Bei Religion handele es sich somit letztlich um eine Schöpfung der Gesellschaft, durch welche diese sich sowohl formiere als auch erhalte und modernisiere (Haring 2008: 116; Knoblauch 1999: ebd.). Komme es zu Veränderungen der gesellschaftlichen Gestalt, so habe dies zwar auch einen Wandel der Religion zur Folge, die Grundelemente des Religiösen jedoch blieben weiterhin in der Gesellschaft bestehen (Haring 2008: 117). Durkheim sei der Überzeugung, dass die Grundelemente von Religion am besten anhand „primitiver“ Religionen herauszuarbeiten seien, da diese in seinen Augen deren elementare Form beinhalteten und diese Basisbestandteile daher auch in allen „höheren“ Religionsformen zu finden seien (Haring 2008: 115; Knoblauch 1999: 60). Zu diesem Zweck habe er bei seinen Untersuchungen die Kultur der australischen Aborigines herangezogen. Seine Herangehensweise und Schlussfolgerungen seien sowohl im Nachhinein als auch von Zeitgenossen mitunter stark kritisiert worden (Haring 2008: 115), zumal gerade bei den Aborigines eine strikte Trennung in Sakrales und Profanes, wie Durkheim sie propagiert, wenig zutreffend erscheint. Auch Bronislaw Malinowski habe eine funktionalistische Sicht der Religion vertreten und ähnlich wie Durkheim zwischen Sakralem und Profanem differenziert, wobei er magisches und rationales Verhalten einander gegenüberstellt habe.

Anders als Durkheim jedoch habe er zusätzlich auch einen individuellen Ursprung der Religion vermutet, anstatt diese ausschließlich in der Gemeinschaft zu verankern (Haring 2008: 118; Knoblauch 1999: 73f).

Der Soziologe Georg Simmel vertrete eine substantialistische Auffassung des Religionsbegriffs und sehe Religion durch eine Gottesvorstellung charakterisiert (Haring 2008: 119; Knoblauch 1999: 65f). Dieser Gott sei „der Gegenstand des Glaubens schlechthin“ (Simmel 1995, zit. nach Haring 2008: 120) sowie Ende aller Sinnsuche (Haring 2008: ebd.). Er stehe jedoch in Bezug zu einer Gruppe, nicht zu einem Individuum, wodurch eine einende Wirkung erzielt werde (Haring 2008: 119). Die Gesellschaft werde aufgrund dessen durch die Religion gestaltet (Brocker und Hildebrandt: 2008: 18; Knoblauch 1999: 66). Simmels Ansicht ähnele in diesem Punkt Durkheims Betonung des Kollektivcharakters von Religion. Gleichzeitig vertrete auch er die Überzeugung, dass Religion der Erfüllung bestimmter Bedürfnisse diene, somit also eine Funktion erfülle, darunter vornehmlich die der Sinnstiftung (Haring 2008: 120f; Knoblauch 1999: ebd.).

Religionen sei für gewöhnlich eine moralisch-ethische Komponente zu Eigen, insofern als sich in der Regel selbst in den der physischen Welt entrücktesten religiösen Traditionen nicht nur Vorstellungen von richtigem Verhalten gegenüber Gott, sondern auch gegenüber der Welt und den Mitmenschen fänden. In religiösen Vorstellungen finde also eine Auseinandersetzung mit kosmologischen, ethischen und eschatologischen Problemen statt, die jeweilige Gewichtung dieser Themen jedoch sei von Tradition zu Tradition höchst unterschiedlich. Auch könne es durchaus vorkommen, dass einer der Themenkomplexe nahezu komplett fehle (Worsley 1968: xxii). Man dürfe daher keinesfalls davon ausgehen, dass Kosmologie und Eschatologie zwangsläufig essentielle Bestandteile religiöser Vorstellungen seien, ebenso wenig könne konstatiert werden, dass moralisches Verhalten und Wertevorstellungen immer in Zusammenhang mit Religion stünden (Worsley 1968: xxiii). Religiöse oder mystische Handlungen seien in den Augen des Handelnden nicht zwangsläufig klar von profanen abzugrenzen (Worsley 1968: xxvi). Man könne Religion nicht ausschließlich auf abstrakte Glaubensvorstellungen

beschränken, sie jedoch, wie im Strukturalismus gerne angenommen, auf eine rein organisatorische Rolle, welche ausschließlich die Ordnung einer Gruppe, der einzelnen Mitglieder untereinander sowie zur Außenwelt zur Aufgabe habe, zu reduzieren, werde ihr ebenso wenig gerecht. Religion sei vielmehr eine Mischung aus beidem, eine Reihe von Glaubensvorstellungen, welche weder auf abstrakter Ebene verharre noch ausschließlich auf bestimmte Rituale beschränkt sei, sondern im Alltag konkrete Anwendung in verschiedensten Situationen des sozialen Kontexts finde. Sie habe immer das Potenzial zur Innovation, da ihr in ihrer Vorstellungskraft keine grundsätzlichen Grenzen auferlegt seien, und könne somit zu einer Gefahr für die etablierten Machteliten werden. Dies sei jedoch keineswegs zwingend der Fall, da sie sich zwar ohne weiteres in eine derartige Richtung bewegen könne, per se jedoch weder revolutionär noch konservativ und daher grundsätzlich offen für jegliche Art sozialer oder politischer Ausrichtung sei (Worsley 1968: xxix).

Da Religion in letzter Instanz immer in der Psyche des Individuums wurzele, somit also letztendlich subjektiv sei, lasse sich individuelles religiöses Empfinden mit all seinen subjektiven und dynamischen Aspekten auch in funktionalistischen Schemata nur schwer auf sinnvolle, aussagekräftige Art und Weise unterbringen. Einige nützliche Erkenntnisse ließen sich aus einer funktionalistischen Betrachtungsweise aber dennoch ziehen, so benenne beispielsweise Nadel vier der Religion zuzuordnende „Hauptkompetenzen“ (Worsley 1968: xxx). So sei sie im Stande, dem Menschen über den Rahmen der persönlichen Erfahrung hinausreichende Erklärungen zu bieten, nach denen es ihn aufgrund seiner Intelligenz verlange (Worsley 1968: xxx), und ein ethisch-moralisches Orientierungsgerüst zu stellen, an dem das Handeln ausgerichtet werden könne (Knoblauch 1999: 68; Worsley 1968: ebd.). Zudem könne sie Gesellschaften und deren interne Struktur zusammenhalten (Knoblauch 1999: ebd.; Worsley 1968: ebd.) sowie dem Individuum Antrieb und besondere Erlebnisse bieten. Durch die Bezeichnung dieser Fähigkeiten als „Kompetenzen“ vermeide Nadel die oftmals vorhandene, unterschwellige Annahme, Religion sei zwangsläufig so gestaltet, dass sie derartige Aufgaben erfülle (Worsley 1968: xxx). Nichtsdestotrotz gelte es, so Worsley, auch bei dieser Kategorisierung die funktionalistische Tendenz zu beachten, die wenig zweckdienlich

sei: so sei beispielsweise die Kernkompetenz der Aufrechterhaltung einer Gesellschaft kaum dazu geeignet, revolutionäre religiöse Vorstellungen zu beschreiben, welche ja gerade das Gegenteil zum Ziel hätten. Er schlägt daher vor, diesen Aspekt dahingehend umzuformulieren, dass die Stabilisierung nicht auf die Gesamtgesellschaft und die in ihr herrschende Ordnung, sondern vielmehr auf die Kollektivität der Gläubigen abziele, welche sowohl die Mitglieder einer etablierten Kirche als auch die einer revolutionären Kleingruppierung sein könnten, wodurch die Beschreibung auch auf nicht mehrheitskonforme Vorstellungen zutreffe (Worsley 1968: xxxi).

Worsley stimmt mit Nadel jedoch in der Beurteilung überein, dass derartige Analysen, trotz all ihrer nützlichen Aspekte, keine wirklich hilfreichen Anhaltspunkte dafür lieferten, was genau Religion eigentlich sei. In der Mehrzahl der Fälle werde in der Forschung der Schwerpunkt auf Funktionen und Konsequenzen von Religion gelegt, ihre eigentliche Bedeutung jedoch, und mitunter auch ihre Bedeutung für den Einzelnen und sein Handeln, werde oftmals außen vorgelassen und stattdessen die Gruppe in den Fokus gerückt. Dies sei insofern bedenklich, als eine Gruppe als solche keine religiösen Erlebnisse und Gefühle haben könne – sie setze sich immer aus Individuen zusammen, deren jeweilige Wahrnehmung somit ausschlaggebend für das Verhalten der Gruppe sei und daher keinesfalls vernachlässigt werden dürfe (Worsley 1968: xxxi). Zudem weise Nadel selbst darauf hin, dass die ersten drei der genannten Kernkompetenzen von Religion durchaus auch von anderen Instanzen übernommen werden könnten und folglich keineswegs zwangsläufig ausschließlich mit Religion verbunden seien. So seien beispielsweise politische Ziele ebenso geeignet, dem Individuum Antrieb zu geben und die soziale Ordnung zu regeln, den Kosmos zu erklären wiederum vermöge auch die Wissenschaft. Des Weiteren betone er den Unterschied zwischen religiösem Erleben sowie religiösen Beziehungen auf der einen und Religion als Institution auf der anderen Seite, er verorte den Sitz des individuellen religiösen Erlebens klar in der Psyche des Einzelnen. Dennoch gelte es zu bedenken, dass religiöses Erleben und Handeln durch die Gesellschaft konditioniert werde. Außerdem weise er sowohl auf die Verbindung als auch die notwendige Unterscheidung zwischen der Bedeutung, die eine Handlung für das sie

durchführende Individuum habe und den daraus für die Gesellschaft entstehenden Konsequenzen hin (Worsley 1968: xxxii).

Worsley verweist auf Spiro, der als Kernelement der Religion den Glauben an übermenschliche Wesen, welche im Stande seien, dem Menschen zu helfen oder zu schaden, ansehe und vorschläge, dieser Aspekt müsse Teil einer jeden Definition des Begriffs Religion sein. Worsley selbst argumentiert jedoch, dass es besser sei, von übernatürlichen Kräften oder einem übernatürlichen Reich zu sprechen und bei dieser Bezeichnung im Hinterkopf zu behalten, dass in der Vorstellung des Gläubigen selbst keineswegs eine derartige Unterscheidung zwischen Übernatürlichem und Natürlichem existieren müsse (Worsley 1968: xxxiii). Weiterhin schränkt er ein, dass kein Glaube an bestimmte „Wesen“ oder deren Eingreifen ins menschliche Leben vorliegen müsse, in anderen religiösen Vorstellungen wiederum sei der Mensch nicht zwangsläufig der Willkür eines solchen Eingriffs hilflos ausgeliefert, sondern durchaus in der Lage, übernatürliche Mächte für eigene Zwecke einzuspannen (Worsley 1968: xxxiiif). Nichtsdestotrotz sei eine Betonung des übermenschlichen Aspekts nützlich. Das persönliche Erleben von Religion im Sinne besonderer, Antrieb stiftender Erlebnisse, wie Nadel sie als vierte Kernkompetenz nenne, beurteilt Worsley im Zusammenhang mit einer Religionsdefinition als besonders problematisch, nicht zuletzt, da derartige religiöse Erfahrungen zumeist schwer in Worte zu fassen und daher kaum vermittelbar seien. Zudem seien solche Erlebnisse gesellschaftlich beeinflusst und somit trotz ihrer individuellen Natur gleichzeitig auch ein soziales Phänomen (Worsley 1968: xxxiv). Ferner handele es sich dabei um bestimmte Formen religiöser Erfahrung, welche nicht in allen Religionen zu finden oder gerne gesehen seien, weswegen sie als Bestandteil einer Definition von Religion ungeeignet seien (Worsley 1968: xxxivf). Eine Definition der Art, wie Spiro sie vorschlägt, erscheine daher deutlich zweckmäßiger, wenngleich die von Nadel postulierten Kernkompetenzen durchaus oft eine Rolle spielten (Worsley 1968: xxxv).

Im Rahmen dieser Arbeit erscheint die folgende, von dem amerikanischen Psychologen und Religionsphilosophen William James im Rahmen der Gifford Lectures an der

Universität Edinburgh gegebene Variante sowohl sinnvoll als auch zweckmäßig: James definiert „religiöses Leben“ als die „Überzeugung, daß es eine unsichtbare Ordnung gibt und daß unser höchstes Gut in einer harmonischen Anpassung an diese liegt“ (James 1997: 85). Douglas Cowan merkt treffend an, der Vorteil dieser Definition bestehe in ihrer vergleichsweise weiten Fassung des Begriffs, die Religion nicht auf den Glauben an ein oder mehrere höhere Wesen oder eine Rolle als Kraft des ausschließlich Guten in einer Gesellschaft beschränke (Cowan 2010: 23). Die Definition von Georg Simmel mit seiner Betonung der Gottesvorstellung beispielsweise wäre im Kontext des 2012-Phänomens wenig zweckdienlich, da dort weder der Glaube an einen bestimmten Gott vorherrscht noch ein festgelegter Kanon an Göttern existiert. James' Definition beharrt nicht auf einer Institutionalisierung der fraglichen religiösen Anschauung, einer bestimmten Mindestgröße der Anhängerschaft oder auch nur auf einer Homogenität der jeweiligen Überzeugungen unter mehreren Gläubigen. Dies erscheint insbesondere im Anbetracht der Vielfältigkeit der Vorstellungen der 2012-Anhänger wichtig. Legt man diese Definition zu Grunde, braucht es keine fest organisierte Gruppe, ein irgendwie geartetes Manifest oder eine oder mehrere bestimmte Gottheiten, um von einer Religion sprechen zu können; ein einziges Individuum, das von einer bestimmten unsichtbaren Ordnung in James' Sinne überzeugt wäre und sich ihren Anforderungen entsprechend verhielte, wäre strenggenommen ausreichend. Die 2012-Anhängerschaft umfasst nun freilich weitaus mehr als eine Person und ihre Ansichten sind zwar keineswegs einheitlich, weisen aber doch ausreichende Gemeinsamkeiten auf, um ihre Überzeugungen nach James' Definition als religiöse Überzeugung behandeln zu können. Wie in zahlreichen neuen Religionen wird auch hier nicht nur ein neues Denkkonzept als Alternative zu Althergebrachtem propagiert, sondern es wird mehrheitlich deutlich zum Ausdruck gebracht, die bis dahin herrschenden, traditionellen Überzeugungen seien falsch, was ein gewisses Konfliktpotential mit sich bringt (Cowan 2010: 252). Daraus ergibt sich entsprechend häufig die Grundannahme, dass die bestehende, als falsch empfundene gesellschaftliche und spirituelle Ordnung zu Gunsten der neuen, individuell als richtig angesehenen verändert werden müsse, um das Wohl der Gesellschaft oder des gesamten Planeten zu gewährleisten. Viele 2012-Anhänger, darunter an prominenter

Stelle auch José Argüelles, sind der Überzeugung, die Menschheit müsse ihren Kurs gründlich korrigieren, um sich wieder in Einklang mit der unsichtbaren Ordnung ihres Glaubens zu bringen und so drohendes Unheil abzuwenden. Das Konzept der unsichtbaren Ordnung erlaubt es darüber hinaus auch, sich mit Phänomenen zu beschäftigen, die einer solchen Ordnung folgen und somit ganz eindeutig religiöse Züge tragen, obwohl ihre Anhänger selbst nicht unbedingt von Religion sprechen oder sich selbst dahingehend als religiös bezeichnen würden. In diesem Zusammenhang spiele der positiv konnotierte Begriff der Spiritualität eine große Rolle, der häufig eine Distanzierung vom klassischen Religionsbegriff im traditionellen Sinne, der mit „Mitgliedschaft, Lehrmeinung und Praktiken gegenüber anderen und damit einhergehende[r] Absolutheits- und Exklusivitätsansprüche, Institutionalisierung und Ausserweltlichkeit“ (Walthert 2010: 43) assoziiert werde, beinhalte (Partridge 2004a: 48; Walthert 2010: ebd.). Daraus sei in den letzten Jahrzehnten ein „ganz neue[r] Typus von Religion“ entstanden, „der den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft über die Individualisierung hinaus angepasst ist“ (Walthert 2010: ebd.).

3. 1.1 Religionstypen und Organisationsformen

Im Zusammenhang mit der näheren Bestimmung des Religionsbegriffs und der genannten Spiritualität sind auch Typologien religiöser Organisationsformen von Interesse. Auch wenn diese vornehmlich mit Augenmerk auf das Christentum vorgenommen wurden, beinhalten sie doch einige Aspekte, die näher zu betrachten sich lohnt.

So unterscheidet Max Weber beispielsweise zwischen Kirchen und Sekten (Keller und Streib 2015: 33; Knoblauch 1999: 146; Partridge 2004a: 17) Während er die Mitgliedschaft in Kirchen als etwas Obligatorisches ansehe, in das man hineingeboren werde, definiere er die Zugehörigkeit zu einer Sekte als freiwillig. Verhaltensgebote seien auf den Kreis der Sektenmitglieder beschränkt (Knoblauch 1999: ebd.; Partridge 2004a: ebd.). Einen weiteren Unterscheidungspunkt sehe er in der Verortung von Charisma (Partridge 2004a: 19). In einer Sekte werde das Charisma einer bestimmten Person

zugeschrieben, für gewöhnlich dem Sektengründer, dem zumeist persönlich eine Offenbarung zuteilgeworden sei. Mit zunehmender Entwicklung der Bewegung und insbesondere nach dem Tod des Gründers jedoch verschiebe sich die Verortung des Charismas zu einer Verankerung in einem bestimmten Amt, es komme zu einer zunehmenden Bürokratisierung und das ursprünglich personengebundene Charisma werde in bestimmte Strukturen eingebettet (Partridge 2004a: 18). Bei einer Sekte also sei Charisma eine Eigenschaft, die einer bestimmten Person in Gestalt der Führungspersönlichkeit zugeschrieben werde, wohingegen es in einer Kirche an ein Amt gebunden und somit letztlich unabhängig von der dieses Amt innehabenden Person sei (Keller und Streib 2015: 34; Knoblauch 1999: 146f; Partridge 2004a: 19). Weber sehe diese Unterteilung jedoch keineswegs als statisch an, sondern merke an, dass erfolgreiche Sekten häufig eine Entwicklung zur Kirche durchmachten (Partridge 2004a: 18).

Deutlich von Weber beeinflusst sei Troeltschs Typologie (Partridge 2004a: 20), die aber neben Kirchen und Sekten noch eine dritte Kategorie beinhalte, nämlich die der Mystik (Campbell 2002: 12; Keller und Streib 2015: 33; Knoblauch 1999: 147; Partridge 2004a: ebd.). Darüber hinaus mache er seine Unterscheidungen im Gegensatz zu Weber in erster Linie an der Einstellung religiöser Gruppierungen gegenüber der restlichen Welt fest (Knoblauch 1999: ebd.; Partridge 2004a: ebd.). Gruppen, die in die Kategorie der Kirche fallen, beschreibe er als der Welt gegenüber offen und bereit, die herrschende weltliche Ordnung zu einem gewissen Grad anzuerkennen oder gar Teil davon zu werden. Ziel sei es, die gesamte Menschheit für sich zu gewinnen, eine Abkapselung von der restlichen Welt werde nicht angestrebt. Die Sekte hingegen grenze sich von großen kirchlichen Institutionen ab und habe die Gestalt einer kleineren, auf freiwilliger Mitgliedschaft basierenden Gruppe. Sie arbeite im Gegensatz zur Kirche nicht mit der weltlichen Macht zusammen, sondern fühle sich eher deren Gegnern zugetan; entsprechend arbeite sie nicht von der Spitze der Gesellschaft aus nach unten, sondern von den unteren und mittleren Gesellschaftsschichten aus nach oben (Partridge 2004a: ebd.). Bei der Mystik schließlich liege der Schwerpunkt auf einem unmittelbaren und individuellen Erleben des Göttlichen (Keller und Streib 2015: 34f; Partridge 2004a: 20f), eine bestimmte Organisationsform wie bei Kirchen- und Sektentypen liege dabei nicht vor (Campbell 2002: ebd.; Partridge

2004a: ebd.). Stattdessen weise die Mystik Elemente beider Typen auf, insofern, als sie sich, ähnlich wie der Kirchentypus des Christentums, an die gesamte Menschheit wende, die Relevanz, welche sie dem persönlichen Erleben zukommen lasse, jedoch wiederum eher dem Sektentypus entspreche. Der Mangel an fester Organisation und religiösen Gruppierungen im engeren Sinne stelle jedoch ein deutliches Unterscheidungsmerkmal dar (Partridge 2004a: 21). Es komme vielmehr zu einer Vernetzung Gleichgesinnter, die den Austausch von Ideen ermögliche, ohne dem Einzelnen dabei Vorschriften zu machen. Eine Stärke der Mystik bestehe daher darin, dass sie ihren Anhängern persönlichen Freiraum gebe (Campbell 2002: 15; Partridge 2004a: ebd.). Das Konzept einer von außen aufgezwungenen Lehrmeinung oder Glaubensvorstellung werde abgelehnt, Religion werde stattdessen verinnerlicht und das eigene, persönliche Erleben zum Maß aller Dinge. Aufgrund fehlender Zentralisierung begünstige die Mystik die Einarbeitung und Vermischung neuer Ideen (Campbell 2002: 15f; Partridge 2004a: ebd.). Partridge weist zu Recht darauf hin, dass eine derart beschriebene Mystik eine sehr große Ähnlichkeit mit heutiger New Age-Spiritualität aufweist (Partridge 2004a: 21), in deren Bereich auch das 2012-Phänomen fällt.

H. Richard Niebuhr füge diesem Modell noch eine weitere Kategorie hinzu, nämlich die der Denomination. Mit diesem Begriff bezeichne er ursprünglich als Sekten entstandene Gruppierungen, die sich mehr und mehr zur Kirche entwickeln. Der Status der Sekte sei Niebuhr zufolge nur über die Dauer einer Generation hinweg eine zutreffende Bezeichnung, da sich die Gruppierung dann zunehmend der weltlichen Ordnung anpasse und mit wachsender Anhängerzahl eine strukturierte Organisationsform benötige (Niebuhr 1957: 19; Partridge 2004a: 22).

In einer Fortführung der bereits genannten Ansätze habe Roy Wallis eine Typologie entwickelt, die zwei Sichtweisen berücksichtige: die des Außenstehenden, also die etische Perspektive, auf der einen und die der Mitglieder, also die emische Wahrnehmung, auf der anderen Seite (Partridge 2004a: 24). Dies sei insofern bedeutsam, als zwischen beiden Wahrnehmungen durchaus deutliche Unterschiede klaffen könnten; darüber hinaus zeichne sich das Modell von Wallis auf diese Weise durch eine große

Anpassungsfähigkeit an verschiedene soziokulturelle Kontexte aus (Partridge 2004a: 24f). Je nach gesellschaftlichem Kontext könne eine religiöse Gruppierung aus der Sicht des Außenseiters mal mehr, mal weniger als von der Norm abweichend empfunden werden (Partridge 2004a: 25). Wallis setze je zwei Unterscheidungskriterien an, wobei die aus Außenseitersicht andere seien als die aus Mitgliederperspektive. Aus ethischer Sicht werde unterteilt in achtbare und von der Norm abweichende Gruppierungen, aus emischer Perspektive werde zwischen als exklusivistisch, also alleingültig, angesehenen und solchen, die verschiedene Wege zum Heil anerkennen, differenziert (Partridge 2004a: 24f). Ausgehend von diesen Kriterien definiere Wallis vier Kategorien: die Kirche, die Sekte, die Denomination und den Kult. Kirchen seien achtbar und mit Anspruch auf Alleingültigkeit versehen, eine Sekte zeichne sich durch denselben Anspruch aus, gelte aber als normativ abweichend. Eine Denomination wiederum gelte als achtbar, akzeptiere aufgrund ihrer eigenen Abweichung von der ursprünglichen Großkirche jedoch mehrere Wege zum Heil. Der Kult schließlich sei inklusivistisch und werde ebenfalls als abweichend angesehen (Partridge 2004a: 25; Saliba 2003: 10). Er entspreche zu großen Teilen der von Troeltsch definierten Mystik. Die Autorität entspringe dabei dem Individuum, Charisma werde internalisiert. Daraus ergebe sich, dass es sich beim Kult um eine weitaus losere Organisationsform handele als bei den anderen genannten Typen (Partridge 2004a: 25). Stark und Bainbridge unterschieden darüber hinaus noch drei Unterarten von Kulturen, deren Kennzeichnungsmerkmal die Ausprägung ihrer Organisation sei: *client cult*, *audience cult* und *cult movement* (Mayer 2004: 418; Partridge 2004a: 26). Ein *cult movement* unterscheidet sich von einer Sekte dadurch, dass es im Gegensatz zu dieser keinerlei frühere Verbindung mit einer bereits etablierten Religion innerhalb der jeweiligen Gesellschaft habe. Während die Sekte von jemandem gegründet worden sei, der sich zu diesem Zweck bewusst von einer anderen Religion abgewandt habe, entstehe ein *cult movement* nicht durch Abspaltung, sondern durch Innovation mittels Einführung von Elementen bis dato fremder Religionen oder durch völlige Neuschöpfung (Partridge 2004a: ebd.; Saliba 2003: 10f). Beim *client cult* liege der Schwerpunkt auf dem Verhältnis zwischen Lehrer oder Anbieter und Kunden sowie einer Form der Therapie oder Selbstoptimierung (Mayer 2004: ebd.; Partridge

2004a: 26f). Der *audience cult* hingegen hege keine direkte Beziehung dieser Art, sondern bestehe vielmehr aus individualistischen Netzwerken. Oftmals gehe die Vermittlung von Inhalten nicht durch direkten Kontakt, sondern durch den Konsum einschlägiger Publikationen vonstatten (Mayer 2004: ebd.; Partridge 2004a: 27).

Wallis habe darüber hinaus noch eine weitere Klassifikationsmöglichkeit für neue Religionen ausgearbeitet, bei der er von der Haltung der jeweiligen Gruppe zur restlichen Welt ausgehe. Dabei unterscheide er drei Typen von Religion: weltablehnende, weltbejahende und solche, die er als weitestgehend mit der Welt im Einklang bezeichnet und die sich gewissermaßen mit der Welt im Großen und Ganzen arrangierten, ohne sie dabei abzulehnen oder übermäßig zu verherrlichen (Mayer 2004: 418; Partridge 2004a: 27). Erstere seien strikt autoritär organisiert, exklusivistisch und häufig apokalyptisch veranlagt. Die Verschiedenheit Gottes von der Menschheit und der Welt als Ganzem sowie die der Gruppe von der restlichen Gesellschaft werde betont. Zweitere hingegen lehnten aufgrund einer positiven Einstellung zur Welt die strikte Trennung zwischen Gott und dieser sowie zwischen Gott und der Menschheit ab, es existiere zwar eine Vorstellung vom Göttlichen, dieses müsse jedoch keineswegs die Form einer konkreten persönlichen Gottesgestalt annehmen. Auch verfüge eine derartige Religion nicht zwangsläufig über eine Kirche im institutionalisierten Sinne, verbindliche Rituale oder eine feste Lehre (Partridge 2004a: ebd.). Ihr Schwerpunkt liege auf persönlicher, freiheitlicher Entwicklung im Diesseits, statt auf kollektiver Erlösung im Jenseits. Die Autorität habe entsprechend das Individuum, Charisma sei verinnerlicht und nicht einer externen Autorität zugeschrieben. Wallis' dritte Kategorie sei weniger klar umrissen und beinhalte religiöse Bewegungen, die zwischen den beiden eben beschriebenen Extremen liegen (Partridge 2004a: 28). Zwar werde in ihnen eine Trennung zwischen Religiösem und Profanem durchgeführt, Religion werde jedoch primär als Bereicherung oder Trost im privaten Bereich angesehen und weniger als gesellschaftliche Komponente (Mayer 2004: ebd.; Partridge 2004a: ebd.). Partridge bezeichnet diesen dritten Typus nicht ganz zu Unrecht als Sammelbecken für religiöse Gruppen, die den anderen Kategorien nicht einwandfrei zuzuordnen seien, obwohl sie Elemente von beiden aufweisen. Linda Woodhead und Paul Heelas hätten eine von den Grundzügen her ähnliche Typologie

ausgearbeitet, die jedoch fließende Übergänge ermögliche. Sie unterschieden zwischen *religions of difference*, *religions of humanity* und *spiritualities of life* (Partridge 2004a: ebd.). Entscheidend dabei sei die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem bzw. deren jeweilige Ausprägung. Ähnlich Wallis' Kategorie der weltablehnenden Bewegungen werde auch bei Woodheads und Heelas' *religions of difference* eine strikte Trennlinie zwischen Gott und der Menschheit sowie allem anderen weltlichen Leben gezogen. *Spiritualities of life* hingegen lehnten eine solche Trennung ab und seien eher mystisch und individualistisch veranlagt, Heiliges werde auch innerweltlich verortet. Die Kategorie *religions of humanity* decke, ähnlich Wallis' Typus der mit der Welt in Einklang befindlichen Religion, Gruppen ab, deren Überzeugungen zwischen beiden Extremen liegen und weder das Göttliche noch die Natur grundsätzlich über den Menschen stellten (Partridge 2004a: 29).

Der Begriff des Kults werde häufig als schwer zu fassen angesehen (Partridge 2004a: 63; Saliba 2003: 1f), auch wenn er mithilfe der Mystik nach Troeltschs Definition deutlich mehr Gestalt anzunehmen vermöge. Der Grund hierfür liege in der weitverbreiteten Überzeugung, innerhalb kultischer Religion gebe es keinen gemeinsamen Kernglauben, an dem man eine entsprechende Definition festmachen könne, vielmehr handele es sich um ein primär individualistisches Phänomen, bestehend aus vielen Splitterelementen ohne großes Ganzes. Dies sei, so Partridge, so nicht korrekt (Partridge 2004a: ebd.). Bei Mystik handele es sich nicht um eine Art von Religion, die unter anderem mystischem Erleben besondere Bedeutung zukommen lasse oder dieses als einen Charakterzug unter vielen habe, sondern diese Erfahrung werde in ihr als die reinste, ursprünglichste Form von Religion und somit als wahrer Weg zum Heil angesehen. Die Grundzüge, welche mystische Religion konstituierten, seien daher eine angestrebte Einheit mit dem Göttlichen, die Existenz eines alles durchdringenden, göttlichen Urgrunds und eine spirituelle Entwicklung. Gleichzeitig fühle die Mystik sich unabhängig von jeder Form institutionalisierter Religion oder sonstigen religiösen Organisationsformen (Keller und Streib 2015: 32; Partridge 2004a: ebd.). Die Überzeugung, dass alle Religionen letztlich demselben religiösen Urgrund entstammten und somit nur unterschiedliche Ausprägungen einer einzigen, tieferen Wahrheit seien, begünstige eine relativistische

Geisteshaltung und Synkretismus, da der Mehrzahl aller religiösen Traditionen der gleiche Wahrheitsanspruch zugesprochen werde. Entsprechend erscheine es für den spirituell Interessierten sinnvoll, sich mit verschiedenen Glaubenssystemen zu beschäftigen und dadurch tiefere Erkenntnisse zu gewinnen, als es der eingeschränkte Blickwinkel einer einzigen Tradition ermögliche. Darüber hinaus bedeute auch der charakteristische Individualismus nicht lediglich das Fehlen einer zentralen Institution, sondern sei ein fester Bestandteil des Kernglaubens und habe daher gleichzeitig auch eine einende Wirkung (Partridge 2004a: 64). Somit ermögliche das Vorhandensein gemeinsamer Glaubensvorstellungen trotz fehlender Institutionalisierung die Entstehung von Gruppen und Netzwerken (Partridge 2004a: 64f). In diesem Zusammenhang spreche Campbell, statt auf den häufig gebrauchten Begriff des Kults zurückzugreifen, von einer sogenannten „mystischen Kollektivität“. Er greife dabei den von Troeltsch verwendeten Ausdruck der unsichtbaren Kirche auf, eine rein geistige Gemeinschaft ohne Erkennungszeichen, Organisation und Missionierungsbedürfnis, die dennoch auf unsichtbare Weise all ihre Anhänger lenke. Demnach sei trotz des ausgeprägten Individualismus auch innerhalb mystischer Religion ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Gläubigen sowie eine gewisse Erwartungshaltung an deren Verhalten und Überzeugungen vorhanden. Partridge konstituiert überdies, dass daraus auch häufig ein Gefühl der Verpflichtung entstehe, der Gemeinschaft etwas zurückzugeben. Dies könne beispielsweise in Form von Publikationen oder Veranstaltungen erfolgen, welche wiederum eine Stärkung des Gemeinschaftsgefühls sowie die Bildung von Gruppen oder ähnlichen Organisationsformen zur Folge haben könnten (Partridge 2004a: 65). Das aus gemeinsamen Überzeugungen entstehende Zusammengehörigkeitsgefühl mache die mystische Kollektivität zu einer guten Ausgangsbasis für die Entstehung gleichgesinnter spiritueller Gruppen, was durch das Internet als Kommunikationsmittel bedeutend erleichtert werde. Daraus ergebe sich, dass es sich auch bei mystischer Religion niemals um eine völlig ungreifbare Art von Spiritualität ohne jegliche Form von Organisation handle, sondern vielmehr um ein Gemisch aus losen Netzwerken, strukturierten Gruppierungen und Organisationen sowie mitunter schwer einzugrenzenden Glaubensinhalten (Partridge 2004a: 66).

3.1.2 Kultisches Milieu und Okkultur

Campbell argumentiere, dass kultische bzw. mystische Gruppierungen sich aus einer allgemeinen, gemeinsamen Quelle speisten, die er als „kultisches Milieu“ bezeichnet (Campbell 2002; Partridge 2004a: 66). Dieses definiere er als gesellschaftlichen kulturellen Untergrund, der alle Arten von der Norm abweichender Überzeugungen und Praktiken umfasse und sowohl einen Nährboden für neue Ideen darstelle als auch Netzwerke, Gruppen und maßgebliche Quellen beinhalte. Ein derartiger Untergrund umfasse somit beispielsweise verschiedenste Spielarten fremder oder abweichender Religionen, Magie, okkulte Praktiken, Mystik, unkonventionelle Wissenschaft sowie alternative Heilmethoden. Das Milieu werde von als etablierte Autoritäten betrachteten Individuen, Organisationen und Traditionen gespeist, befinde sich konstant im Wandel und ermögliche so die Entstehung und den Aufstieg neuer Experten und Traditionen, welche ihrerseits ihren Teil beitragen und sich etablieren könnten (Campbell 2002: 12ff, Kaplan und Löow 2002: 3f; Partridge 2004a: ebd.). Partridge schlägt hierfür den Begriff der *occulture* vor, welchen er dem des kultischen Milieus vorzieht und der im Folgenden dem deutschen Sprachgebrauch angepasst als Okkultur bezeichnet werden soll. Er argumentiert, dass diese Bezeichnung das Milieu zutreffender charakterisiere als das von Campbell vorgeschlagene „kultische Milieu“, besonders wenn der Begriff „kultisch“ hauptsächlich im Hinblick auf Mystik verstanden werde. Mystik sei innerhalb des Milieus zwar wichtig, beschreibe es jedoch nicht in seiner ganzen Vielfalt und könne zudem aufgrund der mit der Begrifflichkeit verbundenen Assoziation mit christlicher Mystik zu Missverständnissen führen (Partridge 2004a: 66f). Vielmehr bediene sich das Milieu zwar mystischer Elemente anderer Traditionen, deute diese jedoch auf eigene Weise, weswegen die Bezeichnung „okkult“ für die alternative religiöse Sphäre am Passendsten sei (Partridge 2004a: 67). Dabei bilde das, was klassischerweise unter Okkultismus verstanden werde, jedoch nur einen Teilbereich der Okkultur (Partridge 2004a: 69). Auch könne nicht direkt von einer Subkultur die Rede sein, da das Phänomen die Grenzen einer solchen übersteige (Partridge 2004a: 67).

Okkultur umfasse häufig verborgene, abgelehnte und mit der landläufigen Mehrheitsmeinung nicht übereinstimmende Traditionen und Überzeugungen, die mit Mystik, New Age, Esoterik und anderem subkulturellem Gedankengut in Verbindung stünden. Dabei gebe es zwar große Schnittmengen mit dem von Campbell definierten kultischen / mystischen Milieu und der von Stark und Bainbridge beschriebenen okkulten Subkultur, eine völlige Deckungsgleichheit jedoch bestehe nicht (Partridge 2004a: 68). Es handele sich weniger um ein einheitliches Konzept, als vielmehr um eine Art Überbegriff, eine breite Strömung mit verschiedenen Unterströmungen (Partridge 2004a: 70). Innerhalb dieser Strömung werde sich aus verschiedensten Traditionen bedient, ohne dass die ursprünglichen Konnotationen der einzelnen Elemente dabei zwangsläufig erhalten blieben (Campbell 2002: 17; Partridge 2004a: 70f, 2014: 208). Man verwende Einzelelemente bestimmter Traditionen, ohne dabei den religiösen Gesamtzusammenhang zu übernehmen (Campbell 2002: ebd.; Partridge 2004a: 70, 2014: ebd.). Partridge verwendet hierzu das überaus anschauliche Bild eines Eintopfs: man könne Kartoffeln einzeln essen oder in einen Eintopf dazugeben; füge man sie dem Eintopf hinzu, verändere dessen Geschmack und weitere Zusammensetzung den Eigengeschmack der Kartoffeln, was wiederum ebenso auf jede andere Zutat zutrefe (Partridge 2004a: ebd.). Nach demselben Prinzip werde sich bei religiösen Traditionen bedient: man verwende nicht das ganze religiöse „Gericht“, sondern lediglich ihm entnommene Einzelzutaten, die nach persönlichem Geschmack zu einem okkulturellen Eintopf zusammengemischt werden könnten (Partridge 2004a: 70f). Entsprechend groß sei die im okkulturellen Milieu herrschende Vielfalt (Partridge 2004a: 71).

3.1.3 Das New Age

Eine sehr einflussreiche Unterströmung innerhalb des okkulturellen Milieus bilde das sogenannte New Age, das mitunter auch mit diesem gleichgesetzt werde und seinen Ursprung in der Esoterik hat (Knoblauch 2010: 152; Melton 2000: 285). Der Begriff *Esoterik* gehe auf das griechische Wort *esóteros* („weiter innen gelegen“) zurück, das Wissen bezeichnet, welches nur einem Kreise Eingeweihter zugänglich ist (Knoblauch

2010: ebd.). Seit dem 19. Jahrhundert werde daher die Esoterik als dem Okkultismus, welcher Grenzwissenschaften wie Magie, Astrologie und Wahrsagepraktiken beinhaltet, verwandt angesehen (Knoblauch 2010: 152f) und der Begriff sei ursprünglich sogar deckungsgleich verwendet worden (Hempelmann 2005: 202). Zur ihr werden „jene Erfahrungs-, Glaubens- und Handlungsmuster gezählt, die nicht allen zugänglich sind, sondern auf einen besonderen Kreis von Menschen beschränkt sind und damit als ein Sonderwissen angesehen werden müssen“ (Knoblauch 2010: 152f). Während der Okkultismus eher auf praktische Anwendung zu bestimmten Zwecken hin ausgelegt sei, liege in der Esoterik der Fokus mehr auf dem geistigen Aspekt in Form der Verbindung des Menschen mit der Welt um ihn herum sowie den „damit verbundenen Ideen einer höheren Wirklichkeit“ (Knoblauch 2010: 153). Der Glaube an Ganzheitlichkeit (der Mensch als Teil eines universellen Seins), Verbindung zwischen Mikro- und Makrokosmos und die Existenz geheimer Kräfte lasse Raum für alternative Heilmethoden und Praktiken wie Pendeln oder außersinnliche Wahrnehmungen (Knoblauch 1999: 180, 2010: ebd.).

Während das Interesse an esoterischem Wissen Ende des 19. sowie Anfang des 20. Jahrhunderts seinen ersten Höhepunkt hatte, habe es in den 1980er Jahren erneut eine Welle an Popularität zu erleben begonnen, diesmal unter der Bezeichnung *New Age*, dessen Ursprünge bereits in den 1960er Jahren lägen (Hempelmann 2005: 202; Landes 2000: 286f). Mit Beginn der 1990er Jahre habe das Interesse am *New Age* als Bewegung zunächst nachgelassen (Landes 2000: 285; Melton 2000: 285, 2007: 89). Auch wenn viele Anhänger sich nicht mehr als einer *New Age*-Gemeinschaft angehörig empfänden, stellten die esoterischen Traditionen, die heute mehrheitlich unter dem *New Age*-Label zusammengefasst würden, nach wie vor eine der größten spirituellen Minderheiten innerhalb der westlichen Gesellschaft dar (Landes 2000: 288; Melton 2000: 288) und haben, wie einem ein Blick in die beständig wachsenden Esoterikabteilungen der Buchhandlungen zeigt, seit Anbruch des neuen Jahrtausends in ihrer Popularität eher zugenommen.

Das New Age stelle ein Sammelbecken für verschiedene, zumeist mystische und von östlicher wie westlicher Esoterik beeinflusste Überzeugungen und Praktiken dar und decke einen großen Bereich des okkulturellen Milieus ab, entspreche diesem jedoch nicht vollkommen (Partridge 2004a: 71). Es werde für gewöhnlich als eklektisch und mit keiner festen oder zumindest einer nur schwer zu umreißenen Gestalt versehen charakterisiert (Hanegraaff 2007: 38; Partridge 2004a: ebd.). Es handele sich weniger um eine einheitlich organisierte Bewegung, als vielmehr um ein buntes Sammelsurium unterschiedlicher spiritueller, philosophischer, therapeutischer und alternativmedizinischer Elemente (Cowan 2010: 88f; Sutcliffe 2014: 41), weswegen Cowan den Begriff der Subkultur für zutreffender hält (Cowan 2010: ebd.). Das Fehlen eines festgelegten dogmatischen Kerns gehöre zu seinen Charakteristika (Knoblauch 2010: 156). Hanegraaf konstatiert entsprechend: „The New Age is not an organization, which could be unambiguously identified on the basis of self-proclaimed leaders, official doctrines, standard religious practices, and the like“ (Hanegraaf 1996: 1). Es verfüge über keine einzelne Gründer- oder Prophetengestalt, keinen verbindlichen Glaubenssatz und keine feste Organisationsform. Somit weiche es von der klassischen Definition einer Religion ab (Partridge 2004a: 71).

Daraus zu schlussfolgern, dass innerhalb des New Age keinerlei Gemeinsamkeiten vorlägen, sei jedoch falsch, da es sehr wohl über einige charakteristische Eigenschaften verfüge, welche die unterschiedlichen Einzelbereiche einten (Hanegraaff 2007: 38; Partridge 2004a: 72). Zu diesen gehöre neben dem bereits erwähnten Eklektizismus insbesondere die Heiligung oder Vergöttlichung des Selbst (Partridge 2004a: ebd.). Im Zentrum stehe dabei die Erwartung des sogenannten „Zeitalters des Wassermanns“ und der mit ihm verbundenen Transformation des Menschen zu einem neuen, erleuchteten Selbst, das im Einklang mit dem Kosmos und der wiederentdeckten eigenen Göttlichkeit stehe (Cowan 2010: 89; Knoblauch 1999: 180; Hempelmann 2005: 202f.). Das esoterische Wissen werde dabei als die Grundlage angesehen, welche diesen Aufstieg der Menschheit in eine höhere Bewusstseinsstufe ermögliche (Cowan 2010: 89; Hempelmann 2005: 203; Knoblauch 2010: 156). Cowan spricht hierbei mit Recht von einer „gemeinsame[n] millenaristische[n] Vision“ (Cowan 2010: 89), welche die

unterschiedlichen Teilbereiche des New Age eine. Bedeutsam sei dabei, dass es keiner Vermittlung zwischen der höheren Wirklichkeit und dem Individuum bedürfe, sondern „dass das Subjekt selbst die Erfahrung der Transzendenz macht“ (Knoblauch 2010: 157). Es werde davon ausgegangen, dass die Menschheit dieses geheime Wissen oder zumindest einen Teil dessen bereits einmal besessen habe, es jedoch im Laufe der Zeit verschüttet worden sei; als Grund für diesen Vorgang werde häufig die westliche Zivilisation mit ihrer Kultur angesehen (Knoblauch 1999: 181, 2010: 156). Das eigene Erleben, Intuition und Gefühl würden höher gestellt als externe, vernunftbetonte Wissensquellen, denen ein gewisses Misstrauen entgegengebracht werde (Partridge 2004a: 72). Durch eigenes Erleben hingegen sei es möglich, ohne externe Vermittlung göttliche Wahrheiten zu erfahren und im eigenen Bewusstsein in Kontakt mit dem „Höheren Selbst“ zu treten. Dadurch gelinge die Entdeckung innerer Wahrheiten (Partridge 2004a: 73). Dies bedeute jedoch nicht, dass das eigene Selbst als absolutes Maß aller Dinge angenommen werde, welches über allem stehe; vielmehr herrsche oftmals die Überzeugung vor, dass es eine höhere Kraft gebe, die über das Selbst hinausgehe, von der dieses jedoch gleichzeitig ein Teil sei (Hanegraaff 2007: 39; Partridge 2004a: ebd.). Diese höhere Kraft transzendiere ihre einzelnen Teile und verbinde dadurch alles miteinander (Hanegraaff 2007: ebd.; Partridge 2004a: 73f). Sich selbst mit dieser Kraft in Einklang zu bringen gelte als für jeden anzustrebendes Ziel (Hanegraaff 2007: ebd.; Knoblauch 1999: 180; Partridge 2004a: 74). Eine derartige Vorstellung entspreche Troeltschs und Campbells Beschreibung mystischen Gedankenguts, Campbell spreche überdies von einer „veröstlichten Weltanschauung“ (Partridge 2004a: 73). Auch eine deutliche Parallele zu der von William James formulierten Definition von Religion als unsichtbare Ordnung, mit der es in Harmonie zu stehen gelte (James 1997: 85), ist nicht zu übersehen.

Innerhalb des New Age und des okkulturellen Milieus existierten verschiedene Nuancen dieser Positionierung des Selbst zum Göttlichen, die Partridge versucht, in Pantheismus, Polytheismus und Panentheismus zu differenzieren. Die pantheistische Variante verstehe die Menschen als Teil eines größeren Wesens, wohingegen die polytheistische Spielart das Selbst zur höchsten göttlichen Instanz erhebe, woraus sich ergebe, dass die Anzahl

göttlicher Wesen jener der vorhandenen Individuen entspreche. Die panentheistische Variante schließlich setze das Göttliche nicht mit der Welt gleich, sondern postuliere, dass sich ein Teil dieser höheren Kraft in allem befinde, ohne im engeren Sinne damit identisch zu sein. Die Betonung des Selbst in seinem direkten Bezug zum Göttlichen liege darin begründet, dass nur auf diesem Wege reine spirituelle Wahrheit gefunden werden könne (Partridge 2004a: 75). Religiöses Wissen hingegen, das durch andere vermittelt werde, sei es durch Kirchen oder Schriftstücke, beinhalte stets bereits eine Interpretation und sei daher auf die eine oder andere Weise verzerrt, weswegen es mit Vorsicht zu behandeln sei (Partridge 2004a: 75f). Es dürfe nur dann gutgeheißen werden, wenn es im Einklang mit dem stehe, was das eigene Selbst einem vermittele (Partridge 2004a: 76). Entsprechend seien Quellen wie beispielsweise Gurus oder Channelings nicht als externe Autoritäten anzusehen, deren Ansichten strikt zu entsprechen sei, sondern vielmehr als bloße Hilfestellung bei der eigenen spirituellen Sinnsuche (Partridge 2004a: 77).

Eine weitere gängige Ansicht innerhalb des okkulturellen Milieus sei die Überzeugung, dass alte, untergegangene und indigene Kulturen über ein tieferes Wissen verfügen, dass innerhalb der modernen Zivilisation verloren gegangen sei. Entsprechend würden alte religiöse Traditionen als Quelle einer authentischen Spiritualität angesehen; wobei die Bandbreite dieser Rückbeziehung auf die Vergangenheit von einer Verehrung der Muttergöttin über Referenzen an Atlantis bis zu Verweisen auf die alten Maya oder Ägypter reiche. Kulturen wie diese seien nicht von ihrer Umwelt entfremdet, wie es bei zeitgenössischen Zivilisationsmenschen der Fall sei, sondern im Einklang mit ihrem eigenen Wesen, der Natur und dem Übernatürlichen, Heiligen, und verfügten über große Weisheit. Häufig werde geglaubt, bei dieser Weisheit handele es sich um das ursprüngliche Wissen der Menschheit, welches im Laufe der Zeit durch institutionalisierte Religionen und eine zunehmend rationalistische Gesellschaft unterdrückt worden sei, weswegen solche Kulturen oft als spirituell-kulturelle Paradigmen empfunden würden. Es werde angenommen, dass Angehörige der westlichen Zivilisation viel von indigenen Kulturen lernen könnten (Knoblauch 1999: 181; Partridge 2004a: 77). Tatsächlich ist es häufig so, dass Verweise auf indigene oder vorgeschichtliche Ursprünge eines Glaubens oder Brauchs regelrecht als Gütesiegel für

dessen Authentizität fungieren und über jegliche Hinterfragung erhaben erscheinen. Entsprechend weit verbreitet seien derartige Referenzen (Partridge 2004a: 78).

Das New Age weist eine große Schnittmenge mit einer weiteren Unterströmung des okkulturellen Milieus auf, dem sogenannten Neuheidentum oder Neopaganismus (Hanegraaff 2007: 37; Partridge 2004a: 78). Die Neuheiden selbst bezeichnen sich auch im deutschen Sprachraum zumeist als „Pagans“ und werden daher im Folgenden nun so genannt. Eine Vermischung oder gar Gleichsetzung der beiden Strömungen werde von Pagans selbst mehrheitlich abgelehnt, da diese das Weltbild der New Age-Anhänger als mehr oder minder verkitschte, paradiesische Verklärung ablehnten (Hanegraaff 2007: ebd.; Partridge 2004a: ebd.). Dennoch würden sie im nordamerikanischen Raum in vielen Darstellungen dem New Age zugerechnet, im europäischen Umfeld hingegen würde häufiger zwischen beiden unterschieden (Sutcliffe 2014: 42). Der Neopaganismus respektiere sowohl die helle als auch die dunkle, brutale Seite der Natur, das Fressen und Gefressenwerden, und akzeptiere sie als natürlichen Bestandteil des Lebens, ohne sie zu verteufeln. Darüber hinaus sei es tendenziell ritualistischer ausgelegt als New Age-Spiritualität und verfüge oft über eine Priesterschaft, wobei neuheidnische Feste wie Sonnenwendfeiern und Tagundnachtgleichen mitunter auch von New Age-Anhängern begangen würden. Pagans seien häufig in lokalen Gruppen organisiert, die Initiationsriten pflegten und ein höheres Maß an Einsatz erforderten, als es in den eher losen New Age-Kreisen üblich sei. Auch die Fokussierung auf das eigene höhere Selbst sei weitaus weniger ausgeprägt als im New Age, der Schwerpunkt liege mehr auf Gemeinschaft, der Natur und verschiedenen Göttern (Partridge 2004a: 79). Dennoch sind die Ähnlichkeiten nicht von der Hand zu weisen. Wie das New Age genießen auch im Neopaganismus indigene Traditionen und Überzeugungen alter Kulturen einen hohen Stellenwert, wobei auch hier das Alter dieser Glaubenssysteme und ihr Ursprung in als in Einklang mit der Natur lebend empfundenen Kulturen betont werden. Hierin sowie in den folgenden Punkten zeigt sich der große Einfluss, den das Neuheidentum innerhalb des okkulturellen Milieus ausübt (Partridge 2004a: 83). Der Neopaganismus wende sich gegen eine Darstellung von Gott als ausschließlich männlich und die weitverbreitete Verbindung des Männlichen mit Macht; stattdessen werde eine Balance zwischen Männlichem und

Weiblichem angestrebt, wobei jedoch häufig dem weiblichen Prinzip und der großen Muttergottheit mehr Bedeutung beigemessen werde (Hanegraaff 2007: 36f; Partridge 2004a: ebd.). Auch im New Age sind derartige Tendenzen keine Seltenheit. Diese Einstellung bringe dem Neopaganismus großes Interesse von Angehörigen der westlichen Zivilisation ein, welche die männlich dominierten monotheistischen Religionen leidgeworden seien (Adler 2006: 37f; Partridge 2004a: 83). Darüber hinaus sei es nicht nur tendenziell feministisch, sondern aufgrund seiner naturzentrierten Ausrichtung auch öko-feministisch und somit um ein vermehrtes Bewusstsein um die Natur und deren Wohlergehen bemüht (Adler 2006: 38; Partridge 2004a: 83f). Neopaganistisches Gedankengut sei daher mitunter auch unter Anhängern radikaler Umweltschutzgruppierungen wie beispielsweise Earth First! zu finden (Taylor 2002: 32), die neben der Hervorhebung des Respekts vor der Natur oft auch die im New Age wie im Neopaganismus verbreitete Vorstellung von der spirituellen und ökologischen Überlegenheit und Weisheit indigener Kulturen teilten (Partridge 2005: 54; Taylor 2002: 30). Angesichts der sich zunehmend ausweitenden Problematik um weltweite Umweltverschmutzung lasse sich die Attraktivität derartiger Überzeugungen unschwer nachvollziehen. Ähnliches gelte für die von Pagans mehrheitlich vertretene Ablehnung von Dogmen (Partridge 2004a: 84), welche den Zeitgeist einer Gesellschaft treffe, die das Erheben von absoluten Wahrheitsansprüchen als problematisch empfinde (Partridge 2004a: ebd.; Reid 2006: 65).

Auch das New Age werde bisweilen als eine Gegenreaktion auf die vermehrte Technisierung, Bürokratisierung und den Materialismus gedeutet, in der sich, ähnlich wie im Neuheidentum, darüber hinaus eine Sorge um die Umwelt und eine Unzufriedenheit mit den großen etablierten Religionen niederschläge (Black 2010: 94). Der Theologe Ernst Lucas sehe darin den Versuch, in der säkularisierten westlichen Gesellschaft spirituelle Bedeutung zu finden (Black 2010: 94f). Steve Bruce hingegen betrachte es nicht als Gegenbewegung zur Säkularisation, sondern vielmehr als eine besonders gut an diese angepasste Form von Religion, in welcher sich das in der Gesellschaft vorherrschende Konsumdenken widerspiegele. Es gebe eine Verbindung zwischen individualistisch geprägtem Konsumverhalten und dem breiten Warenangebot des New

Age, das es dem Individuum ermögliche, sich nach den eigenen Vorstellungen zu bedienen (Black 2010: 95; Hanegraaff 2007: 47; Partridge 2004a: 32ff). Auch Paul Heelas sehe das New Age als an den Wertvorstellungen der Gegenwart ausgerichtet und weniger als Gegenbewegung (Black 2010: ebd.). Eine Prägung durch gesellschaftliche Werte zeigt sich darüber hinaus etwa im Umgang des New Age mit der Wissenschaft. Im New Age sei die Ansicht verbreitet, die vertretenen Überzeugungen verbänden religiöse mit wissenschaftlichen Erkenntnissen (Zeller 2014: 281), was dem zentralen Stellenwert, welchen die Wissenschaft in unserer Gesellschaft einnehme, Rechnung trage (Campbell 2002: 17; Zeller 2014: ebd.). Selbst wenn eine ausgeprägte Skepsis gegenüber manchen wissenschaftlichen Bereichen, wie etwa der modernen Schulmedizin, bestehe, würden dazu Alternativen angeboten, die von New Age-Anhängern als „wissenschaftlich“ angesehen und angepriesen würden, was die große gesellschaftliche Bedeutung und Autorität von Wissenschaft in unserer Gesellschaft veranschauliche (Zeller 2014: 281f). Der Bezug auf wissenschaftliche Erkenntnisse und Vorgehensweisen diene demnach der Legitimation der eigenen Überzeugungen, indem versucht werde, für diese dasselbe Ansehen, die Vertrauenswürdigkeit und die Autorität in Anspruch zu nehmen, die der Wissenschaft entgegengebracht werde (Zeller 2014: 282).

Aufgrund ihres vergleichsweise hohen Grades an Organisation und Struktur fungierten Pagan-Gruppierungen als eine Art Schmelztiegel für religiöse Ideen innerhalb des okkulturellen Milieus. Dennoch zeige schon die Tatsache, dass Neuheidentum und New Age oft verwechselt oder für identisch gehalten würden, dass beiden ein gemeinsamer Ideenpool zugrunde liege. Häufig beständen die Unterschiede hauptsächlich im Stellenwert, welcher einer bestimmten Überzeugung beigemessen werde, der jeweiligen Mischung verschiedener Ausgangselemente oder dem Zusammenhang, in den sie gestellt würden, welcher dann das Gesamtbild verändere, auch wenn die Grundelemente dieselben seien (Partridge 2004a: 79). So würden ähnliche oder identische Konzepte, wie beispielsweise die Existenz von Elfen und Feen, auf verschiedene Weisen interpretiert, obwohl die Begrifflichkeit unverändert bleibe (Partridge 2004a: 80f).

Viele Anhänger von Überzeugungen, die von Außenstehenden dem New Age zugeordnet werden, würden sich selbst nicht als solche bezeichnen (Black 2010: 91; Partridge 2004a: 2), was auch auf José Argüelles zutrifft. Mitunter sei es sogar so, dass Mitglieder einzelner Gruppierungen den Begriff New Age eher abfällig für andere verwendeten, deren Spiritualität sie als oberflächlich anzusehen schienen, wohingegen sie ihre eigene im Gegensatz dazu als in uralter Tradition verwurzelt empfänden (Black 2010: 92). Man könne daher den Eindruck gewinnen, dass der Terminus auch für Individuen, die den damit bezeichneten Inhalten zuneigten, negativ assoziiert sei und mit Eigenschaften wie Oberflächlichkeit, Substanzlosigkeit und fehlender Tradition in Verbindung gebracht werde (Black 2010: 92).

Christopher Partridge weist auf einen wichtigen, aber trotz seiner Bedeutsamkeit oft vernachlässigten Umstand hin: die Tatsache, dass auch Menschen, die nicht Mitglied einer neuen religiösen Bewegung im engeren Sinne sind, nichtsdestotrotz Überzeugungen anhängen und verbreiten können, die in solchen Bewegungen Verwendung finden. Auch Personen, welche den Gedanken an die Zugehörigkeit zu einer derartigen religiösen Gemeinschaft weit von sich wiesen, könnten empfänglich für Gedankengut sein, das seinen Ursprung in neuen religiösen Bewegungen oder einem allgemeinen okkulturellen Umfeld habe (Knoblauch 1999: 183f; Partridge 2004a: 50). In der Regel liege der Schwerpunkt bei Untersuchungen alternativer Religiosität auf fest umrissenen Gruppierungen, welche einfacher zu studieren seien und vom Erscheinungsbild her aufgrund ihrer Struktur und klaren Mitgliedschaft eher die Gestalt traditioneller Religionen hätten (Partridge 2004a: 50):

„Anything more amorphous and diffuse seems to be trivalized. Regardless of what scholars claim about their willingness to accept such diffuse and eclectic spirituality as ‘serious religion’, I suspect that many presuppose that spirituality which does not look and behave like religion traditionally has done is less important. However, [...] that it does not look and behave like ‘religion’ and that it is often diffuse does not therefore mean that it is individually and socially insignificant.”
(Partridge 2004a: 50)

In der Tat sei es so, dass bis vor kurzer Zeit noch als exotisch betrachtete spirituelle Elemente eine zunehmend höhere Wertschätzung in der westlichen Populärkultur erführen und in Folge dessen allmählich von dieser aufgesogen würden (Knoblauch 1999:

184; Partridge 2004a: 53). Eine derartige „Ent-Exotisierung“ sei typisch für den Prozess der gesellschaftlichen Wiederverzauberung, in dessen Verlauf ehemals exotische oder obskure Überzeugungen immer mehr als normal betrachtet und in den als plausibel erachteten Rahmen des vorherrschenden Weltbilds integriert würden, selbst dann, wenn religiöse Gruppierungen im engeren Sinne mit entsprechenden Glaubensvorstellungen einen Außenseiterstatus innehätten. Besonders ausgeprägt sei der Vormarsch der Wiederverzauberung in den mittleren und gehobenen gesellschaftlichen Bildungsschichten, wie beispielsweise eine Studie von Stuart Rose über die Anhängerschaft der New Age-Bewegung gezeigt habe, der zu Folge der Anteil an involvierten Individuen aus der Arbeiterklasse verschwindend gering sei (Partridge 2004a: 53). „Spirituality, in some form or another, is alive and well outside traditional and new religions in mainstream Western society. Indeed, strictly speaking, it is simply oxymoronic to speak of such DIY [Abkürzung für „Do It Yourself“, Anm. d. Verf.] spirituality as *alternative* or, indeed, *deviant*“ (Partridge 2004a: 52, Hervorhebung im Original).

3.2 Säkularisierungsthese und Wiederverzauberung

Die Säkularisierungsthese galt geraume Zeit als eine Art für jeden offensichtliches Dogma in der Religionssoziologie. Grob umrissen wird sie für gewöhnlich dahingehend interpretiert, dass es sich bei Religion und Moderne um zwei sich tendenziell im Widerstreit befindliche Prinzipien handle, weswegen die Religion mit dem Fortschreiten der Moderne zwingend an Bedeutung einbüßen müsse (Partridge 2004b: 51; Pollack 2006: 83). Im historischen Kontext bezeichne der Begriff der Säkularisation die Auflösung kirchlicher Besitztümer und geistlicher Herrschaften, durch welche diese weltlichen Autoritäten unterstellt worden seien (Knoblauch 1999: 20, 2009: 16). In diesem Sinne handle es sich bei ihm von seinem Ursprung her also um einen Rechtsbegriff (Gräß 2007: 77). Historisches Epizentrum dieser Entwicklung sei die Französische Revolution, im Zuge derer die religiöse Vormachtstellung durch weltliche staatliche Institutionen ersetzt worden sei, in Deutschland habe sich dieser Prozess im Reichsdeputationshauptschluss von 1803 niedergeschlagen. Die weitergefasste Bezeichnung der Säkularisierung schließe die Säkularisation mit ein, habe aber umfassendere Bedeutung (Knoblauch: 2009: 16). Sie beschränke sich nicht allein auf die Verweltlichung von Kirchengut, sondern bezeichne einen kulturellen Wandel, in dem sich Gesellschaft, Religion und Kirche in ihrem Verhältnis zueinander veränderten (Knoblauch 2009: ebd., Gräß 2007: 77). Bei diesem Prozess müsse zwischen drei Komponenten differenziert werden, nämlich dem Rückgang der Religion, ihrer Ausdifferenzierung sowie ihrer Privatisierung (Knoblauch 2009: 16). Die Forschungsmeinungen in Bezug auf diese drei Faktoren gehen auseinander, nicht immer werden alle gleichgewichtig gewertet; einige Wissenschaftler sehen nur eine oder zwei der drei Komponenten als zutreffend an.

3.2.1 Die Säkularisierungsthese

Die Theorie vom Rückgang der Religion nehme einen zunehmenden Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften an, wobei hier zwischen unterschiedlichen

Strömungen innerhalb der Säkularisierungstheorie unterschieden werden müsse (Knoblauch 2009: 16). Laut Linda Woodhead und Paul Heelas ließen sich insgesamt vier Varianten unterscheiden: die These über das Verschwinden der Religion, die Ausdifferenzierungstheorie, die Abschwächungstheorie sowie die Koexistenztheorie (Partridge 2004a: 8).

In der These über das Verschwinden der Religion spiegele sich Gedankengut des neunzehnten Jahrhunderts (Partridge 2004a: 8). Vertreter dieser radikalen Variante erwarteten auf längere Sicht gesehen einen völligen Schwund der Religion, da diese in das Weltbild der Moderne und die mit ihr verbundene Betonung der Vernunft und Wissenschaft nicht länger hineinpasste (Knoblauch 2009: ebd., Partridge 2004a: ebd.). Andere wiederum teilten zwar die Annahme der schwindenden Bedeutung religiöser Überzeugungen, gingen jedoch nicht davon aus, dass die Religion deshalb völlig aussterben werde, sondern verträten vielmehr die Auffassung, sie werde weiterhin Teil der Gesellschaft sein, wenn auch deutlich weniger einflussreich (Knoblauch 2009: ebd.; Partridge 2004a: ebd.; Saliba 2003: 12). Diese Strömung werde mitunter als Abschwächungstheorie bezeichnet. Die Ausdifferenzierungstheorie wiederum nehme an, dass die Religion ihre Rolle als soziale Triebfeder verliere und in den Bereich des Privaten verschoben werde. Die Koexistenztheorie schließlich besage, dass Säkularisierung zwar unter bestimmten Bedingungen stattfinde, dies aber keine unausweichliche Entwicklung sei und Religion in anderen Zusammenhängen durchaus florieren könne (Partridge 2004a: 8).

Als Beleg für eine Entwicklung in Richtung einer zunehmenden Säkularisierung, ob nun in Richtung eines völligen Verschwindens oder lediglich eines Bedeutungsverlusts der Religion, würden zumeist kirchensoziologische Forschungsergebnisse angeführt, denen zufolge die großen Kirchen immer weniger Zulauf erhielten und zunehmend weniger Menschen über gute Kenntnisse in den mit ihnen verbundenen Lehren verfügten (Knoblauch 2009: ebd.; Partridge 2004a: 2ff;). Derartige Untersuchungen sprächen für einen zunehmenden Prozess der Entkirchlichung (Knoblauch 2009: 16f; Saliba 2003: ebd.). Es sei jedoch zu berücksichtigen, dass solche Daten primär auf messbaren Faktoren

kirchlicher Religiosität wie beispielsweise der Anzahl von Gottesdienstbesuchen basierten und nichtkirchliche Religiosität daher häufig unberücksichtigt bleibe. Darüber hinaus werde in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle unter Religion in erster Linie die christliche Religion und damit wiederum zumeist speziell die katholische und evangelische Kirche verstanden (Knoblauch 2009: 17). Gerade in Deutschland mit seiner Stellung der Kirchen in der Gesellschaft scheine die Gleichsetzung von Religion mit den beiden großen, christlichen Kirchen besonders ausgeprägt zu sein (Knoblauch 2009: 20). Selbst wenn das Hauptaugenmerk sich nicht auf diese beschränke, scheine der Schwerpunkt entsprechender Untersuchungen doch zumeist auf Gruppierungen gelegt zu werden, die nach Religion im traditionellen Verständnis des Begriffs aussähen, zumal diese sich leichter einschätzen ließen. Passe ein Phänomen nicht in dieses Konzept und wirke weniger klar umrissen, werde es häufig nicht ernst genommen (Partridge 2004a: 50). Dies wird beispielsweise bei Ulrich Oevermann und Manuel Franzmann deutlich, deren Meinung als Paradebeispiel für eine radikale Auslegung der Säkularisierungstheorie zu zitieren sich hier lohnt:

„Der Prozeß der Säkularisierung des religiösen Bewusstseins wird hier als ein unvermeidlicher unterstellt. [...] Alles spricht dafür, daß der stetige Trend des Gewichtverlustes der Religionen anhalten wird und nicht mehr umkehrbar ist. Daran ändert auch die Hinwendung zu esoterischen Praktiken und Wissenssystemen in intellektuell anspruchsvolleren Milieus im Prinzip nichts. In ihnen, d. h. in den gewissermaßen für das Wochenende der Lebensführung reservierten, „patchwork“-artigen und häufig eklektischen Assimilationen mit Vorliebe außereuropäischer religiöser oder mythischer Traditionen eine Renaissance der Religionen zu sehen, halten wir für verfehlt. Vielmehr kann man in diesen Erscheinungen eher umgekehrt einen indirekten Indikator für die Säkularisierung erblicken. Es ist die Reaktion vereinzelter, vor den Rationalitätsanforderungen der Gegenwart zurückweichender Individuen darauf, dass das gesellschaftliche Leben aufgrund einer Säkularisierung religiös unverbindlich geworden ist [...]“ (Franzmann und Oevermann 2006: 49f)

Die von den USA ausgehende Kritik an einem derart formulierten Prozess bezeichnen die beiden als irreführend, zumindest allerdings als für Europa nicht zutreffend, wie sie relativierend einräumen (Franzmann und Oevermann 2006: 49). Eine derartige Sichtweise birgt eine gefährliche Arroganz und Ignoranz gegenüber anderen Formen religiöser Glaubensvorstellungen und religiösen Erlebens, da dem individuellen religiösen Erleben und Empfinden die Essenz der Religion damit abgesprochen werden, ähnlich wie zu Zeiten des Kolonialismus indigene Religionen als primitiver Aberglaube

abgetan und nicht als vollwertige Religionen anerkannt wurden. Hieran zeigt sich die dem Religionsbegriff innewohnende Problematik. Franzmann und Oevermann definieren den von ihnen zugrunde gelegten Religionsbegriff nicht, gehen aber allem Anschein nach von einer Definition im Sinne organisierter, institutionalisierter Weltreligionen aus. Eine derartige Definition ist zweifelsfrei zulässig, wenn zweckdienlich, rechtfertigt jedoch nicht die herablassende Art, mit der beide die Anhänger andersartiger Vorstellungen als „vereinzelte [...], vor den Rationalitätsanforderungen der Gegenwart zurückweichende [...] Individuen“ (Franzmann und Oevermann 2006: 50) abtun.

Die Säkularisierungsthese werde klassischerweise als linearer Prozess gedacht, während dessen Verlauf die Religion schwächer und schwächer werde. Diesem fortschreitenden Versinken in Bedeutungslosigkeit stehe der mit der Moderne assoziierte Fortschritt gegenüber, der entgegengesetzt zur Religion konstant zunehme (Knoblauch 2009: 17; Partridge 2004a: 11). Es gebe jedoch auch Säkularisierungsforscher wie Steve Bruce, welche die Annahme eines grundsätzlich linearen Verlaufs ablehnten. Er vergleiche den Säkularisierungsprozess mit einem Punkt auf einem bergab rollenden Rad: der festgesetzte Punkt, den er mit der Bedeutung der Religion gleichsetze, bewege sich je nach Radposition mal nach oben, mal nach unten; bei jeder neuen Umdrehung jedoch liege der neue Scheitelpunkt absolut gesehen unter dem der vorherigen Umdrehung. Die Gesamtbewegungsrichtung sei also, trotz der immer wieder auftretenden Aufwärtsbewegung des festgelegten Punktes, dennoch bergab (Partridge 2004a: 12).

Beim zweiten Aspekt der Säkularisierungsthese handelt sich um die Ausdifferenzierung der Religion. Hierunter wird verstanden, dass Religion im Gegensatz zu früher keinen allumfassenden Anspruch auf sämtliche gesellschaftliche Bereiche mehr erheben könne, sondern sich nach und nach immer mehr unabhängige Einzelbereiche wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Bildungssystem herausgebildet hätten, die Aufgaben übernähmen, welche in früheren Zeiten teilweise oder vollständig der Religion bzw. der Kirche zufielen (Gräß 2007: 77; Knoblauch 2009: 18f; Partridge 2004a: 14). Eine derartige Differenzierung bedeute jedoch nicht, dass es nicht dennoch zu Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Bereichen kommen könne, gerade religiöse

Überzeugungen könnten in verschiedenen Domänen eine große Rolle spielen (Gräb 2007: 78f). Wilhelm Gräb betont daher ausdrücklich, dass Säkularisierung auf keinen Fall gleichgesetzt werden dürfe mit einem Verlust an Bedeutung oder Funktion der Religion; der Fokus liegt bei ihm primär auf der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, auch wenn er eine Entkirchlichung großer Teile der Gesellschaft als ein Merkmal der Säkularisierung anerkennt (Gräb 2007: 79ff). Neben einer Trennung der kirchlichen von anderen gesellschaftlichen Belangen seien auch die Kirchen als Organisationen selbst Teil dieser Ausdifferenzierung, wie kirchlich getragene Körperschaften im Bereich der Diakonie bzw. Caritas zeigten, die sich mitunter freiwirtschaftlichen Vorgehensweisen anpassten und bei deren Angestellten der kirchliche Hintergrund nicht mehr zwingenderweise im Vordergrund stehe (Knoblauch 2009: 19). Gleichzeitig habe die Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Domänen zur Folge, dass religiösen Gruppierungen ein eigener Bereich zukomme, in dem sie offiziell als religiöse Institutionen anerkannt würden (Knoblauch 2009: 19f). Eine derartige funktionale Differenzierung innerhalb der Gesellschaft habe bereits für Émile Durkheim den Kern seines Säkularisierungsverständnisses gebildet (Raiser 2010: 13). Zwar seien Staat und Kirche offiziell getrennt, eine vollständige Trennung von Staat und Religion jedoch sei in vielen europäischen Staaten nicht erfolgt, da zwischen beiden oft noch eine enge Verbindung bestehe, die sich in Dingen wie politischem Lobbyismus und steuerrechtlicher Sonderbehandlung äußere. Die Kirche und mit ihr die Religion verfüge somit zwar über eine eigene Domäne, sei jedoch gleichzeitig auch in anderen Bereichen wie etwa der Gesundheitsfürsorge oder der Bildung tätig, die auch von nicht-religiösen Trägern übernommen werde (Knoblauch 2009: 20). Sie werde, wie Hubert Knoblauch sagt, „zu einem Subsystem neben anderen“ (2009: 23). Dies bedeute jedoch nicht zwangsläufig, dass Religion nicht weiterhin bedeutsam sein könne; gerade in Krisenzeiten, so Gräb, werde sie nach wie vor gebraucht (Gräb 2007: 77). Als offizielle Legitimation anderer gesellschaftlicher Teilbereiche, wie der Rechtsprechung oder eines Herrschaftssystems, habe sie in der westlichen Gesellschaft jedoch ausgedient (Knoblauch 2009: 21). Sie erfülle nun vielmehr eine „Spezialfunktion des Religiösen“ (Gräb 2007: 79), die im Zuge

der Aufklärung entstanden und nicht mehr mit politischen, pädagogischen und wirtschaftlichen Faktoren belastet sei (Gräb 2007: ebd.).

Die dritte Komponente der Säkularisierung schließlich stelle die Privatisierung der Religion dar. Der Grundstein hierfür sei schon früh gelegt worden, habe doch bereits der Philosoph und Staatstheoretiker John Locke Religion als etwas Innerliches und Privates angesehen. Er habe dabei eine Grenze zwischen dem Individuum und dem von ihm aus gesehen Äußeren, Sozialen gezogen. Letzteres werde beherrscht von der Gesellschaft und ihren Vertretern, die Kirche dagegen sei ausschließlich für die Religion zuständig (Knoblauch 2009: 23). Glaube müsse vom Individuum getragen werden und vom Staat sowie der bürgerlichen Öffentlichkeit getrennt sein (Knoblauch 2009: 23f). Eine Pflicht der Menschen, den Glauben ihres Herrschers zu übernehmen, wie es beispielsweise noch im deutschen Reich üblich gewesen sei, werde damit ausgeschlossen; stattdessen habe der Einzelne die Wahl, sich für oder gegen bestimmte religiöse Überzeugungen zu entscheiden. Zunächst werde mit dieser Markierung der Religion als Privatsache jedoch die Nichteinmischung des Staates in die persönliche Freiheit, als deren Bestandteil die Religion verstanden wird, gemeint, eine in Richtung Individualisierung zielende Interpretation dessen sei erst in den 1960er Jahren durch die Arbeiten Thomas Luckmanns aufgekommen. Dieser habe konstatiert, dass Religion sich in zunehmendem Maße dem Individuum, dessen Problemen, Sorgen und Streben nach Glück annehme (Knoblauch 2009: 24). Sie werde zu einem „individualistischen Kult“ (Knoblauch 2009: ebd.) und verliere dadurch ihre soziale Dimension (Knoblauch 2009: ebd.). Eine derartige Tendenz zeige sich beispielsweise in der Art und Weise, wie Religion im Internet und mit dessen Hilfe gelebt werde (Knoblauch 2009: 24). Die durch das Internet begünstigte breite Verfügbarkeit religiösen Wissens ermögliche es dem Individuum, sich aus verschiedenen Traditionen nach Gusto seine eigene religiöse Überzeugung zu erstellen. Man spreche in solchen Fällen meist von religiöser „Bricolage“ oder „Patchwork-Religionen“. Die Religion könne dadurch von jedem auf seine ureigenen, privaten Bedürfnisse zugeschnitten und auf das eigene Wohlbefinden, Glück und Selbstverwirklichung hin ausgerichtet werden. Luckmann unterscheide zwischen großen Transzendenzen auf der einen und mittleren und kleinen Transzendenzen auf der anderen

Seite; die eben genannten Faktoren in Form von Glück, Wohlergehen etc. verorte er im Bereich der mittleren bis kleinen Transzendenzen. Entsprechend konstatiere er eine Schrumpfung der Transzendenzen im Zuge der Privatisierung von Religion, im Rahmen derer mittlere bis kleine Transzendenzen in den Vordergrund rückten (Knoblauch 2009: 25). Gleichzeitig müsse dies nicht zwangsweise das Verschwinden jeglicher sozialer Form von Religion bedeuten, vielmehr werde sie nun auch in Gruppen praktiziert, bei denen es sich auf den ersten Blick zwar nicht explizit um religiöse Gruppierungen handele, in denen aber die privatisierte Religion gelebt werde. Solche Institutionen könnten auch temporären Charakter haben, wie es etwa bei Selbsthilfegruppen der Fall ist (Knoblauch 2009: 24). Luckmann verwende daher den von ihm geprägten Terminus der „unsichtbaren Religion“. Gemeint sei damit jedoch nicht das völlige Verschwinden der Religion, sondern vielmehr ihr Abtauchen in Kontexte und Gestalten, in denen sie nicht mehr zwangsläufig als Religion erkennbar sei (Knoblauch 2009: 25). Ihre Inhalte blieben demzufolge also bestehen, auch wenn sich die von ihnen angenommene Form deutlich verändere (Knoblauch 2009: ebd.; Partridge 2004a: 44).

Durch die Aufweichung institutionalisierter Formen und religiöser Inhalte werde dem Einzelnen die bereits erwähnte religiöse Bricolage erleichtert. Während für derartige Phänomene, also die Vermischung verschiedener religiöser Traditionen, gemeinhin der Begriff des Synkretismus verwendet werde, zweifelt Knoblauch an, ob eine solche Bezeichnung in diesem Zusammenhang tatsächlich zutreffend sei, da sie unterstelle, dass für das unbedarfte, die Religionen mischende Individuum erkennbar sei, dass die Elemente, derer es sich bedient, eindeutig unterschiedlichen Religionen entstammen (Knoblauch 2009: 25). Stattdessen führt er an, dass gerade in Anbetracht zunehmender Privatisierung der Religion und der damit verbundenen Schwächung zentraler religiöser Autoritäten die Quelle einzelner Komponenten keineswegs immer ohne Weiteres auszumachen sei (Knoblauch 2009: 25f). Ein derartiges Nachlassen des religiösen Wissens definiere der Religionssoziologe Hervieu-Léger als einen sogenannten Schwund des kollektiven Gedächtnisses. Da durch die Ausdifferenzierung der Religion diese ihren Einfluss auf das Leben als Ganzes zunehmend einbüße, werde sie nur noch oberflächlich vermittelt, religiöse Praxis werde so zum leeren Ritual. Die nächste Generation fühle sich

dadurch diesem in seiner Bedeutung leer gewordenen Gerüst nicht mehr inhaltlich verpflichtet, wodurch die Erinnerungskette in Form weiterer Vermittlung des religiösen Wissens nicht weiter aufrechterhalten werde. Er ziehe daraus jedoch nicht den Schluss, dass dadurch alles Religiöse verschwinde, sondern ist der Überzeugung, dass sich lediglich Religion im Sinne eindeutig zusammengehöriger und somit einer bestimmten Tradition zuzuordnender Elemente auflöse. Die Vielzahl der Elemente an sich jedoch bleibe bestehen, könne durch ihre Losgelöstheit von einzelnen Traditionen neu kombiniert werden und dadurch auch neue Inhalte schaffen, die den Lebensverhältnissen des Individuums angepasst seien. Auch Hervieu-Léger sei in diesem Zusammenhang der Auffassung, dass derartige religiöse Neuschöpfungen nicht als synkretistisch wahrgenommen würden, da ihnen keine Orientierung an bestimmten religiösen Traditionen zugrunde liege (Knoblauch 2009: 26).

Das Säkularisierungsparadigma stütze sich in besonderem Maße auf die Soziologen Max Weber und Émile Durkheim. Beide beschäftigten sich mit Religion, rückten aber, auch wenn sie eine direkte Verbindung zwischen westlicher Modernisierung und einem Wandel in der religiösen Sphäre sähen, den Begriff der Säkularisierung nicht in den Mittelpunkt ihrer Studien (Zachhuber 2007: 14). Den Grund hierfür sieht Johannes Zachhuber darin, dass es für beide, ebenso wie für viele ihrer Zeitgenossen, nicht nötig erschienen sei, weiter auf die Thematik einzugehen, da sie als völlig offensichtlich und damit als selbstverständlich empfunden worden sei (Zachhuber 2007: 15f).

Max Weber legte seinen Schwerpunkt auf die Darstellung einer westlich-europäischen Sonderentwicklung, die in mehrfacher Hinsicht im Vergleich mit anderen großen Kulturen untypisch verlaufen sei (Zachhuber 2007: 14). Dies ist von großer Bedeutung und entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn man bedenkt, dass viele ihrer Befürworter den Prozess der Säkularisierung eben gerade nicht als Ausnahme, sondern als allgemeingültige und quasi unumgängliche Entwicklung betrachteten und teils nach wie vor betrachten. Weber gehe auf die Konzepte von Staat, Wissenschaft und Kapitalismus ein, die seiner Ansicht zufolge einen gemeinsamen Zug der Rationalität zur Grundlage hätten. Daraus ergebe sich für ihn, dass eine Erklärung der Eigenart der westlichen

Gesellschaft, der diese Konzepte zugrunde lägen, bei eben dieser Rationalität anzusetzen habe (Zachhuber 2007: 14). Rationalität sei charakteristisch für die Moderne und damit die Triebfeder der Säkularisierung (Partridge 2004a: 13f; Zachhuber 2007: 15). Darüber hinaus sehe er einen Zusammenhang zwischen dem Monotheismus der jüdisch-christlichen Tradition und einer zunehmende Rationalität begünstigenden „Entzauberung“ der Welt, durch die das Sakrale nicht mehr in der Welt selbst verortet werde (Partridge 2004a: 9; Zachhuber 2007: 14). In letzter Konsequenz berge diese Förderung der Rationalität eine Gefahr für den sie hervorbringenden Monotheismus selbst, da dieser seinerseits Annahmen enthalte, die einer rationalen Herangehensweise Angriffsfläche böten (Zachhuber 2007: 14f). Dieser Gedankengang Webers habe immer wieder aufs Neue für Aufmerksamkeit gesorgt, da er dadurch in der jüdisch-christlichen Tradition einerseits einen Vorbereiter, andererseits aber gleichzeitig auch ein Opfer einer derartigen Entwicklung sehe (Zachhuber 2007: 15).

Émile Durkheim hingegen habe sowohl bei der Charakterisierung der Moderne als auch bei der Säkularisierung einen „neuzeitlichen Prozess von Individualisierung“ als wesentlich angesehen. Da er Religion als in der Gemeinschaft verortet verstehe, bedeute der Rückgang der Religion für ihn auch einen Rückgang des Gemeinschaftsgefühls, was er als Bedrohung für die moderne Gesellschaft empfunden habe (Zachhuber 2007: 15).

3.2.2 Kritik an der Säkularisierungsthese

In der jüngeren Vergangenheit sei die Säkularisierungsthese zunehmend in die Kritik geraten (Knoblauch 2009: 27). Dabei zerfalle die wissenschaftliche Welt in drei Gruppen: eine wolle die Theorie komplett abschaffen, einige Wenige hielten unverändert an ihr fest und eine weitere Gruppe übe Kritik, wolle sie jedoch nicht völlig verwerfen, sondern lediglich modifizieren (Zachhuber 2007: 24). Auch einige bis dato überzeugte Anhänger hätten ihre zuvor getroffenen Aussagen und Prognosen mittlerweile überarbeitet und abgemildert, mitunter sogar explizit widerrufen. So rückte beispielsweise Jürgen Habermas inzwischen von seiner ehemaligen Überzeugung eines völligen Verschwindens der Religion ab und gestehe ihr nun die weitere Existenz in religiösen

Gemeinschaften zu, auch wenn sich die Gesellschaft seiner Ansicht nach im Großen und Ganzen zunehmend säkularisiere (Knoblauch 2009: 27).

Peter L. Berger gehe noch weiter und glaube, eine Trendwende zu erkennen, durch die wiederum die Säkularisierung zurückweiche und die Religion global bedeutender werde (Knoblauch 2009: 27). Er spreche daher von einer „Entsäkularisierung“ oder „Desäkularisierung“ (Knoblauch 2009: 27). Mitunter sei in diesem Zusammenhang auch von einer Resakralisierung oder „Wiederverzauberung“ die Rede (Knoblauch 2009: 28; Partridge 2004a: 38). Teilweise würden beide Begriffe synonym verwendet, manche Autoren jedoch verwendeten sie mit unterschiedlicher Bedeutung. So bezeichnet beispielsweise für Knoblauch die Entsäkularisierung den Vorgang, bei dem eine zuvor weltliche Bewegung durch eine religiöse ersetzt wird, Resakralisierung dagegen die Entstehung neuer religiöser Kräfte, die den weltlichen gegenüberstehen (Knoblauch 2009: 32). Berger begründe die Hartnäckigkeit, mit der die Säkularisierungsthese lange verfochten worden sei, damit, dass sich die Forschung primär auf Westeuropa konzentriert habe, wo sehr wohl eine Schwächung der Religion feststellbar sei (Knoblauch 2009: 28; Partridge 2004a: 39). Gegenbeispiele wie die USA seien zur Ausnahme von der Regel deklariert worden (Raiser 2010: 13). Die im europäischen Kontext gemachten Beobachtungen wiederum seien auf den Rest der Welt übertragen worden, da seit Max Webers Postulat der Entzauberung der Welt automatisch davon ausgegangen worden sei, die Modernisierung einer Gesellschaft gehe zwangsläufig mit einer Zurückdrängung der Religion nach europäischem Vorbild einher (Knoblauch 2009: 28, Raiser 2010: 13f). Die Entsäkularisierung sei somit gleichbedeutend mit der Erkenntnis, dass das westeuropäische Modell keineswegs die einzige Möglichkeit der Modernisierung darstelle. Schon allein die USA seien laut Berger und einer Reihe anderer amerikanischer Soziologen ein hervorragendes Beispiel für die Koexistenz von florierender Religion und Moderne (Knoblauch 2009: 28). Ähnliches gelte für Japan (Partridge 2004a: ebd.; Zachhuber 2007: 23).

Aus den USA stammte zunächst auch die schärfste Kritik am Säkularisierungsparadigma (Zachhuber 2007: 23). Eine Gruppe dortiger Forscher um Rodney Stark sehe sie als

unreflektiertes Postulat der europäischen Aufklärung. Zwar akzeptierten sie die Existenz von Säkularisierungsprozessen als solchen generell, betrachteten diese aber lediglich als einen grundsätzlich vorhandenen Trend, durch den sich Menschen von einer herrschenden Einheitsreligion entfernten. Neben diesen Entwicklungen seien jedoch gleichzeitig auch immer zwei weitere in Form religiöser Innovation und der Abspaltung religiöser Randgruppen zu beobachten, da es sich bei Religion um ein prinzipielles anthropologisches Bedürfnis handele, dass nach marktökonomischen Prinzipien befriedigt werde (Partridge 2004a: 39f, 42f; Zachhuber 2007: 25). Der Grund für das erfolgreiche Nebeneinander von Religion und Moderne in den USA werde daher im herrschenden Wettbewerb verschiedener Religionen, die frei miteinander in Konkurrenz träten, gesehen (Knoblauch 2009: 28; Zachhuber 2007: 25). Eine derartige Konkurrenz fördere die Religiosität, wohingegen mangelnder Wettbewerb, wie er in Europa an der Tagesordnung sei, diese schwäche (Knoblauch 2009: 28). Die europäische Tendenz zur Säkularisierung habe ihre Ursache also nicht etwa in mangelndem Interesse an und dadurch bedingter sinkender Nachfrage nach Religion, sondern vielmehr in einem zu einseitigen Angebot. Das Besondere an der europäischen Entwicklung sei daher nicht das nachlassende Interesse an den dominanten Kirchen, sondern der Mangel an mit diesen konkurrierenden Wahlmöglichkeiten (Zachhuber 2007: 25). Eine große Religion verliere immer dann an Attraktivität, wenn sie sich nicht mehr in ausreichendem Maße gegen andere behaupten müsse (Zachhuber 2007: 26). Sobald eine große Vielfalt an Religionen vertreten sei, sei es Menschen, die sich mit einer bestimmten Religion nicht oder nicht mehr identifizieren können, möglich, sich stattdessen einer anderen zuzuwenden; herrsche dagegen eine Art religiöses Monopol, bestehe ihre einzige Alternative in einer kompletten Abwendung von jeglicher Religion (Pollack 2006: 84). Eine solch pauschale Erklärung jedoch sei schwierig und werde der tatsächlichen Lage kaum gerecht, da auch Europa nicht flächendeckend eine schwach ausgeprägte Religiosität aufweise, wie sich beispielsweise in Italien, Irland oder Polen beobachten lasse, obwohl dort nicht die von den Anhängern dieser Theorie propagierte religiöse Pluralität herrsche (Knoblauch 2009: 29). Zudem sei bei einer derartigen Sichtweise zu bedenken, dass sie die reine Ökonomie in Form eines Bedürfnisses und dessen Erfüllung in den Vordergrund rücke und andere

Faktoren wie kulturellen Kontext und historische Entwicklung dabei unberücksichtigt lasse (Zachhuber 2007: 26). In Übereinstimmung mit dieser einseitigen Betonung des Ökonomischen werde Religion dabei auch primär als Versuch definiert, mittels Hilfe übernatürlicher Mächte an bestimmte Güter zu gelangen (Zachhuber 2007: 26f).

Umgekehrt existiere hingegen in der Forschungswelt auch die genau gegenteilige Ansicht, der zufolge es gerade der *Verlust* einer religiösen Einheitskultur sei, der eine Gesellschaft immer mehr säkularisiere, da der religiöse Absolutheitsanspruch einer Gruppe an Überzeugungskraft verliere, sobald er als einer von vielen derartigen Ansprüchen existiere. Ein breites Angebot an verschiedenen Religionen werde hierbei also explizit als schädlich angesehen. Als Vertreter dieser Richtung seien zum Beispiel Peter L. Berger und Steve Bruce zu nennen (Partridge 2004a: 15; Zachhuber 2007: 26).

Ein Repräsentant einer modifizierten und weiterzuentwickelnden Säkularisierungstheorie sei José Casanova. Er setze den Fokus auf die gesellschaftliche Ausdifferenzierung und damit verbundene veränderte Rolle der Religion als gesellschaftlicher Teilbereich, die von Thesen über eine wachsende Individualisierung, Privatisierung oder gar ein Verschwinden der Religion jedoch zu unterscheiden sei. Die drei letztgenannten sehe er als keineswegs zwangsläufig mit einem Modernisierungsprozess einhergehend an (Zachhuber 2007: 27). Er sei der Ansicht, dass Religion sehr wohl eine öffentliche Rolle spielen könne, eine Religionsgemeinschaft allerdings nur dort wirklichen Einfluss ausüben vermöge, wo die Ausdifferenzierung der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche sich in fortgeschrittenem Zustand befinde (Zachhuber 2007: 27f). Die westeuropäische Überzeugung, der Rückgang des religiösen Einflusses sei eine zwingende Begleiterscheinung der Moderne, könne daher darauf zurückzuführen sein, dass in Westeuropa die Verbindung zwischen Staat und Kirche nicht vollständig durchtrennt worden sei und daher die Kirche mitunter mit negativen Aspekten des Staates assoziiert werde. Dies wiederum würde bedeuten, dass der Grund für einen mutmaßlichen Rückgang der Bedeutung von Religion gerade *nicht* in der Säkularisierung selbst zu suchen sei, sondern vielmehr in deren unvollständiger Durchführung (Zachhuber 2007: 28).

Casanova vertrete die Auffassung, dass auch die Unterschiede in der Ausprägung und Gestalt europäischer Religiosität eher historisch bedingt seien, so zum Beispiel durch die genannten verschiedenen Verbindungen und Trennungen von Kirche und Staat im Laufe der Zeit (Knoblauch 2009: 29f). In Ländern, in denen – wie beispielsweise in Skandinavien – der Sozialstaat stark ausgeprägt sei, scheine er in Konkurrenz mit der Religion zu stehen und diese zu schwächen, in Ländern, in denen dies weniger stark der Fall sei, wie tendenziell in weiten Teilen Südeuropas, bleibe die starke Stellung der Religion eher erhalten (Knoblauch 2009: 33). Der Ausbau des Sozialstaates mache die Kontingenz, zu deren Bewältigung die Religion beitrage, überschaubarer und übernehme somit Aufgaben, die sonst der (institutionalisierten) Religion zufallen würden, was diese potentiell schwäche (Knoblauch 2009: 34). Dieses Muster passe auch auf die USA mit ihrem traditionell schwach ausgeprägten sozialstaatlichen System (Knoblauch 2009: 33f). Generell scheine in Regionen, in denen Menschen unter Armut und Unsicherheiten zu leiden hätten, die Religion ihre alte Stärke zu behalten oder sogar weiter ausbauen zu können. Mit diesem Gedanken im Hinterkopf erscheine es plausibel, dass in vielen „westlichen“ Gesellschaften, die sich guter Lebensstandards erfreuen, der Einfluss der Religion zumindest vordergründig abnehme, während er in weniger gut situierten Weltgegenden ungebrochen wirke (Knoblauch 2009: 34).

In Anlehnung an Casanova sieht Knoblauch die Schwächung der Kirchen im europäischen Raum in ihrer organisatorischen Stärke begründet, die zur Folge habe, dass viele Menschen Religion mit Kirche gleichsetzen (Knoblauch 2009: 30). Lehnten solche Menschen also die Lehren der großen Kirchen ab, beinhalte diese Ablehnung entsprechend auch den für sie damit identischen Begriff der Religion, selbst wenn sie an und für sich spirituellen Überzeugungen gegenüber nicht grundsätzlich abgeneigt seien. Die Assoziation von Religion mit den großen institutionalisierten Kirchen verfälsche somit das Bild (Knoblauch 2009: 29; Partridge 2004b: 48). So hänge beispielsweise ein Teil der Briten einem inhaltlich gesehen christlichen Glauben an, gehöre dabei aber keiner Kirche an und besuche auch keinerlei Gottesdienste (Knoblauch 2009: 29; Partridge 2004a: 49f). Die zugrunde liegende Haltung möge also zwar nicht-kirchlicher Natur sein, jedoch dabei nicht zwangsläufig auch antiklerikal, da man der Kirche dabei

dennoch treu bleibe. Grace Davie spreche in diesem Zusammenhang von „believing without belonging“ und sei der Auffassung, dass die ehemals „harte“ Religionsangehörigkeit einen Wandel zu einem „weichen“ Glauben durchmache (Knoblauch 2009: ebd.).

Auch Thomas Luckmann und Karl Gabriel seien geneigt, die laufende Entwicklung nicht als Rückgang der Religion anzusehen, sondern als einen Wandel in ihrer Form und der individuellen Religiosität. Sie würden anerkennen, dass Religion in Form großer institutionalisierter Kirchen an Macht verliere, seien aber der Überzeugung, dass sie anstelle dessen inzwischen an Orten und in Formen, in denen man sie bis dato nicht erwartet habe, anzutreffen und vom Wesen her individueller und tendenziell synkretistisch sei (Pollack 2007: 83). Auch Wilhelm Gräb spricht von einem Wandel der Religion, bei dem der Einfluss großer religiöser Institutionen zwar eindeutig nachgelassen habe, religiöse Vorstellungen selbst jedoch keineswegs im Verschwinden begriffen seien (Gräb 2007: 82). Er geht gar so weit zu konstatieren, dass das Bedürfnis nach Religion in globalisierten, differenzierten und damit schwer überschaubaren Gesellschaften nicht nur nicht abnehme, sondern vielmehr wachse. Als Grund hierfür sieht er an, dass die wachsende Komplexität und Unkontrollierbarkeit moderner Gesellschaften ein Krisenbewusstsein begünstige, durch das sich der Mensch nach religiöser Aufarbeitung und Versicherung im Absoluten sehne. Religion sei im Stande, diese Komplexitäten mit ihren Wäg- und Unwägbarkeiten in einen größeren Rahmen einzubetten, der über menschlich Machbares hinausgehe, und somit als Begründung für moralisch-ethische Ansprüche und Forderungen, potentielle Risiken neuer Entwicklungen und ähnliches zu dienen (Gräb 2007: 81). Den aktuellen Wandel bezeichnet er als eine Transformation der „kirchlich verfassten christlichen Religion ins vagabundierend Religiöse“, aus der neue „Formen des Religiösen“ hervorgingen (Gräb 2007: 82f). Hierbei sei vorrangig ein gesteigerter Individualismus zu nennen, der seinen Ausdruck in individuellen Überzeugungen finde. Die eigene Individualität werde sakralisiert, man vergewissere sich der eigenen Einzigartigkeit durch Rückbezug aufs Religiöse. Darüber hinaus könne man das Religiöse auch in der Medienkultur, bei Sportveranstaltungen oder ähnlichen kulturellen Veranstaltungen entdecken, die Gräb

nicht unzutreffend als „Diesseitsheiligungen“ bezeichnet. Religiöse Rituale, Symbole und Sinnfragen des die westlichen Gesellschaften dominierenden Christentums seien in säkulare Bereiche wie das Politische, Ethische oder Ästhetisch-Kulturelle überführt worden und dort weiterhin einflussreich (Gräb 2007: 83). Zusätzlich komme es zu zahlreichen synkretistischen Mischungen, bei denen der religiöse Ursprung mitunter nur noch schwer auszumachen sei und deren Wurzeln in anderen religiösen Traditionen zu finden seien (Gräb 2007: 83f). Das Christentum finde seine volle Entfaltung nicht mehr in der Kirche, es habe sich gewissermaßen „in die Gesellschaft verflüssigt“ (Gräb 2007: 84) und privatisiert, sei eine Sache individueller Einstellung und Überzeugung geworden (Gräb 2007: ebd.).

Ein weiterer gegen die Säkularisierungstheorie angebrachter Kritikpunkt sei der, dass sie implizit davon ausgehe, der Religion sei früher bedeutend mehr Aufmerksamkeit und Gehorsam entgegengebracht worden als heutzutage (Zachhuber 2007: 19). Diese Prämisse sei lange von der Mehrzahl der Forscher als selbstverständlich vorausgesetzt worden und werde nach wie vor von vielen Menschen automatisch so empfunden (Zachhuber 2007: 19f). Im Kontrast zu heute herrschenden Verhältnissen werde also etwas angenommen, das mittlerweile mitunter (durchaus mit ironischem Unterton) „goldenes Zeitalter des Glaubens“ genannt werde. Für gewöhnlich beziehe man sich damit entweder auf das Mittelalter oder auf das konfessionelle Zeitalter vor der Aufklärung und dem mit ihr einhergehenden wachsenden Rationalismus. Bei derartigen Annahmen dürfe nicht aus den Augen verloren werden, dass es sich dabei um Projektionen aus einer späteren Zeit in die Vergangenheit handele, bei denen Idealisierungen nicht nur nicht auszuschließen, sondern vielmehr zu vermuten seien. Beim Jammern über mangelnde Achtung und Befolgung christlicher Vorstellungen und Regeln handele es sich um eine bleibende Konstante der Kirchengeschichte. Entsprechend schwer sei es, aus derartigen Aussagen Rückschlüsse zu ziehen – statt einen tatsächlichen früheren Zustand zu beschreiben, könnten sie auch eine veränderte und enttäuschte Erwartungshaltung innerhalb der Gesellschaft, in der sie getroffen würden, zum Ausdruck bringen (Zachhuber 2007: 20).

Das Gefühl des Wiedererstarkens der Religion in der allgemeinen Wahrnehmung, ebenso wie der vormalige Eindruck ihres Verschwindens, seien ein Stück weit auch der medialen Aufmerksamkeit gegenüber diesem Thema und der dadurch geschürten Erwartungshaltung geschuldet: sei man zunächst schlicht und ergreifend davon ausgegangen, dass die Religion auf dem Rückzug sei und habe entsprechend mehrheitlich zu dieser Überzeugung passende Meldungen verbreitet, sei sie nun wieder vermehrt in den Fokus von Wissenschaft und Öffentlichkeit gerückt, Fundamentalismus, die Erstarkung des Islams und esoterische Überzeugungen fänden ihren Weg in die Schlagzeilen (Knoblauch 2009: 31f). Die Globalisierung und die mit ihr verbundenen Medien ließen religiöse Entwicklungen in anderen Erdteilen greifbarer erscheinen als zuvor und vereinfachten den Import religiöser Elemente aus anderen Kulturen (Knoblauch 2009: 38). Mitgetragen werde dieser Wandel nicht zuletzt maßgeblich von der Baby-Boomer-Generation, welche die Lebensvorstellungen ihrer Eltern ablehnten, sich als „68er“ politisch wie sozial auflehnten und sich im Rahmen dessen auch anderen religiösen Formen als den althergebrachten zuwandten. Im selben Maße, in dem die Träger dieser Bewegung vom rebellierenden Rande der Gesellschaft in ihrer Mitte ansässig geworden seien, hätten auch die durch sie importierten oder ins Leben gerufenen religiösen Vorstellungen zunehmend gesellschaftliche Anerkennung gefunden (Knoblauch 2009: 39). Bis zu dieser Zeit hätten die von der Kirche kundgetanen Ansichten gesellschaftlich als weitestgehend verbindlich gegolten, alle davon abweichenden Äußerungen hätten zunächst bewiesen werden müssen; danach habe sich das Verhältnis umgedreht und die Beweislast liege nun auf Seiten der Kirchen, sobald ihre Anschauungen von denen der gesamtgesellschaftlichen Meinung abwichen (Franzmann und Oevemann 2006: 49). Durch diesen Prozess sei sowohl ein gewisses Maß an Akzeptanz für eine Alternativkultur als auch die Grundlage für eine für die Säkularisierung so wichtige Individualisierung religiöser Vorstellungen geschaffen worden, indem die religiöse Zugehörigkeit dadurch zur persönlichen Entscheidung geworden sei und nicht länger ausschließlich von Faktoren wie Familienzugehörigkeit, sozialem Status und Wohnort abhängige (Knoblauch 2009: 39). Zuvor als exotisch und von

der tradierten Norm abweichend empfundene Glaubenssysteme gölten nun als durchaus salonfähig, genossen mitunter gar ein gewisses Ansehen; Menschen, die sich ihnen gegenüber skeptisch zeigten, liefen Gefahr, als altmodisch und rückständig angesehen zu werden (Partridge 2004a: 54).

3.2.3 Wiederverzauberung: Alternative Formen von Religion und Spiritualität

Von besonderem Interesse im Zusammenhang mit der Thematik dieser Arbeit sind die Überlegungen Christopher Partridges zur sogenannten Wiederverzauberung des Westens und der Durchdringung der Populärkultur mit spirituellen Motiven. Partridge gelangt nach ausführlicher Betrachtung unterschiedlicher Aspekte der westlich geprägten Populärkultur zu der Schlussfolgerung, dass eschatologische Motive derart tief im Bewusstsein der westlichen Gesellschaft verankert seien, dass Theorien über eine ausgeprägte Säkularisierung desselben kaum tragbar seien (Partridge 2005: 325). Auch Berger räumt ein, dass die Suche nach einem tieferen Sinn und damit verbundenes religiöses Streben etwas zutiefst Menschliches sei: „[...] the religious impulse, the quest for meaning [...] has been a perennial feature of humanity... It would require something close to a mutation of the species to extinguish this impulse for good” (Berger 1999: 13). Stark und Bainbridge führten hierzu eine Kompensationstheorie an, der zufolge Religion ihre Bedeutung behalte, da sie im Stande sei, dem Menschen Dinge in Aussicht zu stellen, die weder eine säkularisierte Weltsicht noch die Wissenschaft bieten könne. Sie biete Kompensatoren wie die Verheißung des ewigen Lebens, die Unwägbarkeiten des Lebens erträglicher machten, wohingegen Sinnfragen mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zufriedenstellend zu beantworten seien. Dies schließe die Existenz von Säkularisierungsprozessen jedoch nicht aus (Partridge 2004a: 42). Stark und Bainbridge sähen sie stattdessen als Teil eines immer wieder neu auftretenden Vorgangs an (Partridge 2004a: 39; Zachhuber 2007: 25). Durch ihre zunehmende oder bereits erfolgreiche Etablierung in der Gesellschaft seien große religiöse Institutionen so sehr verwässert und in die Mitte der Gesellschaft gerückt, dass es ihnen nicht mehr möglich sei, erfolgreich

die spirituellen Bedürfnisse ihrer Anhänger zu befriedigen. Dies habe die Entstehung von Splittergruppen in Form von Sekten, die das tradierte Gedankengut mit neuem Leben füllen, oder von völlig neuen Religionen zur Folge. Mit wachsender Anhängerzahl und zunehmender allgemeiner Anerkennung wiederum würden auch diese schließlich wieder mehr säkularisiert werden und der Prozess wiederhole sich. Eine Abnahme der Religion sei demzufolge kein Vorgang, der zu ihrem völligen Aussterben führe, sondern eine vorübergehende Phase, da sie das Wachstum neuer religiöser Bewegungen zur Folge habe (Partridge 2004a: 40, 2004b: 45; Zachhuber 2007: ebd.).

Es werde immer Menschen geben, die unzufrieden mit der Entwicklung der jeweils dominierenden religiösen Traditionen seien. Säkularisierung werde aus diesem Grund immer von der Entstehung neuer religiöser Bewegungen, Netzwerke und Sekten begleitet; sie begrenze sich somit selbst (Partridge 2004a: 43). Partridge vertritt daher die Auffassung, dass das Schwächeln des Christentums mit dem Aufstieg eines kultischen Milieus einhergehe, welches keine klassische Kirchen- oder Sektengestalt aufweise. Dieses entspreche in gewissem Maße einer erneuten Zuwendung zu einer Form der magischen Weltansicht, die Partridge als *occulture* bezeichnet. Es finde somit eine bedeutsame Verschiebung im Gefüge der religiösen Weltansicht statt (Partridge 2004a: 40). Die Tendenz gehe zu einem mehr mystisch geprägten Verständnis von Religion hin, welches eine Gegenbewegung zur verbreiteten Formalität und zunehmend säkularisierten Natur institutionalisierter Religion darstelle (Partridge 2004a: 42f). Der Aufstieg des Einen gehe Hand in Hand mit der Schwächung des Anderen (Partridge 2004a: 43).

Häufig sei man im Zusammenhang mit der Säkularisierungstheorie dem Irrglauben erlegen, dass eine Liberalisierung von Religion, also ein Nachlassen festen Regelwerks, mit ihrem Niedergang gleichzusetzen sei (Partridge 2004a: 59). Man dürfe neue religiöse Formen nicht als von geringer gesellschaftlicher Bedeutung einstufen, nur weil sich ihr Erscheinungsbild von dem althergebrachter religiöser Traditionen unterscheide. Ihre Verschiedenheit zeige die Entwicklung, mit der sich religiöse Überzeugungen an neue gesellschaftliche Verhältnisse anpassen (Partridge 2004a: 44). Es sei daher bedeutsam zu betonen, dass eine Wiederverzauberung der Gesellschaft nicht gleichbedeutend mit einer

Rückkehr zur Religion im traditionellen Sinne sei; vielmehr handele es sich bei ihr um die Entstehung neuer religiöser Überzeugungen, die besser im Stande seien, die Bedürfnisse zeitgenössischer Menschen zu erfüllen als ihre etablierten Vorgänger (Partridge 2004a: 44f; Gräb 2007: 82f). Als Beispiel hierfür könne die Fähigkeit angeführt werden, überzeugt einem Glauben anzuhängen, obwohl dieser nicht mehr als der einzig Gültige angesehen werden könne (Partridge 2004a: 45). Ein Mensch, der sich selbst als spirituell einstufe, werde als weltoffen und aufgeschlossen angesehen, im Gegensatz zu im traditionellen Sinne religiösen Menschen, denen man eine gewisse Engstirnigkeit unterstelle. In einer Gesellschaft, die Neugier und die Hinterfragung herrschender Verhältnisse unterstütze, werde letzteres als eher unreif, ersteres dagegen als begrüßenswert empfunden (Partridge 2004a: 48). Behalte man diesen Wandel zur Betonung von persönlichem Erleben von Religion im Hinterkopf, so zeige sich die von Troeltsch definierte mystische Religion als besonders geeignet, derartige Bedürfnisse zu erfüllen, da sie tolerant gegenüber anderen Glaubenssystemen, individualistisch, synkretistisch und somit sehr anpassungsfähig sei (Partridge 2004a: 53f). Gerade die individualistische Komponente sei in der zeitgenössischen westlichen Gesellschaft besonders attraktiv (Partridge 2004a: 54).

Dass neue Religionen sich um Mitglieder zu gewinnen und zu halten sowie zu Propaganda- und Finanzierungszwecken häufig Methoden bedienen, die an Geschäftsunternehmen erinnern, sei – obwohl von Kritikern oftmals wenig schmeichelhaft ausgelegt – letztlich eine ihrer Stärken, in denen ihre Anpasstheit an die gesellschaftlichen Gegebenheiten zum Ausdruck komme. Derartige Flexibilität sei unerlässlich, damit ein Glaube am Leben erhalten werden und seine Bedeutung behalten könne (Partridge 2004a: 55). Auch wenn die Grenzen zwischen Heiligem und Weltlichem mitunter verwischt seien, laufe dies nicht zwingenderweise auf eine Säkularisierung hinaus und der Gebrauch moderner, weltlicher Mittel schließe die Vermittlung eines sakralen Inhaltes keineswegs aus (Gräb 2007: 83; Partridge 2004a: 56). Es gebe allen Grund zu der Annahme, dass Religion sich von einer dogmatischen Form wegentwickle, eine synkretistische, weichere Form religiöser Überzeugung entspreche deutlich mehr dem Geist der Zeit (Partridge 2004a: 57). Neue Arten von Spiritualität seien in konstanter

Entwicklung begriffen: verbreitete und beliebte Mythen und Konzepte würden eingearbeitet, neuartige, den individuellen Bedürfnissen entgegenkommende Praktiken eingeführt, neue Ausdrucksformen ausprobiert (Partridge 2004a: ebd.; Saliba 2003: 12f). Entsprechend argumentiere Troeltsch, dass es sich bei dem Aufschwung, den mystische Religion erlebe, um eine Gegenbewegung zur zunehmend pragmatischen, formellen Ausrichtung und internen Säkularisierung institutionalisierter Religion handele, welche die spirituellen Bedürfnisse der Menschen nicht mehr ausreichend befriedigen könne (Partridge 2004a: 64).

4. Theoretischer Rahmen

4.1 Apokalyptik: Die immerwährende Faszination des Endes

Das sogenannte 2012-Phänomen im Allgemeinen und José Argüelles als einer seiner Vertreter im Besonderen sind im Rahmen eines immer wieder auf neue Art in Erscheinung tretenden apokalyptischen Diskurses anzusiedeln. Um zu einem tieferen Verständnis von beiden zu gelangen, ist es daher von Nöten, sich zunächst mit der Rahmenthematik der Apokalyptik und des Millenarismus auseinanderzusetzen. Die aus dieser Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse vermögen im weiteren Verlauf der Arbeit als Ausgangsbasis für eine eingehendere Beschäftigung mit José Argüelles, seiner Ideologie und seiner Botschaft zu dienen.

Apokalyptik enthalte immer eine Offenbarungsmitteilung, da von einem Ende der Weltzeit ausgegangen werde, welches mit einer Verwandlung einhergehe, deren Art dem Menschen bis dato unbekannt sei (Landes 2011: 18; Neumaier 2010: 33; Schaefer 2004: 83). Dieses bisher unzugängliche Wissen werde durch Visionen offenbart, wobei in der Regel Themen wie der große Endkampf zwischen Gut und Böse, eine Abfolge der Weltzeitalter, drohende Katastrophen, Weltuntergang und Welterneuerung im Zentrum stünden (Berlet 2000: 25; Neumaier 2010: 33f). Als Überbringer dieser Enthüllungen träten sogenannte „Agenten“ auf, Gottheiten oder zumindest göttliche Gestalten, welche den Menschen das neue Wissen kundtäten (Neumaier 2010: 34). Besonders in Krisenzeiten vermöge die Apokalyptik leidenden Menschen Trost zu spenden, indem sie diesen in ihrer Endzeit-Botschaft einen Triumph des Guten und die Vernichtung des Bösen durch höhere Mächte in Aussicht stelle. Entsprechend sei die Botschaft an einen Kreis Auserwählter gerichtet, denen kommendes Heil versprochen werde. Das bekannteste Beispiel dieses Phänomens innerhalb unseres Kulturkreises sei zweifellos die Offenbarung des Johannes im Neuen Testament (Lamy 2000: 255; Neumaier 2010: 34). Ähnliche Muster seien jedoch auch in anderen Religionen zu finden, so beispielsweise in griechisch-römischen, mesopotamischen und ägyptischen Glaubensvorstellungen (Neumaier 2010: 34). Mitunter werde unterschieden zwischen Apokalyptik, welche das religionsgeschichtliche Phänomen bezeichne, und Apokalypse, womit eine Textgattung

benannt werde (Neumaier 2010: 34; Palmer und Robbins 1997: 6). Mit dem Begriff Apokalypse, der „Enthüllung“ bedeute (Berlet 2000: 25; Nagel 2021: 7; Neumaier 2010: 34f; Wessinger 1997: 49), habe man ursprünglich im Griechischen Schrecken oder Freude beim Aufdecken eines Götterbildes benannt, bevor er für die Bezeichnung von Endzeiterzählungen übernommen worden sei (Neumaier 2010: 34f). Das von einem derartigen Text offenbarte Wissen sei bedeutsam für die Geschichte der Menschheit und beinhalte Erkenntnisse über eine transzendente Wirklichkeit. Auch die Textform weise bestimmte Charakteristika auf, wie eine Einbettung in einen narrativen Rahmen, der als Ein- und Ausleitung der eigentlichen Offenbarung fungiere, eine an Metaphern und Symbolen reiche Bildsprache sowie das Auftreten übernatürlicher und irdischer Gestalten als Agenten (Neumaier 2010: 35). In der Regel weise der Text ein einer charakteristischen Gliederung folgendes Muster auf: zunächst würden die Rahmengenheiten der Offenbarung erläutert und die Ferne zur gegenwärtigen Kommunikationssituation verdeutlicht, bevor die Problemlage beschrieben werde, welche eine weitere Verschlechterung der Ausgangssituation darstelle und somit die Erzählung einer Apokalypse erforderlich mache. Daran schließe sich eine Bewertung an, um dem Leser die Bedeutung der beschriebenen Krisen klar zu machen und Handlungsaufforderungen, Warnungen oder Trost zu begründen (Dietrich 2005: 295f; Neumaier 2010: ebd.).

Das Wort *apokalypsis* („Enthüllung, Offenbarung“), mit dem die Johannes-Offenbarung beginne, sei zu einem Sammelbegriff für Prophezeiungen und Visionen geworden, welche eine Verwandtschaft mit der Johannes-Apokalypse aufwiesen (Kyle 2012: 8; Nagel 2021: 7; Partridge 2005: 281; Vondung 2008: 177). Dabei sei es unerheblich, ob die jeweils damit bezeichnete Enthüllung zeitlich vor oder hinter der Offenbarung des Johannes liege und ob sie in einem christlichen Zusammenhang stehe oder nicht. Ihre Verwandtschaft liege vielmehr in ihrem speziellen Inhalt und der charakteristischen Gestalt begründet – die Botschaft und ihre Verwendung sprachlicher Bilder seien das, was die von der Apokalypse ausgehende Faszination ausmache (Vondung 2008: ebd.). Diese Faszination, geboren aus der Radikalität und Unbedingtheit apokalyptischer Vorstellungen, erstreckte sich auch auf Menschen, die nicht mehr an ein göttliches Eingreifen in die Geschichte glaubten und daher zu der Überzeugung gelangten, die

erhoffte Erlösung selbst herbeiführen zu müssen. Die Ausgangssituation sei dabei in ihren Grundzügen zu allen Zeiten dieselbe gewesen: Menschen, die sich in Bedrängnis sähen, interpretierten ihre Erfahrungen und Eindrücke dahingehend, dass die Welt in ihrem derzeitigen Zustand jenseits der Rettung sei; die Antwort darauf bestehe in einem apokalyptischen Heilsversprechen, welches die baldige Vernichtung der alten und die Erschaffung einer neuen, vollkommenen Welt in Aussicht stelle (O'Leary 1994: 16, Vondung 2008: 178).

In einem engen Zusammenhang mit der Apokalypse stehen auch die artverwandten, aber nicht deckungsgleichen Phänomene der Eschatologie und des Messianismus (Kyle 2012: 9; Meissner 1995: 5; Neumaier 2010: 33), die zu berücksichtigen daher ebenfalls angebracht erscheint. Der Begriff „Eschatologie“ („Lehre von den letzten Dingen“) entstamme der mittelalterlich-christlichen Theologie, sei aber inzwischen zu einem Bestandteil der Metasprache der Religionswissenschaft geworden und bezeichne als solcher unterschiedliche religiöse Überzeugungen und Vorstellungen vom Ende der Welt (kosmische Eschatologie), der Menschheit (kollektive oder universale Eschatologie) und des Individuums (individuelle Eschatologie), sei also nicht mehr auf das Christentum beschränkt (Meissner 1995: 4; Neumaier 2010: 36). Zwischen Eschatologie und Apokalyptik bestehe eine enge Verbindung, da die Vorstellung vom Ende der Welt und einem damit zusammenhängenden Gericht ein apokalyptisches Muster voraussetze (Kyle 2012: 8; Neumaier 2010: ebd.). Zwar werde das Wort *Eschatologie* für gewöhnlich als die Lehre von den letzten Dingen übersetzt, Catherine Keller jedoch übersetze ihn geringfügig anders und setze an Stelle des Endes das Wort *edge*, also die Schneide, den schmalen Grat vor dem Abgrund und damit dem Ende. Der Unterschied, so Daniels, sei bedeutsam, zumal im Zusammenhang mit der Apokalypse der Schwerpunkt immer auf dem Anbruch der neuen Ordnung *nach* dem verkündeten Ende der alten liege und weniger auf dem Ende als solchem. Das Ende der Welt, welches prophezeit werde, bezieht sich in aller Regel nicht auf die physische Vernichtung der Erde, sondern auf das Ende der Welt, wie wir sie kennen, also auf ihre bisher bekannte Ordnung (Daniels 2005: 3). Wie der Begriff der Eschatologie entstamme auch der des Chiliasmus dem christlichen

Kontext. Er gehe auf die Apokalypse zurück und verweise auf ein tausend Jahre währendes Reich vor dem Jüngsten Gericht und dem Ende der Welt (Neumaier 2010: 36).

Im Bereich der Endzeitvorstellungen ließen sich somit zwei Grundvarianten unterscheiden: eine eschatologische, die eine ebenso vollständige wie endgültige Zerstörung der irdischen Welt vorsehe, infolge derer die Gerechten ihre Belohnung im Himmel und die Sünder ihre Strafe in der Hölle, beides also jenseits des Irdischen, erhielten, und eine millenaristische, in der eine neue, gerechte und großartige Welt *auf Erden*, also *diesseitig*, entstehe. In der apokalyptisch-eschatologischen Vorstellung sei die Geschichte damit zu Ende, es sei keine weitere Einflussnahme und keine weitere Entwicklung mehr möglich (Landes 2005: 22, 2011: 18ff). Die millenaristische Variante hingegen verorte das Kommen eines gerechten und oftmals paradiesischen Zustandes auf der bereits existierenden Erde (Landes 2005: 23f, 2011: 20; Wessinger 1997: 48) bzw. zumindest – da in manchen neureligiösen Überzeugungssystemen beispielsweise das Paradies auf anderen Planeten o. Ä. verortet werde – in physischer Form (Partridge 2005: 281), wodurch einer Einflussnahme durch den Menschen eine deutlich größere, aktive Rolle eingeräumt werde, da es ihr Handeln sei, dass unter bestimmten Umständen diese wunderbare neue Welt herbeiführen könne (Landes 2005: 23f, 2011: 21). Die Vorstellung von göttlicher Intervention in diesem Zusammenhang sei möglich, jedoch keine zwingende Voraussetzung (Daniels 2005: 4; Landes 2005: 23).

Vondung sehe apokalyptische Texte als aus der Erfahrung einer Spannung zwischen den beiden Polen Defizienz und Fülle hervorgehend an, bei welchen es sich um Zustände handele, die alle Menschen im Laufe ihres Lebens immer wieder mal mehr, mal weniger stark ausgeprägt erlebten (Nagel 2021: 35; Neumaier 2010: 52f). Mit „Defizienz“ werde dabei eine Erfahrung von Mangel, von kleinen Missgeschicken bis hin zu existenziellen Erfahrungen wie die von Verlust, Hunger und Vergänglichkeit bezeichnet. „Fülle“ wiederum bezeichne positive Erfahrungen wie Glück, Liebe oder Transzendenz. Der Mensch bewege sich im Spannungsfeld zwischen beiden Polen hin und her, die Spannung bleibe jedoch erhalten, unabhängig davon, welchem der Pole er gerade näherstehe, da das jeweils andere Extrem immer als – gefürchtete oder erhoffte – Möglichkeit bestehen

bleibe (Nagel 2021: 35f; Neumaier 2010: 53. Von diesem Standpunkt aus sei es möglich, apokalyptische Texte als Ausdruck einer von extremer Defizienz geprägten Lebenssituation zu deuten. Zudem lasse sich attestieren, dass unterschiedliche apokalyptische Texte sich mitunter in Inhalt und Art der verwendeten sprachlichen Bilder stark ähnelten, was dahingehend interpretiert werden könne, dass ihnen ähnliche oder gleiche Erfahrungen zugrunde lägen, denen auf diese Art und Weise symbolisch Ausdruck verliehen werde. Dabei müsse keineswegs zwangsläufig eine tatsächliche Ähnlichkeit des historischen Kontexts oder entsprechender äußerer Gegebenheiten vorliegen, ausschlaggebend sei vielmehr die Deutung des in dieser Situation Erlebten, in welcher die Ähnlichkeit hervortrete (Neumaier 2010: ebd.). Die aus diesen Erfahrungen resultierende Spannung zwischen Defizienz und Fülle finde auch sprachlich ihren Ausdruck, die in der Regel als apokalyptisch bezeichnete Auslegung dieser erlebten Spannung stelle so etwas wie den Zerrißpunkt der Spannung dar, was die oftmals in apokalyptischen Texten zu findende Tendenz zum Dualismus erkläre. Es sei anzunehmen, dass sowohl apokalyptische Texte als auch apokalyptische Rede sich Bildern bediene, welche die beiden Pole Defizienz und Fülle widerspiegeln und darstellen, und in der Regel mit einer bestimmten Deutung der Welt einhergehen (Neumaier 2010: 53f). In den heraufbeschworenen Vernichtungsphantasien komme der erfahrene Leidensdruck zum Ausbruch, in der apokalyptischen Vision könne die Spannung zwischen Defizienz und Fülle angemessen zum Ausdruck gebracht werden (Neumaier 2010: 54).

Die Wirkung einer apokalyptischen Prophezeiung – ob nun euphorisierend oder fanatisierend – schöpfe sich nicht allein aus ihrem Inhalt, sondern auch aus ihrer ästhetischen Gestalt. Dies zeige sich deutlich an der Johannes-Offenbarung, deren Wirkmacht zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auf ihrer bildgewaltigen Sprache beruhe, die den geschilderten Ereignissen eindrucksvoll Gestalt verleihe und ohne die sie nicht über einen so langen Zeitraum die Menschen zu faszinieren vermocht hätte (Vondung 2008: 187). Noch beeindruckender als die Darstellung der Erlösung und des neuen, himmlischen Jerusalems jedoch seien die Bilder der Zerstörung, welche in ihrer Wirkung durch ihre Bildgewalt sogar das neue Jerusalem überstrahlten (Vondung 2008: 188). Mit

neueren apokalyptischen Vorstellungen verhalte es sich ähnlich: die Vision des Untergangs scheine eine größere Faszination auf die Menschen auszuüben als die Darstellung der eigentlichen Erlösung. Die Gründe hierfür seien sowohl ästhetischer als auch psychischer Natur: zum einen sei, auf der ästhetischen Ebene, die menschliche Phantasie im Stande, sich den Untergang mit großer Dramatik und Bildgewalt auszumalen, wohingegen Bilder der Vollkommenheit und Reinheit kaum über die Darstellung paradiesischer Gärten und aus Gold und Edelsteinen bestehender Reichtümer hinausgingen und ihnen daher etwas Steriles, Langweiliges anhafte. Perfektion sei unwandelbar, die Darstellungsmöglichkeiten der Erlösung in Vollkommenheit daher begrenzt. „Vollkommenheit ohne Langeweile können wir uns nicht vorstellen“ (Vondung 2008: 190). Nicht zu unterschätzen sei dabei auch der vermutlich urmenschliche Wunsch nach ausgleichender Gerechtigkeit und, im Namen dieser, Rache: „Liberation is sweet; bloody vengeance is sweeter; ruling the unrighteous will be sweetest of all“ (Weber 1999: 32). Dazu komme die Faszination des Schreckens: die Apokalypse des Johannes werde gemeinhin nahezu ausschließlich mit ihren katastrophalen, furchteinflößenden Aspekten assoziiert, weswegen die Bezeichnung *Apokalypse* im allgemeinen Sprachgebrauch synonym für eine das Ende der Welt einleitende Katastrophe gebraucht werde. In Wahrheit jedoch kündeten von über 400 Versen nur 98 von Tod und Verderben, 150 dagegen von weitaus erbaulicheren Dingen wie Freude und Hoffnung (Weber 1999: 230). Auf der psychischen Ebene verliehen die Bilder der Vernichtung sowohl der Angst vor den bevorstehenden Umwälzungen als auch der Lust an der Zerstörung Ausdruck. Das genüssliche Ausmalen der Zerstörung der Welt sei deshalb möglich, weil sie als marode und verkommen gesehen und an ihrer Stelle die Errichtung einer neuen, besseren erwartet werde, die ohne die Vernichtung der alten nicht möglich sei. Auch Rachephantasien spielten eine Rolle, wie in den Beschreibungen der Bestrafungen und Qualen der Mächtigen offenkundig werde, denen die Schuld an allem Unheil zugeschoben werden. Vernichtungsfantasien seien ein Ventil für Leidensdruck und sorgten somit für Entlastung. Trotz verschiedener Anlässe, aus denen im Laufe der Jahrhunderte apokalyptische Visionen hervorgegangen seien, lasse sich in den Bildern der Zerstörung eine Reihe von Konstanten ausmachen: politische Gegebenheiten sowie historische

Geschehnisse würden als mythische und naturhafte Vorgänge gedeutet, da kosmische Umwälzungen am deutlichsten den grundlegenden Charakter der Verwüstung und ihrer Notwendigkeit zum Ausdruck zu bringen vermöchten. Bis in heutige Zeit fänden sich Bilder von Naturgewalten wie Feuer, Flut und Erdbeben in den Darstellungen des Untergangs (Vondung 2008: 190).

Apokalyptische Erzählungen beinhalteten immer auch Handlungsanweisungen, seien diese nun expliziter oder implizierter Natur. Diese könnten jedoch, abhängig von der Art der verkündeten Offenbarung und der zugrundeliegenden Vorstellungen von Zukunft und Gesellschaft, unterschiedlichen Charakters sein. Grundsätzlich ließen sich zwei Hauptkategorien unterscheiden: Aktivismus und Quietismus (Landes 2009: 1098; Nagel 2021: 42; Neumaier 2010: 55). Aktivismus sei gekennzeichnet durch eine Aufforderung zum Handeln und könne in zwei weitere Subkategorien unterteilt werden, welche sich im angestrebten Ziel dieses Handeln unterschieden. Konsultativer Aktivismus trachte danach, das verkündete apokalyptische Szenario abzuwenden, resultativer Aktivismus dagegen strebe dessen möglichst rasche Verwirklichung an. Quietismus dagegen bezeichne das passive Erdulden der Krisenzeit und des damit verbundenen Leids in dem Wissen, dass danach das Millennium komme. Werde davon ausgegangen, das Individuum gehöre zu den auserwählten Gerechten, denen Heil zuteilwerde, impliziere dies in der Regel eine quietistische oder resultativ aktivistische Haltung, da letzten Endes ja etwas durchweg Gutes erwartet werde, nämlich das Millennium. Werde das apokalyptische Geschehen hingegen als reine Bedrohung gesehen, wie es oftmals in modernen Weltuntergangsszenarien, von denen viele kein nachfolgendes Millennium mehr kennen, der Fall sei, sei eine konsultativ aktivistische Haltung naheliegend, die danach trachte, die Katastrophe zu verhindern (Nagel 2021: 42f; Neumaier 2010: ebd.). Welches Konzept nun tatsächlich Anwendung finde, sei, wie schon Max Weber konstatiert habe, abhängig von der Trägerschicht des Gedankenguts, da deren Interessen ausschlaggebend seien (Neumaier 2010:55f). Konsultativer Aktivismus strebe nach einem Erhalt der bestehenden Gegebenheiten, sei also auf Machterhalt ausgerichtet. Resultativer Aktivismus und Quietismus hingegen erwarteten eine drastische Veränderung der herrschenden Verhältnisse zum eigenen Vorteil hin, zielten also auf

einen durch den Umsturz hervorgerufenen Machtgewinn ab. Entsprechend sei die Trägerschaft von letzterem eher randständig und minderprivilegiert, die von ersterem hingegen bessergestellt und an der Erhaltung der eigenen Position interessiert (Neumaier 2010: 56). Daraus lasse sich ersehen, wie eng die Verbindung zwischen apokalyptischer Rede und Macht sei, unabhängig davon, ob dabei nach Machtgewinn oder Machterhalt getrachtet werde (Daniels 2005: 6; Neumaier 2010: 56).

Glonner weist darauf hin, dass apokalyptische Themen und Darstellungen, nach einer Phase relativ geringen Auftretens, im 20. Jahrhundert wieder häufiger aufgegriffen würden, wofür er eine Reihe von Gründen sieht, wie eine größere Zahl verheerender Kriege sowie aus sozialen und wirtschaftlichen Ursachen entstehendes Elend, das Auftreten von Naturkatastrophen und die Existenz von Massenvernichtungswaffen. Zudem sei das Individuum nicht nur seinen eigenen Nöten und denen seiner unmittelbaren Umgebung ausgesetzt, sondern erlebe darüber hinaus, bedingt durch die Entwicklung des globalen Mediennetzes, Katastrophen auf der ganzen Welt viel unmittelbarer mit, wohingegen die Mehrheit in früheren Zeiten von der Mehrzahl derartiger Ereignisse erst gar keine Kenntnis erlangt habe. Auch das bevorstehende Ende des zweiten christlichen Jahrtausends und die für viele Menschen damit verbundene Assoziation des Endgerichts seien in diesem Zusammenhang von Bedeutung (Glonner 1999: 245). Die Grundstrukturen apokalyptischen Denkens seien tief im Menschen verwurzelt (Glonner 1999: 257; Landes 2009: 1100). Glonner kommt zu dem Schluss, dass die Fragen, welche sowohl die Johannes-Offenbarung als auch alle anderen apokalyptischen Schriften zu beantworten versuchten, auch heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hätten. Ihre Fragen nach dem Grund für das Böse in der Welt, für Katastrophen, Schicksalsschläge und Ungerechtigkeit sowie ihre Suche nach Sinnstiftung und einer Möglichkeit, die Welt und ihre Geschehnisse zu deuten, seien letztendlich zeitlos (Glonner 1999: 246, O'Leary 1994:33). Dazu kämen in der postmodernen, säkularen Gesellschaft eine nahezu allgegenwärtige Sehnsucht nach Heil sowie „ein Verwiesensein auf das Absolute“ (Glonner 1999: 246). Zu beantworten seien solche Fragen unverändert nur in bildhaft-visionärer Form, aus der Entwürfe, Ideologien und Utopien entstehen könnten (Glonner 1999: 246). Insbesondere Texte und Motive der

christlichen Apokalyptik hätten im Laufe der Zeit immer wieder Eingang in die westliche Kunst und Literatur gefunden (Neumaier 2010: 57). Gleichmaßen seien immer mehr apokalyptische Erzählungen hinzugekommen, die auch in ihrer Form variierten, was in den Strukturmerkmalen der Moderne begründet liege. Hervorzuheben seien in diesem Zusammenhang besonders die Aspekte Technik, Rationalisierung und Systemdifferenzierung, denen gemein sei, dass sie – sowohl jedes für sich als auch im Zusammenspiel miteinander – „einen Ordnungsverlust des Menschen in der Wahrnehmung der modernisierten Welt“ (Neumaier 2010: 57) zur Folge hätten. Mit Bezugnahme auf Luhmann und seine These von der Ausdifferenzierung der Gesellschaft und die für das Individuum daraus resultierende Erfahrung der Fragmentarität sowie eines als fehlend empfundenen Ordnungsprinzips für die Gesamtheit der Gesellschaft, lasse sich diese Sichtweise auch auf die Entwicklung der Technik übertragen. Der apokalyptische Diskurs vermöge eine solche vermisste Ordnung herzustellen und somit dem Gefühl der Fragmentarisierung entgegenzuwirken (Nagel 2021: 17f; Neumaier 2010: ebd.). Er bilde eine letzte große Erzählung, welche komplexe Phänomene durch eine dualistische Sichtweise vereinfachen und dem Geschehen sowohl Ordnung als auch Sinn, welcher durch die Rationalisierung oft verloren zu gehen drohe, zu verleihen im Stande sei (Nagel 2021: 18, 22; Neumaier 2010: 57f; Robbins und Palmer 1997: 5).

Glonner warnt aber auch vor den Gefahren, welche die Apokalyptik berge, beispielsweise in Form einer ins Aggressive umschlagenden Erwartung des Endes. Die Gefahr solcher Entwicklungen bestehe, wenn der Fokus primär auf dem Weltuntergang als solchem liege und das kommende Heil in den Hintergrund trete. Dieses Heil schließlich sei das eigentliche Ziel, in der Beschwörung des Weltuntergangs spiegle sich der Wunsch nach einer neuen, gerechten Ordnung, um die zu ermöglichen die alte, unvollkommene Ordnung jedoch zunächst zerstört werden müsse. Fehle diese Hoffnung, so könne dies hingegen zwanghafte Einstellungen bestätigen und schlimme Folgen haben (Glonner führt hier Hitler als Beispiel an). Zudem bestehe die Gefahr, dass die Bedeutung der Gegenwart zu sehr hinter die angekündigte, goldene Zukunft zurücktrete (Glonner 1999: 247). Als typisch für moderne apokalyptische Bewegungen erachtet Glonner folgende Charakterzüge: die Deutung von Katastrophen als apokalyptische Vorzeichen, die

auftretenden Retter würden als innerweltlich bzw. Außerirdische gedacht, der Weltuntergang sei eingebunden in die Naturgesetzmäßigkeiten (hier führt er die New Age-Bewegung an, für die der Eschaton ein qualitativer Sprung in der Evolution darstelle) sowie ein konkretes, errechnetes Datum, an dem der Weltuntergang erwartet werde. Verstreiche dieses Datum ereignislos, handele es sich dabei entweder um einen Akt göttlicher Gnade oder die Rechtschaffenheit der verbliebenen Gerechten habe das Gericht noch einmal abwenden können (Glonner 1999: 249).

Die in jüngerer Vergangenheit insbesondere in den Medien präsenten Varianten moderner Apokalypsen seien in der Regel auf Visionen von Vernichtung und Weltuntergang beschränkt, denen nur noch sehr selten eine Zeit des Heils folge. Entsprechend werde die Bezeichnung „apokalyptisch“ für gewöhnlich primär mit absoluter Zerstörung oder gar dem endgültigen Ende der Welt in Verbindung gebracht (Neumaier 2010: 58; Schaefer 2004: 83; Wessinger 1997: 49f). Für diesen Typ apokalyptischer Vorstellungen, die bar jeglicher Form von Erlösung seien, habe Klaus Vondung den Begriff der „kupierten Apokalypse“ geprägt, da in ihnen das Ende der klassischen Apokalypse „abgeschnitten“ werde (Nagel 2021: 38; Neumaier 2010: 58). Derartige Entwürfe seien bereits ab der Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden, da durch die von Menschenhand ausgelösten Katastrophen – seien sie ökologischer oder später auch atomarer Natur – die Vision einer neuen, vollkommenen Welt zunehmend ins Wanken geraten sei (Nagel 2021: ebd.; Neumaier 2010: 58f; Schaefer 2004: 84). Dem liege die Vorstellung zu Grunde, dass ein durch menschliches Handeln ausgelöster bzw. drohender Weltuntergang von übernatürlichen Mächten losgelöst sei, weswegen auch die Hoffnung auf ein durch transzendente Kräfte geschaffenes Millennium entfalle; der Mensch allein sei verantwortlich und könne auf keine Hilfe von anderer Stelle hoffen (Neumaier 2010: 59). Der Erste Weltkrieg, in dem sich zum ersten Mal das Zerstörungspotential der Technik gezeigt habe, habe ein Aufwallen apokalyptischer Erlösungsvisionen nach sich gezogen – zu groß sei das Leid, zu verstörend die Sinnlosigkeit all dessen gewesen, um an einen weiteren Fortbestand der Welt glauben zu können (Vondung 2008: 178f).

Auch in den ursprünglichen apokalyptischen Visionen sei Erlösung nicht ausschließlich religiös, sondern auch politisch verstanden worden, wie sich beispielsweise bei Daniel und Johannes zeige (Daniels 2005: 12f; Vondung 2008: 179f). Die Ankündigung eines kommenden Reiches, in dem spirituelle Erlösung eine Verbindung mit politischer Macht eingehe, habe die Menschen seit jeher fasziniert und bis in die Neuzeit sowohl eine Vielzahl religiöser Spekulationen als auch politische und soziale Protestbewegungen hervorgebracht. Bei den sich aus einer solchen Prophezeiung schöpfenden Hoffnungen stehe also keineswegs nur die jenseitige Erlösung in einem nicht zu dieser Welt gehörenden Paradies im Zentrum, sondern die Errichtung eines irdischen Paradieses im Hier und Jetzt (Daniels 2005: 4ff; Vondung 2008: 180). Aus diesem Grund müsse man bei der mitunter anzutreffenden Unterscheidung in religiöse und säkularisierte Apokalypsen (welche nicht von einem göttlichen Eingreifen ausgehen und keinerlei jenseitige Erlösung erhoffen) berücksichtigen, dass auch die religiösen Apokalypsen durch ihre Hoffnung auf ein irdisches, diesseitiges Paradies immer zugleich säkular gewesen seien (Daniels 2005: 5f; Vondung 2008: 180f). Gleichzeitig verfügten auch die sogenannten „säkularisierten“ Apokalypsen der Moderne über eine religiöse Dimension, die sich in der Überzeugung von einer nahen Wendung aller Dinge zum Guten und einem bevorstehenden goldenen Zeitalter zeige (Vondung 2008: 181). Klassische Beispiele für letzteren Fall seien bestimmte Varianten des Sozialismus sowie der Nationalsozialismus. Bei beiden seien die jeweiligen Visionen Reaktionen auf vorangegangene Leidenserfahrungen gewesen und Erlösung in einer neuen Weltordnung prophezeit worden (Vondung: 2008: ebd.; Wessinger 2014: 139f). Das Lebenswerk Karl Marx' habe zwar nicht den Charakter einer apokalyptischen Vision, sondern wissenschaftlichen Anspruch, zurück gehe es aber letztendlich auf einen apokalyptischen Impuls in Form der Entrüstung über die Ungerechtigkeit der Welt. Auch das in seinen frühen Schriften entworfene Geschichtsbild spiegele apokalyptische Geschichtsdeutung wider, wie sie auch im Buch Daniel zu finden sei. Er erkenne zwar in der Geschichte der Menschheit eine Fortschrittsbewegung gesellschaftlicher Produktionsbedingungen und Produktivkräfte, ausschlaggebend jedoch sei ein Verfallsprozess, der Verlauf und Ziel

der Geschichte bestimme und an dessen Tiefpunkt Marx sich zu befinden glaube. Zu diesem Zeitpunkt befinde sich der Mensch derart in Ketten, dass er sich selbst völlig verliere und nur durch einen kompletten Umsturz der bisherigen Ordnung der herrschenden Verhältnisse befreit und wieder in seinen Idealzustand zurückgeführt werden könne (Vondung 2008: 183). Das Apokalyptische an Marx' Entwurf zeige sich in seinem strikten gesellschaftlichen Dualismus (der Unterscheidung zwischen Proletariat und Bürgertum), dem Geschichtsbild mit einem Zustand der Defizienz auf der gegenwärtigen und vergangenen Seite und dem der Fülle in naher Zukunft in der Zeit nach dem Umsturz, in der daraus resultierenden Naherwartung und der Überzeugung, dass der Dualismus zwischen Proletariat und Bürgertum, zwischen Gut und Böse, letztendlich auf eine letzte große Entscheidung in Form der Revolution zusteure (Mühlmann 1961: 396; Vondung 2008: 183f). Die Apokalypse sei, wie dies anschaulich vor Augen führe, politisch weder links noch rechts, sondern vielmehr im Stande, eine Verbindung mit unterschiedlichen Ideologien und politischen Bewegungen einzugehen (Vondung 2008: 182).

Das 20. Jahrhundert habe die Erfahrungen der Menschen mit Gewalt und Zerstörung geprägt, weswegen es wenig überraschend sei, dass die Bilder der Erlösung gegenüber denen verheerender Zerstörung zunehmend weiter in den Hintergrund gerückt seien (Vondung 2008: 192; Wessinger 1997: 56). Zwar habe es immer wieder ein Aufflammen der Hoffnung auf Erneuerung und Erlösung gegeben, der dunkle, zerstörerische Aspekt der Apokalypse jedoch dominiere sowohl in der Kunst wie auch in der Literatur (Vondung 2008: ebd.). Von kaum zu unterschätzender Bedeutsamkeit sei dabei die Atombombe: ihr Abwurf über Hiroshima markiere das endgültige Ende der apokalyptischen Erwartung einer auf die Vernichtung folgenden Erlösung in einem von Menschenhand geschaffenen Paradies. Plötzlich habe die Menschheit die Möglichkeit zur Selbstauslöschung besessen, die Fähigkeit, die Welt und ihre bisherige Ordnung tatsächlich zu vernichten und damit den ersten Teil der apokalyptischen Vision wahr werden zu lassen und gerade diese Möglichkeit habe dafür gesorgt, dass die zweite Hälfte und die mit ihr verbundene Erlösung in weite Ferne gerückt sei (Kyle 2012: 6f, 271f; Vondung 2008: ebd.). Vondung spricht in diesem Zusammenhang von der „küperten

Apokalypse“, in der die Apokalypse ihr eigentliches, ursprüngliches Ziel – die Errichtung einer neuen, vollkommenen Welt – eingebüßt habe und in der nur noch der Untergang, die Zerstörung, geblieben sei (Vondung 2008: ebd.). Zwar habe die Angst vor einem Atomkrieg nach dem Ende des Kalten Krieges nachgelassen, doch ihr Platz sei von anderen Ängsten eingenommen worden, wie der vor einem „Krieg der Kulturen“ und der Umweltzerstörung, welche ebenfalls verheerende Auswirkungen haben könne (Kyle 2012: 7; Vondung 2008: 193f). Ein Zusammenhang zwischen Endzeiterwartungen und in der Bevölkerung verbreiteten Ängsten sei nicht von der Hand zu weisen (Kyle 2012: ebd.; Partridge 2005: 311). Vondung urteilt gar: „Die Apokalypse als innerweltliches Heilsversprechen, als ‚konkrete Utopie‘ oder gar Anweisung zum Handeln ist absurd geworden“ (Vondung 2008: 194). Es liege nahe, zu vermuten, dass die apokalyptische Botschaft der durch Zerstörung zu erreichenden Erlösung an Attraktivität und Faszinationspotenzial verloren habe, aber dies sei dennoch nicht der Fall, wenngleich die Bilder der Vernichtung die Oberhand hätten. Gründe hierfür könnten die Faszination des Grauens und die Lust am Untergang sein, aber auch eine Art Katharsis-Effekt, indem das Schreckliche ausgesprochen und vor Augen geführt werde und dadurch an Schrecken verliere. Zugleich könne man vermuten, dass in all den Visionen der Zerstörung dennoch eine Erinnerung an das ursprüngliche Versprechen der Apokalypse liege –an die Erlösung, welche dem Untergang einmal folgen sollte, und dadurch die mit dieser verbundene Hoffnung im Betrachter, wenn auch unbewusst, vielleicht trotz alledem doch noch fortbestehe oder wieder hervorgerufen werde (Vondung 2008: 194).

4.2 Millenarismus

Die Begriffe „Millenarismus“ und „Chiliasmus“ (lat. *mille* = tausend, griech. *chilioi* = tausend) entstammten beide der jüdischen Tradition, von wo aus sie Eingang in das Christentum gefunden hätten, und seien gleichbedeutend (Guariglia 1959: 29, Kyle 2012: 9; Murken 2009: 152). Verstanden lassen sich darunter die Erwartung eines tausendjährigen Reiches, in welchem die Gerechten an der Seite Christi vor dem Weltende herrschen würden (Guariglia 1959: 29; Landes 2009: 1093; Wessinger 1997: 48). Über die Deutung dieses Zeitraums existierten verschiedene Auffassungen, welche von einer Auslegung der tausend Jahre als einer Zeit des Heils oder des Wartens auf Erlösung bis hin zur Vorstellung eines Endkampfes zwischen Gut und Böse reichten. Ähnlich werde die angegebene Dauer von tausend Jahren mal wortwörtlich als konkreter Zeitraum, mal als symbolische Zahl verstanden. Im kulturwissenschaftlichen Bereich bezeichnen beide jedoch mittlerweile auch generell den Glauben an eine unmittelbar bevorstehende Erlösung und eine Errettung von irdischem Leid durch (zumeist) übernatürliche Mittel und sind nicht länger auf einen ausschließlich christlich-jüdischen Glaubenskontext beschränkt (Landes 2011: 12f; Wessinger 1997: 48, 2014: 134f). Zudem werde der Begriff „Chiliasmus“ synonym mit dem des Millenarismus verwendet um religiöse Bewegungen zu beschreiben, die den baldigen Anbruch eines neuen Zeitalters erwarteten (Landes 2009: 1093; Neumaier 2010: 36f). Trotz des christlichen Begriffsursprungs fanden sich derartig gestaltete Überzeugungen auch im außerchristlichen Zusammenhang (Burridge 1971: 35; Neumaier 2010: 36; Wessinger 1997: 48, 2014: ebd.) und seien weltweit in vielen Religionen sowohl der Hoch- als auch der schriftlosen Kulturen anzutreffen. Es sei allerdings nicht in allen Hochreligionen eine derart klar formulierte chiliastische Idee vorhanden, wie beispielsweise Hinduismus und Buddhismus veranschaulichten (Guariglia 1959: 30). Guariglia konstatiert darüber hinaus, dass bei „den primitiven Völkern“ (Guariglia 1959: 31) offenbar weltweit millenaristische Bestrebungen zu finden seien, die nicht von außen beeinflusst seien (Guariglia 1959: ebd.).

Auch die für Heilserwartungsbewegungen gemeinhin genutzten Termini „Prophetismus“, „Messianismus“ und „Eschatologismus“ sind der jüdisch-christlichen kulturellen Überlieferung entlehnt, der zugleich die klassische Vorstellung des Propheten entstamme. Ähnliche Phänomene der Heilsverkündung, welche in nahezu allen Hochkulturen der Antike zu finden seien, würden daher als „außerbiblischer“ Prophetismus bezeichnet, um sie von der auf der Bibel basierenden, hebräischen Prophetie abzugrenzen. Auch in nachchristlicher Zeit fänden sich immer wieder neue Formen des Hoffens auf soziale Erlösung, insbesondere in Mischformen aus nicht-christlichem und christlichem Gedankengut. All diese Formen könnten als „Millenarismus“ oder „Messianismus“ im weiteren Sinne bezeichnet werden (Graziano 1999: 9f; Guariglia 1959: 10f). Häufig spielten dabei charismatische Führungspersonlichkeiten, oft in Gestalt von Propheten eine Rolle, die sich als Sprachrohr höherer Mächte präsentieren (Fischer 1999: 167; Robins 2002: 12), auch die Erscheinung oder Rückkehr eines mythischen Heilsbringers sei oft, wenngleich nicht zwingend, ein bedeutendes Element (Landes 2009: 1097, 2011: 21; Mühlmann 1961: 306; Robins 2002: ebd.; Wessinger 1997: 53f). Beim Messianismus werde im Gegensatz zum Chiliasmus, dessen Schwerpunkt auf dem kommenden neuen Reich liege, die Person des Erlösers besonders hervorgehoben (Graziano 1999: 9; Neumaier 2010: 37; Wallace 2003: 13). Es werde die Ankunft eines Messias („der Gesalbte“, zurückgehend auf den Prozess der Salbung zum Zweck der Herrschaftslegitimation bei den Israeliten), eines Erlösers, erhofft und erwartet. Derartige Vorstellungen seien oft im Zusammenhang mit Krisensituationen, wie sie sich zum Beispiel in Unterdrückung und Fremdherrschaft äußern könnten, anzutreffen. Es werde erwartet, dass der von Gott Gesandte die Macht habe, die Krise zu beseitigen und ein neues, paradiesisches Reich auf Erden zu erschaffen (Neumaier 2010: ebd.; Robins 2002: 11f; Wallace 2003: 13; Wessinger 1997: 53f). Entsprechend werde das Kommen des Messias oft mit dem Beginn eines endzeitlichen Zeitalters des Heils assoziiert (Landes 2011: ebd.; Neumaier 2010: ebd.; Wessinger 1997: ebd.), was auf das Konzept der christlichen Apokalypse zurückgehe, in der die Herrschaft der Gerechten mit Christus, dem Messias, im tausendjährigen Reich beschrieben werde. Auf diese Weise entstehe ein chiliastischer Messianismus (Neumaier 2010: 37).

Es wird unterschieden in Prä- und Postmillenarismus, wobei auch hier der christliche Glaube die Grundlage bietet. Je nach Sichtweise werde die Rückkehr Christi vor oder nach Anbruch des Himmelreichs auf Erden erwartet und dieses entweder durch menschliches Streben oder eine alles Böse auslöschende Verheerung eingeläutet (Landes 2009: 1097; Partridge 2005: 282; Weber 1999: 172; Wessinger 1997: 49). Die pessimistische Form des Prämillenarismus gehe davon aus, dass die uns bekannte Welt durch übernatürliche Intervention auf katastrophale Weise vernichtet werde, um den Gerechten zur Erlösung zu verhelfen und im Anschluss daran eine neue, goldene Weltordnung zu errichten (Graziano 1999: 7; Landes 2000: 332; Wessinger 1997: 49, 2014: 135). Diese drastische Maßnahme wird als nötig angesehen, da die Überzeugung vorherrscht, das Böse werde die Macht an sich reißen und könne nur auf diesem Wege ausgelöscht werden. Aufgrund ihrer Betonung des Weltuntergangs wird diese Form des Millenarismus auch als *apokalyptischer Millenarismus* bezeichnet (Murken 2009: 153; Wessinger 1997: 49f). Diese Gestalt sei die von millenaristischen Tendenzen am häufigsten angenommene (Landes 2000: 62). Die optimistischere Form des Postmillenarismus hingegen erwarte den Anbruch des Tausendjährigen Reiches bereits vor der Wiederkehr Christi und einem folgenden Kampf zwischen Gut und Böse (Graziano 1999: ebd.; Partridge 2005: ebd.; Wessinger 1997: 49; Whalen 2000a: 326). Außerhalb des christlichen Kontexts bezeichne Prämillenarismus die Überzeugung, eine Katastrophe sei unabdingbar und gehe der Errettung zwangsläufig voraus, Postmillenarismus dagegen den Glauben, die erhoffte Befreiung von allen Übeln sei ohne Katastrophe zu bewältigen, da die Menschheit, einem göttlichen / übernatürlichen Plan folgend, das Millennium selbst einläute (Wessinger 1997: ebd.). Diese Form des Millenarismus sei auch als progressiver Millenarismus bekannt, da hier der Glaube an den Fortschritt im Sinne einer Verbesserung der menschlichen Natur überwiege (Landes 2000: 332; Partridge 2005: ebd.; Wessinger 2014: 135f). In jedem Fall jedoch sei das millenaristische Zeitverständnis deterministisch. Die Welt in ihrer bisherigen Form werde als auf ihr baldiges Ende zusteuern empfunden und aktuelle Ereignisse in entsprechendem Licht als Schlüsselsignale beziehungsweise Zeichen der Zeit

interpretiert (Landes 2005: 20f; Murken 2009: 153; O'Leary 1994: 16; Partridge 2005: 284; Robins 2002: 12; Robbins und Palmer 1997: 5). Beiden Varianten liege zudem eine dualistische Weltsicht mit einer ebenso klaren wie radikalen Unterscheidung in Gut und Böse zugrunde, die eine Dämonisierung von Gegnern ermögliche und so deren Auslöschung rechtfertige (Partridge 2005: 299, 303; Wessinger 2014: 135). Millenaristische Vorstellungen seien nicht zwangsläufig ausschließlich katastrophisch oder progressiv geprägt, sondern könnten im Laufe der Zeit einen Wandel zu einer Betonung von Elementen der jeweils anderen Variante hin durchlaufen (Wessinger 2014: 136). Das Auftreten von Heilserwartungsbewegungen unterschiedlicher Art sei im Laufe der Geschichte von allen Kontinenten berichtet worden und habe, je nach Art der Ideologie, das Potential zu Aufständen und Umstürzen (Fischer 1999: 167; Guariglia 1959: 17). Als Auslöser würden mehrheitlich Krisensituationen angesehen (Fischer 1999: ebd.; Guariglia 1959: ebd.; Robins 2002: 11). Im Gegensatz zur verbreiteten Ansicht, Millenarismus könne nur in Gesellschaften mit einem linearen Zeitverständnis auftreten, finde er sich auch in solchen mit einer zyklischen Auffassung von Zeit (Landes 2009: 1096; Robbins und Palmer 1997: 5; Wessinger 1997: 54).

Guariglia unterscheidet, ausgehend von einem christlich geprägten Grundverständnis des Begriffs, drei verschiedene Grundtypen von Millenarismus: biblischer Messianismus, außerbiblischer Messianismus und Mischformen aus christlichen und heidnischen Elementen (Guariglia 1959: 11). Zwar entstamme der Begriff des Messianismus und daher auch die ursprünglich mit ihm bezeichnete Bedeutung ausschließlich dem hebräischen und christlichen Kontext, davon unabhängig jedoch finde sich „[...] heidnische[r] Heilserwartungsglaube in vielen Hochkulturen und bei den heutigen Naturvölkern“ (Guariglia 1959: 12). Dabei gelte es einen grundlegenden Unterschied zu beachten: der biblische Messias verheiße eine Erlösung von Schuld und Sünde, nicht-christliche Heilserwartung hingegen ziele primär auf Erlösung von den physischen, irdischen Übeln; werde doch eine moralische Erlösung in Aussicht gestellt, so sei diese nicht universeller Natur, sondern beschränkt auf ein bestimmtes Volk oder eine bestimmte Rasse (Guariglia 1959: 16f). Es könne sich bei einem solchen Erlöser aber auch um einen politischen Führer handeln, wodurch auch politische Religionen bzw.

kultische Formen der Personenverehrung als Messianismus bezeichnet werden könnten (Neumaier 2010: 38). Die Hoffnung auf derartige Erlösung sei also keinesfalls auf himmlische Gestalten beschränkt, sondern könne auch auf irdische Personen oder Organisationen gerichtet sein und demonstriere dadurch, wie leicht sich in diesem Kontext religiöse und säkulare Konzepte vermischen könnten (Lamy 1997: 95; Neumaier 2010: 38). Guariglia fügt an, dass der Begriff des Messianismus ab Ende des 18. Jahrhunderts zudem in seiner Bedeutung im nationalistischen Sinne erweitert worden sei und daher auch von zahlreichen modernen Messianismen gesprochen werden könne, welche jeweils die „besondere Berufung eines Volkes zur Rettung der Welt“ bezeichneten (Guariglia 1959: 20). Hierbei gelte es zwei Typen zu unterscheiden: den der freien Völker und den der sich unter Fremdherrschaft befindlicher. Unter ersteren gelte die messianische Berufung oftmals als ein Zeichen der Überlegenheit gegenüber anderen, weswegen aus ihr schnell ein exklusiver Nationalismus erwachse; als Beispiel könne der russische Messianismus gelten. Bei den unfreien Völkern stehe der heroische, ethische Charakter im Vordergrund, es überwiege eine Betrachtung der Berufung als „Verpflichtung und Tatbereitschaft“. So sei zu beachten, dass auch dem russisch-kommunistischen Proletariat etwas Messianistisches innewohne, trotz seines Atheismus seien in ihm noch Fragmente christlichen Gedankenguts enthalten. Zusammenfassend lasse sich sagen, dass es sich bei Messianismus sowohl historisch als auch geographisch gesehen um ein auf der ganzen Welt verbreitetes Phänomen handele (Guariglia 1959: 21). In Form der Erwartung einer als Erlöser erscheinenden historischen Person, an deren Stelle auch ein ganzes Volk treten könne, sei es Guariglia zufolge jedoch auf die Hochkulturen beschränkt, da bei „primitive[n] Kulturen“ (Guariglia 1959: 22) Vorstellungen von bestimmten Messias-Gestalten in der Regel weniger klar umrissen würden. Werde doch eine besondere Person erwartet, so liege seiner Meinung nach ein mehr oder weniger ausgeprägter Einfluss durch eine der Hochreligionen vor (Guariglia 1959: ebd.). Burrige hingegen hält derartige Unterscheidungen für ethnozentrisch gefärbt und wenig sinnvoll, da es sich im Kern um dasselbe Phänomen handele und derlei Differenzierungen den Blick für das Wesentliche eher trübten sowie weitere definitorische Schwierigkeiten nach sich zögen (Burrige 1971: 99f). Für Guariglia

verkörpern prophetische Bewegungen den Höhepunkt jeglicher Form von Prophetismus in indigenen Kulturen (Guariglia 1959: 52). Um die herrschende begriffliche Pluralität einzudämmen (Guariglia 1959: 54; Lanternari 1974: 486f), schlägt er vor, alle prophetischen Bewegungen als „Heilserwartungs-Bewegungen“ zu bezeichnen, da sie alle in einem solchen Heilserwartungsglauben verwurzelt und mit dessen Primärzügen versehen seien. Diese Bezeichnung vermöge am besten die unterschiedlichen Tendenzen zu charakterisieren, da sie sowohl religiöse und politische Ausrichtungen, revivalistische sowie chiliastische, messianische und eschatologische Ausrichtungen umfasse (Guariglia 1959: ebd.), und umfasst dabei weitestgehend dasselbe Spektrum, das Wallace mit dem Begriff der Revitalisierungsbewegungen beschreibt (Wallace 2003: 12f).

Da der Nährboden für die Aufnahme einer prophetischen Bewegung zu großen Teilen aus einer Unzufriedenheit mit den herrschenden Gegebenheiten und dem Wunsch nach einer Befreiung von Not bzw. einer Verbesserung der eigenen Lage bestehe, entstehe sie in der Regel in Krisenzeiten einer Kultur (Graziano 1999: 11; Guariglia 1959: 49f; Robins 2002: 11, 2005: 96; Wallace 2003: 14ff). Fühle sich eine Gesellschaft einer als existentiell empfundenen Bedrohung ausgesetzt, so werde diese häufig in apokalyptischer Weise gedeutet (Nagel 2021: 11). Hervorzuheben seien im indigenen Kontext besonders durch Kulturkontakt mit der westlichen Zivilisation hervorgerufene Krisen (Graziano 1999: ebd.; Guariglia 1959: 50; Landes 2009: 1096; Robins 2005: 97; Wallace 2003: 15). Derartiger Kontakt habe oft eine Schwächung oder gar einen Zusammenbruch der bisherigen Gesellschaftsordnung zur Folge, da althergebrachte Traditionen ihre Bedeutung verlören und das gesellschaftliche Gleichgewicht aus den Fugen gerate (Graziano 1999: ebd.; Guariglia 1959: 50). Diese ins Wanken geratene Ordnung gehe häufig mit ausgeprägter religiöser Aktivität einher, die sich in religiösen Bewegungen äußern könne, welche schließlich auch die soziale und wirtschaftliche Ordnung verändern wollten (Guariglia 1959: 50; Robins 2002: 11). Mitunter werde dabei eine Wiederbelebung der eigenen Kultur und damit der vorherigen Verhältnisse angestrebt, in erster Linie jedoch stehe die Befreiung aus Not und jedweder Form von Unterdrückung oder Einengung im Vordergrund (Guariglia 1959: 50f; Robins 2002: ebd., 2005: ebd.; Wallace 2003: 12f). Von nahezu allen sich mit dem Phänomen beschäftigenden Autoren

wird dessen revolutionäre Natur betont (Daniel 2005: 14; Guariglia 1959: 51; Landes 2004: 333; Robins 2005: ebd.; Partridge 2005: 281). Mühlmann führt an, dass der Kulturkontakt häufig als mutmaßliche Ursache nativistisch-chiliastischer Phänomene genannt werde, ergänzt jedoch, dass man eher davon ausgehen dürfe, dass dabei weniger der eigentliche Kontakt als solcher der Auslöser sei, als vielmehr die mit ihm verbundene Vielzahl neuer Eindrücke und die Unfähigkeit, diese in all ihrer Vielfältigkeit und Inkonsistenz zu verarbeiten. So schreibt er beispielsweise über den Kulturkontakt und die politischen Wirren der Kolonialmächte untereinander – sowie innerhalb dieser zwischen den verschiedenen Konfessionen – auf den Gesellschaftsinseln: „Was soll da der Eingeborene von der Welt noch denken! Die Welt wird ihm undurchsichtig, die Zusammenhänge sind nicht mehr durchschaubar, die Transparenz und Kohärenz der Welt geht verloren" (Mühlmann 1961: 363), und weist treffend darauf hin, dass es auch für den heutigen durchschnittlichen Angehörigen der westlichen Zivilisation schwierig bis schlechterdings unmöglich sei, die Zusammenhänge der Weltpolitik- und Wirtschaft zu durchblicken, das Verständnis oftmals schon auf nationaler Ebene schwer genug sei und der Durchschnittsbürger im Allgemeinen froh sei, wenn es ihm gelinge, sein eigenes Umfeld weitestgehend zu überblicken und vor Schaden zu bewahren (Mühlmann 1961: 363).

Auch Guariglia weist auf die große Bedeutung hin, welche psychologischen Wirkfaktoren bei der Entstehung und Evolution von Heilserwartungsbewegungen beizumessen sei. Die Seele des Menschen werde beherrscht von drei Grundgefühlen, welche sich insbesondere in Zeiten der Krise Geltung verschafften. Dies könne sowohl in individueller als auch in kollektiver Form geschehen und sei unabhängig von der kulturellen Herkunft der einzelnen Individuen (Guariglia 1959: 273). Der Mensch werde beim Blick auf seine Vergangenheit von Traurigkeit erfasst, welche aus einem Gefühl von Verlust in Form eines vorgestellten früheren, nun verlorenen Paradieses resultiere. Dabei handele es sich um ein weltweit verbreitetes Phänomen. Im Hinblick auf die Gegenwart werde dies durch Traurigkeit über die gegenwärtige Lage, über Mühsal und Not verstärkt – die aktuelle Situation wird nicht als zufriedenstellend empfunden (Guariglia 1959: ebd.; Wallace 2003: 16). Die Zukunft jedoch sei für gewöhnlich mit

einer Hoffnung auf eine Besserung der Lage, auf das Kommen eines paradiesischen Zustands verbunden. Ein solches Gefühl sei in den Grundtendenzen einer jeden Heilserwartungsbewegung zu finden. Zwar variere die Stärke der Ausprägung, die zugrunde liegenden menschlichen Erwartungen und Bestrebungen seien jedoch die gleichen (Guariglia 1959: ebd.). Auch die Rolle der Propheten dürfe in diesem Zusammenhang nicht unterschätzt werden (Guariglia 1959: 273f; Robins 2005: 96; Wallace 2003: 16f). Keine indigene Heilserwartungsbewegung existiere ohne die psychologischen Einflüsse der Propheten auf ihre Anhänger (Guariglia 1959: 274; Robins 2002: 12). Sie verfügten über große Autorität, wobei sich ihr Einfluss im Wesentlichen auf zwei Gründe zurückführen lasse: zum einen begünstige die Existenz einer Krise den Wunsch nach Sicherheit und Hilfe „außerordentlicher Wesen“ (Guariglia 1959: ebd.), als welche Propheten in der Regel empfunden würden. Zum anderen rufe gerade eine Krise, wie sie beispielsweise der Zerfall oder drastische Wandel einer althergebrachten Kultur darstellen könne, ein ausgeprägtes Bedürfnis nach einer vertrauenswürdigen Autorität hervor und der Prophet vermöge es, diese Lücke zu füllen und sich als Vertrauensperson zu etablieren (Guariglia 1959: ebd.; Post 2000: 67). Die Vorgehensweise sei dabei in der Mehrzahl der Fälle ähnlich: die Aufmerksamkeit des Publikums werde durch Visionen und Träume erregt, zudem untermauere der Prophet seine Außergewöhnlichkeit durch Heilungen oder andere wunderbare Tätigkeiten. Auch im Inhalt der Visionen seien oft große Übereinstimmungen zu finden: meist entstamme er komplett der alten Kultur und verkünde deren Revitalisierung unter bestimmten Bedingungen, unter synkretistischem Einfluss jedoch würden neue Elemente in das tradierte Kulturgut integriert – so könnten zum Beispiel die ursprünglichen Ahnengeister durch christliche Heilige ersetzt werden (Guariglia 1959: 274; Wallace 2003: 17). Die Reaktion auf derartige Prophezeiungen sei meist weitgehend identisch: dem Propheten werde Glauben geschenkt, es könne zu einer Massenpsychose oder Panikstimmung kommen (Guariglia 1959: 274). Wenn die etablierte Weltanschauung an Überzeugungskraft verliere, so vermöge es ein Prophet, sich bereits im Umlauf befindliche Ideen so zusammenzufügen und neu zu interpretieren, dass sie den durch die jeweilige Krise hervorgerufenen Bedürfnissen entsprächen und dadurch für die Betroffenen attraktiv würden (Barkun 1974: 181; Wallace 2003: 16f).

Dabei müsse die vermittelte Ideologie jedoch keinesfalls zwangsläufig in religiösem Gewand daherkommen. Das Streben nach einem ebenso vollständigen wie plötzlichen, diesseitigen Wandel hin zu einer vollkommenen Gesellschaft finde sich in weltlich-utopischen Vorstellungen genauso wie in religiösen und liege vielen Revolutionen zugrunde (Barkun 1974: 184; Daniels 2005: 5f; Lamy 1997: 95). Eine säkularisierte Variante millenaristischer Überzeugungen stelle auch der weitverbreitete Fortschrittsglaube dar, demzufolge die beständige Weiterentwicklung von Technologie und Wissenschaft dem Menschen zu einem besseren Leben ver helfe und damit an Stelle der zuvor zur Erlösung benötigten göttlichen Intervention trete (Barkun 1974: 184; Landes 2000: 404).

Eine Voraussetzung, welche für die Entstehung von millenaristischen Bewegungen gegeben sein müsse, ist laut Barkun das grundsätzliche Vorhandensein tendenziell millenaristischen Gedankenguts als Ausgangsbasis. Selbst der kreativste Prophet bedürfe solchen Ausgangsmaterials, um es neu zusammenfügen und eine entsprechende Ideologie schaffen zu können. Die westliche Gesellschaft biete hierfür aufgrund ihrer Fülle an Lehren von künftigem Wandel eine besonders große Auswahl. Generell könne es jedoch als gegeben angenommen werden, dass sich in nahezu allen Kulturen Elemente finden ließen, die geeignet seien, in neu entstehende millenaristische Überzeugungen eingebaut zu werden. Selbst wenn es an klar umrissenen derartigen Themen mangle, könne ein Vergleich zwischen Tradition und zunehmend dominanter werdenden, neuen und als fremd empfundenen Elementen dazu führen, dass erstere in wachsendem Maße idealisiert und zu einem verlorenen goldenen Zeitalter verklärt werde, welches wiederum ein ebenso verbreitetes wie beliebtes Motiv millenaristischen Gedankenguts darstelle (Barkun 1974: 85).

Trotz der verschiedenen Typen des Heilserwartungsglaubens und Messianismus sei allen Formen eine Reihe von Elementen gemein, welche stets vorhanden seien, wenn auch mal mehr, mal weniger stark ausgeprägt. Zugrunde lägen immer die drei Grundideen einer Befreiung von Not, das Streben nach einer Verbesserung der Situation und eine Vermittlung zwischen Gott und den Menschen durch entweder ein besonderes

Individuum wie den Messias oder durch Anwendung außerordentlicher Mittel (Guariglia 1959: 22; Robins 2002: 11f). Guariglia macht hierbei drei Kernkomponenten aus, welche er als „*Heilserwartung* (Befreiung von Not), [...] *Lebensschwung* (Suche nach einer besseren Lage) und [...] *Mittel* zur Befreiung und Verbesserung" (Guariglia 1959: 22, Hervorh. im Orig.) bezeichnet. Diese Elemente seien die wichtigsten und daher als Primärkomponenten anzusehen, wobei sich dem Element der Heilserwartung wiederum zwei weitere Sekundärkomponenten zuordnen ließen, nämlich die eschatologische Idee in Form einer Erwartung des Heils am Ende der Zeit und die chiliastische / millenaristische Idee in Form der Erwartung des Heils in Gestalt eines diesseitigen Paradieses auf Erden (Guariglia 1959: 22; Landes 2005: 22).

Bei der Not, von der eine Erlösung erwartet werde, könne es sich um materielle Not, wie beispielsweise Krankheit oder Hunger, aber auch um moralische Not in Form von Sünde oder um soziale bzw. politische Not handeln, welche zum Beispiel aus Unterdrückung oder Fremdherrschaft bestehen könne (Guariglia 1959: 22f). Da der Mensch in Krisenzeiten in einen Zustand besonderer Spannung versetzt werde, sei es nicht verwunderlich, dass gerade solche Ausgangsbedingungen die Suche nach und Erwartung von Heil auslösen könnten. Heil und das Streben danach sei den religiösen Begriffen zuzuordnen, da alle Religionen ihren Anhängern kommendes Heil in Aussicht stellten. Charakteristisch dabei sei, dass der Mensch sich nicht von sich aus im Heil befinde, sondern es erst durch das Eingreifen höherer Mächte erlangen könne. Zwar könne es durchaus seines eigenen Zutuns bedürfen, allein aus eigener Kraft jedoch könne er es nicht erreichen. Heilserwartung könne als die Grundlage einer jeden messianischen Idee angesehen werden. Von diesem Aspekt ausgehend könne man daher konstatieren, dass alle Messianismen zumindest religiös gefärbt seien, auch dann, wenn sie politisch oder gar atheistisch orientiert seien (Guariglia 1959: 23).

Die zweite Komponente der Heilserwartung, das Streben nach einer besseren Zukunft, stehe auch in einem Zusammenhang mit der jeweiligen Auffassung von bzw. Haltung des Menschen zur Geschichte, welche sich in zwei Haupttypen differenzieren lasse (Guariglia 1959: 24f; Landes 2009: 1096). Auf der einen Seite stehe eine Ablehnung der Geschichte,

welche auch als Versuch einer Wiedergeburt der Zeit gesehen werden könne. Den archetypischen Taten von Göttern und Kulturheroen werde dabei ein hoher Stellenwert eingeräumt. Augenfällig sei, dass der mythischen Urzeit in allen indigenen und archaischen Kulturen ein außerordentlich großer Stellenwert beigemessen werde und sie durch die Durchführung bestimmter Riten erneut gegenwärtig gemacht werden solle. Als Beispiel hierfür lasse sich der babylonische Neujahrsritus anführen, in dessen Verlauf die Welterschöpfung symbolisch wiederholt werde. Damit stehe er exemplarisch für eine Vielzahl von Neujahrsriten, da das Jahresende das Ende eines zeitlichen Zyklus und somit, bei Zugrundelegung eines zyklischen Zeitverständnisses, gewissermaßen eine Aufhebung der Zeit und eine Art Rückkehr in das mythische Ur-Chaos darstelle. Dem gegenüber stehe das lineare Zeitverständnis der Bibel, in welcher die Zeit sowohl über eine Richtung als auch über einen tieferen Sinn verfüge, weil sie als von Gott geordnet angesehen werde. Die Zukunft werde als Vollkommenheit der Zeit, als Endpunkt der Geschichte betrachtet (Guariglia 1959: 25; Landes 2009: 1095). Beide Typen, ob nun nach der Vergangenheit oder nach der Zukunft orientiert, seien wichtige Komponenten des Lebensschwungs (Guariglia 1959: 25f).

Das dritte Kernelement messianischer Ideen bilden die Mittel, welche die erwartete Erlösung überhaupt erst ermöglichten (Guariglia 1959: 26). In einer messianischen Bewegung handele es sich bei dem Mittler zwischen höheren Mächten und der Menschheit immer um eine historische Person, welche den Messias darstelle. In jedem echten Messianismus werde die Geschichte also in einen Teil vor und einen Teil nach ihm gegliedert, seine persönliche Geschichte werde absorbiert (Guariglia 1959: 26; Landes 2009: 1097).

Charakteristisch sei zudem auch der Topos der „messianischen Wehen“, die Zeit der dem Millennium vorausgehenden, besonders schrecklichen Drangsal, der in nahezu allen millenaristischen Vorstellungen zu finden sei (Mühlmann 1961: 282f; Robins 2002: 11). Da die eigene Lage als so schlimm empfunden werde, werde ihr das eskapistische Gegenbild des Millenniums gegenübergestellt. Damit einher gehe das Sichten von

Zeichen der Zeit und deren Deutung auf das baldige Ende der herrschenden Ordnung hin (Landes 2005: 21; O'Leary 1994: 83; Mühlmann 1961: 283).

Die reine Erwartung des kommenden Heils allein motiviere die Gläubigen noch nicht zum Handeln. Purer Adventismus gehe von der Überzeugung aus, dass das Reich Gottes von selbst, jedenfalls ohne menschliches Einwirken, komme und man daher nur abwartend seiner Ankunft harren könne (Landes 2004: 334, 2009: 1098; Mühlmann 1961: 313). Im Gegensatz zur Utopie müsse das Millennium dieser Auffassung nach also nicht aktiv errichtet werden, die menschliche Rolle sei rein passiv (Landes 2009: 1098; Mühlmann 1961: 313f). Erst wenn der Prophet seine Prophezeiung mit bestimmten Forderungen bzw. Grundvoraussetzungen verbinde, ändere sich die Lage: zwar werde auch dann das Kommen des Millenniums verkündet, dieses sei aber nun an die Erfüllung bestimmter Bedingungen geknüpft, ohne welche das Heil ausbleiben werde. Dies habe kollektives Handeln zur Folge, es werde nicht mehr lediglich passiv abgewartet, sondern aktiv ins Geschehen eingegriffen, um die Ankunft des Millenniums zu ermöglichen oder zu beschleunigen (Landes 2009: 1098; Mühlmann 1961: 317). Solch gesteigerte Antizipation des Himmelreichs könne verschiedene Gestalten annehmen und beispielsweise in Form einer Identifikation Minderprivilegierter mit der ersehnten Herren-Rolle (wie mitunter bei den Cargo-Bewegungen oder im europäischen Mittelalter) auftreten. Auch das Einstellen der Arbeit, die Zerstörung von Gütern in der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Millenniums zur Demonstration des uneingeschränkten Vertrauens auf Gott oder die Entwicklung eines ethischen Rigorismus auf Basis der Überzeugung, man müsse sich bessern, um des kommenden Himmelreichs würdig zu sein, stellten mögliche Erscheinungsformen dar (Mühlmann 1961: 318ff). Hinzu komme oftmals das Infragestellen der herrschenden Autoritäten. Eschatologie bzw. Millenarismus sei, das gelte es zu betonen, stets von revolutionärem Charakter (Daniels 2005: 14; Landes 2004: 333, 2009: 1094; Mühlmann 1961: 321; Partridge 2005: 281).

Säkulare millenaristische Bewegungen seien zwangsläufig aktivistisch geprägt, da ihre Vorstellung keine übernatürliche Macht, die eine Veränderung herbeiführen könnte,

vorsehe, der Wandel müsse also gezwungenermaßen durch den Menschen herbeigeführt werden (Landes 2005: 24, 2009: 1098). Als besonders bedeutsam bei der Betrachtung millenaristischer Glaubensvorstellungen sei die zeitliche Verortung des verkündeten Wandels anzusehen, da er die Wahrnehmung der Gegenwart bestimme. Werde der Umsturz der herrschenden Gegebenheiten erst in ferner Zukunft veranschlagt, so habe er in der Regel eine besänftigende Wirkung, welche dem gegenwärtigen menschlichen Leid Sinn verleihe, jedoch keinerlei aktives Handeln hervorrufe, da die richtige Zeit noch nicht gekommen sei. Werde der bevorstehende Wandel jedoch in unmittelbarer Zukunft erwartet, sei das Aktionspotential sehr viel größer (Landes 2005: 26, 2009: 1094). Landes bezeichnet diese unmittelbare zeitliche Nähe millenaristisch erwarteter Ereignisse als Apokalyptizismus und weist darauf hin, dass sie aufgrund ihrer Bedeutung im millenaristischen Kontext häufig als ein dem Millenarismus untergeordnetes Element definiert werde, wobei außer Acht gelassen werde, dass das Phänomen auch durchaus vorhanden sein könne, ohne von außen – wie im Falle der offensichtlichen Überzeugung von einer kurz bevorstehenden Transformation und daraus bedingten Handelns—direkt sichtbar zu sein (Landes 2004: 334f, 2005: 26). Da der Begriff des Millenarismus also eine große Zahl unterschiedlicher Spielarten aufweist, schlägt er vor, sie anhand bestimmter Schlüsselkriterien zu differenzieren und postuliert zu diesem Zweck drei Charakteristika, die besondere Beachtung verdienen: das apokalyptische Element, das Element des Handelnden, und die Frage nach der Natur des verkündeten Millenniums. Das apokalyptische Element bestimme, zu welchem Zeitpunkt und auf welche Art und Weise das Millennium zu Stande komme, ob der Vorgang also katastrophischer oder transformativer Natur sein werde (Landes 2005 26f). Die Frage nach den handelnden Personen, Wesenheiten oder Kräften gebe an, durch wen etwas getan werde, um den Prozess herbeizuführen, ob also übernatürliche Wesen, Menschen oder beide als Akteure in Erscheinung treten, und die letzte Frage schließlich kläre, wie genau die Gesellschaft nach dem großen Wandel beschaffen sei – anarchisch, egalitär, hierarchisch oder autoritär organisiert (Landes 2005: 27). Katastrophische apokalyptische Szenarien entsprächen dem gängigen Bild, das mit dem Begriff der Apokalypse für gewöhnlich als erstes assoziiert werde (Landes 2005: 28; Schaefer 2004: 83): sie gingen mit großer Zerstörung

einher, betonten die Schlechtigkeit eines nicht unbeträchtlichen Teils der Menschheit und propagierten dessen notwendige Auslöschung vor dem Anbruch des Millenniums. In religiösen Varianten hätten übernatürliche Wesenheiten die Rolle der Hauptakteure inne (Landes 2005: 27; 2011: 31ff). Dem katastrophischen apokalyptischen Millenarismus zuzurechnen seien beispielsweise der protestantische Prämillenarismus sowie Verschwörungsszenarien, die eine sogenannte *New World Order* unter der Herrschaft einer geheimen Elite annähmen, welche bald die Kontrolle über die ganze Welt an sich reißen werde. In jedem Fall werde von zunehmend erstarkenden, bösen Mächten ausgegangen, welche die Geschehnisse der Welt beeinflussen, wenn nicht gar zeitweise völlig kontrollieren. Transformative apokalyptische Szenarien seien deutlich weniger zerstörungsbetont, sie gingen vielmehr von einem weitestgehend friedlichen und gewaltfreien Wandel aus, der durch ein freiwilliges Umdenken der Menschen bewerkstelligt werde. Ein solcher Sinneswandel könne entweder rein menschlichen Ursprungs oder göttlich gelenkt sein, wichtig sei das kollektive Überwinden der bisherigen Verhältnisse und das aufrichtige Annehmen neuer Sozial- und Überzeugungsformen. Sozialer Wandel werde in radikalem, oft utopischem Maße propagiert, durch neue Herangehensweisen in Bildung, Aufklärung und Erziehung gelte es neue, letztlich bessere Menschen zu schaffen. Im christlich-protestantischen Bereich entspreche der transformative Millenarismus der Spielart der postmillenaristischen Überzeugungen, in denen die Wiederkehr Christi erst nach der Erschaffung des Millenniums durch die Gläubigen stattfinde, statt dieses bereits mit Unmengen von Blut und Zerstörung in einem Kampf gegen das Böse gewaltsam einleiten zu müssen. Die zum gegenwärtigen Zeitpunkt am deutlichsten sichtbaren Erscheinungsformen des transformativen Millenarismus hätten, so Landes, ihre Ursprünge in der New Age-Bewegung und häufig die Gestalt sich mit der Umwelt in Einklang befindlicher Kommunen (Landes 2005: 28, 2011: 31ff). Apokalyptische New Age-Vorstellungen seien für gewöhnlich von ihrer Ausrichtung her hoffnungsvoller und milder im Hinblick auf den bevorstehenden Umbruch, der Fokus liege in der Regel auf der Erwartung eines durch menschliches Streben bewerkstelligten globalen Bewusstseinswandels statt auf umfassender und unausweichlicher Zerstörung. Zwar seien auch innerhalb des New Age

katastrophische millenaristische Überzeugungen anzutreffen, diese seien aber in der Minderheit und für gewöhnlich herrsche der Glaube vor, dass das drohende Unheil noch rechtzeitig abgewendet werden könne (Wojcik 2012: 9). Damit lassen sie sich einer gewissermaßen zwischen katastrophischem und transformativem Millenarismus positionierten Variante zuordnen: dem *avertive millennialism*, mitunter auch als konditionaler Millenarismus bezeichnet. Er könne Elemente beider Spielarten aufweisen und zeichne sich dadurch aus, dass unmittelbar bevorstehendes vernichtendes Unheil vorausgesagt werde, welches aber durch bestimmtes Verhalten abgewehrt werden könne (Partridge 2005: 281; Wessinger 2014: 136; Wojcik 2012: 1f). *Avertive millennialism* könne sowohl die für progressiven / transformativen Millenarismus typische Überzeugung, dass das goldene Zeitalter allmählich durch menschliches Bemühen gemäß eines göttlichen Plans herbeigeführt werde, als auch die für katastrophischen Millenarismus kennzeichnende Erwartung eines Umbruchs durch umfassende irdische Zerstörung sowie dessen Glauben, die Menschheit sei verdorben und vom rechten Weg abgekommen, beinhalten (Wessinger 2014: ebd.; Wojcik 2012: 2). Statt den Zustand der Welt und den nahenden Untergang aber für endgültig vorherbestimmt und somit für unabwendbar zu halten, werde noch eine Möglichkeit zur Rettung gesehen: sofern der Mensch sich bemühe, das Ruder herumzureißen und einem übernatürlich vorherbestimmten Plan folge, könne er gerettet und die Katastrophe abgewendet werden (Landes 2009: 1098; Partridge 2005: ebd.; Wojcik 2012: 2). Der weitere Fortgang der Ereignisse sei somit nicht in Stein gemeißelt, sondern hänge vom Verhalten der Menschheit ab, die es in der Hand habe, ihr Schicksal zu entscheiden (Partridge 2005: ebd.; Wojcik 2012: 2). Die Prophezeiungen hätten daher den Charakter eines Handlungsaufrufs (Landes 2009: 1098; Wojcik 2012: 12f). Nichtsdestotrotz spiele auch hier die Vorherbestimmung eine große Rolle, denn möglich seien nur zwei Szenarien: im positiven handele die Menschheit in Übereinstimmung mit dem übernatürlichen Plan, das Übel werde abgewendet und die Welt gerettet, im negativen widersetze er sich der höheren Ordnung und löse dadurch die eigene Vernichtung aus (Wojcik 2012: 4). Im Gegensatz zum katastrophischen Millenarismus werde dem Menschen somit Einfluss auf das Geschehen und eine gewisse Interaktivität im Umgang mit dem Übernatürlichen

zugestanden, welches auf das menschliche Verhalten reagieren könne (Wojcik 2012: 19). Ein positiver Ausgang sei demnach abhängig von menschlichem Handeln, übernatürlichem Eingreifen oder höherer Gnade (Wojcik 2012: 18). In der Mehrzahl aller Fälle werde daher zwar die Rolle des freien menschlichen Willens und der daraus resultierenden Handlungsfreiheit hervorgehoben, der Mensch sei letztendlich aber nichtsdestotrotz einem übernatürlichen Plan unterworfen, innerhalb dessen er agiere, worin der für millenaristische Vorstellungen kennzeichnende Determinismus offenkundig werde (Wojcik 2012: 19). Konditionale millenaristische Vorstellungen seien sowohl in verschiedenen Zeiten als auch in verschiedenen Kulturen anzutreffen und könnten auch in säkularisierter Form auftreten, wie beispielsweise die Umweltbewegung verdeutliche (Partridge 2005: ebd.; Wojcik 2012: 2). In ihnen spiegelten sich die jeweiligen sozialen und kulturellen Gegebenheiten und Verhältnisse sowie aktuelle Probleme, Ängste und Hoffnungen wider (Wojcik 2012: 20). Zwar handele es sich zumeist um präventive Überzeugungen, die davon ausgingen, dass das verkündete Unheil noch bevorstehe, es könne jedoch auch vorkommen, dass entsprechende Vorstellungen nachträglich aufgegriffen würden, um das Ausbleiben zuvor prophezeiter apokalyptischer Ereignisse zu erklären: in diesem Fall könne das augenscheinliche Scheitern der Prophezeiung mit dem Bemühen der Gläubigen begründet werden, durch welches die höheren Mächte milde gestimmt worden seien und die Katastrophe abgewendet worden sei (Wojcik 2012: 2).

Wendet man sich nun der Rollenverteilung der Akteure des apokalyptischen Szenarios zu, so ergibt sich eine große mögliche Bandbreite, innerhalb derer variiert werden kann. Die passivste Spielart, in welcher dem Menschen lediglich überlassen bleibe, den Ausgang der Ereignisse abzuwarten, ohne selbst den Lauf der Dinge beeinflussen zu können, sei eschatologischer und katastrophischer Natur: das Heil warte im Jenseits und könne ausschließlich durch übernatürliche Kräfte zu einem von diesen bestimmten Zeitpunkt erwirkt werden. Menschliches Einwirken sei weder vorgesehen noch erwünscht. Aufgrund der dem Menschen zugeschriebenen, passiven Rolle handele es sich bei den Anhängern entsprechender Glaubenssysteme in der Regel um unpolitische Gruppierungen, welche sich nicht gegen die bestehende Ordnung wendeten und von

dieser daher oftmals toleriert würden (Landes 2005: 29, 2011: 33f). Werde dem Menschen hingegen eine aktive Rolle zugeschrieben, nehme das Phänomen deutlich subversivere Züge an (Landes 2005: 23, 2011: 34). Die meisten aktiven Szenarien dieser Art nähmen ihren Ausgang in transformativen apokalyptischen Überzeugungen, könnten jedoch im Laufe der Zeit zunehmend katastrophischer gefärbt werden, da die katastrophische Variante in der Regel raschere Resultate verspreche und damit attraktiver auf Anhänger wirken könne (Landes 2005: 29, 2011: ebd.).

Die Übergänge zwischen den genannten Charakteristika seien fließend und keineswegs statisch, vielmehr sei es durchaus möglich, dass ein und dieselbe millenaristische Überzeugung sich im Laufe der Zeit zwischen den verschiedenen Extremen hin und her bewege oder auch von einem Ende des Spektrums zum anderen wechsele. Die vorgestellten Spielarten dürften, so Landes, also keinesfalls als sich gegenseitig ausschließende Kategorien aufgefasst werden (Landes 2005: 30, 2011: 25).

4.2.1 Varianten des Millenarismus

Sehe man einmal von der Figur des Messias ab, der kennzeichnend für echten Messianismus sei, so beinhalte jeder Heilserwartungsglauben die beiden Kernelemente des Lebensschwungs und der Heilserwartung, zusätzlich jedoch mitunter auch sekundäre Komponenten, welche nicht zwangsläufig in den Messianismen der Hochkulturen zu finden seien. All diesen Elementen sei eine enge Beziehung zu Art und Mitteln der erwarteten Befreiung von Not eigen und sie könnten sowohl religiös, mythisch und mystisch wie auch politisch oder sozial gefärbt sein, wobei eine Differenzierung zwischen diesen Tendenzen mitunter schwer zu treffen sei. Dem sozialen und politischen Aspekt zuzuordnen seien dabei Nativismus, Revivalismus, Vitalismus und Cargo-Kult, wohingegen Eschatologismus und Chiliasmus in den religiösen Bereich fielen (Guariglia 1959: 27). Eine Bewegung könne jedoch durchaus Charakteristika mehrerer Kategorien gleichzeitig aufweisen (Wallace 2003: 12f).

Unter „Eschatologie“ werde allgemein die „Lehre von den letzten Dingen“ verstanden, wobei das Wort im christlichen Kontext doppeldeutig sei und auch jede durch direktes göttliches Eingreifen hervorgerufene bedeutsame Wendung der menschlichen Geschichte bezeichnen könne (Guariglia 1959: 27f). In allen Hochreligionen gingen eschatologische Vorstellungen auf die eine oder andere Art mit verschiedenen Formen von Weltuntergangsszenarien einher, vorhanden seien zudem in der Regel auch ein Streben nach einer Erneuerung der Menschheit sowie nach dem Genuss irdischer Annehmlichkeiten (Guariglia 1959: 28; Landes 2009: 1095). Ähnliche Vorstellungen von einer Erneuerung der Welt zu bestimmten Anlässen ohne ein endgültiges Ende der Zeit seien bei schriftlosen Kulturen weit verbreitet, wobei der Untergang der Welt vor ihrer Erneuerung meist durch Feuer oder Flut herbeigeführt werde. Oft anzutreffen sei auch die Vorstellung von einer sich dem Weltuntergang anschließenden besseren Zeit nach der Erneuerung der Welt (Guariglia 1959: 28; Landes 2009: 1095f), häufig verbunden mit messianischen und chiliastischen Tendenzen, z. B. bei den Choktaw und allen von der „Ghost Dance“-Bewegung erfassten Stämmen. Es gebe jedoch auch Kulturen, in deren Vorstellung dem Weltuntergang keine Erneuerung folge, wie beispielsweise die Kai und die Bucawac in Neuguinea (Guariglia 1959: 28).

Indigener Heilserwartungsglaube könne sich sowohl an der Zukunft als auch an der Vergangenheit orientieren, oft werde das Heil aber in den Traditionen und Zeremonien der eigenen Kultur gesucht (Guariglia 1959: 31; Robins 2002: 11f). Unter Nativismus sei das Bestreben eines indigenen Volkes zu verstehen, die eigene alte Kultur aufzunehmen und von fremden, von außen übernommenen Elementen zu bereinigen (Guariglia 1959: 31f; Wallace 2003: 12f). Revivalismus wiederum bezeichne den Versuch, zu einem früheren Zeitpunkt in der eigenen Kultur vorhandene und mittlerweile aus dieser verschwundene Elemente wieder aufleben zu lassen (Guariglia 1959: 32; Wallace 2003: 13). Guariglia nennt zudem noch drei weitere Tendenzen, welche häufig mit Nativismus einhergingen, aber nicht zwangsläufig mit ihm zusammen auftreten müssten: eine besonders ausgeprägte Ablehnung der „weiße[n] Zivilisation“ (Guariglia 1959: 32) sowie den Wunsch nach dem Verschwinden der Kolonisten (Robins 2002: 11), politische und ökonomische Forderungen sowie das Anstreben einer regionalen politischen Einheit,

welche bestehende Feindseligkeiten und kulturell-sprachliche Unterschiede überwinde. Miteinander tendenziell verwandt sind auch die Phänomene des Vitalismus und des Cargo-Kultes. Beim Cargo-Kult, für den sich besonders in Neuguinea ausgeprägte Beispiele finden, werde der unmittelbar bevorstehende Import fremder Güter in die eigene Kultur erwartet, wobei es sich bei den erwarteten Gütern primär um solche materieller Natur handele, auch wenn das Phänomen in der Regel mit religiösem Gedankengut und Zeremonien einhergehe (Guariglia 1959: 32; Wallace 2003: ebd.). Beim Vitalismus hingegen seien die erwarteten Güter vermehrt geistiger Natur und entsprechend würden sie auch nicht zwangsläufig – wie im Falle des Cargo-Kultes – auf mechanisch-irdischem Wege, wie beispielsweise per Schiff, eintreffen, sondern eher vom Himmel kommen oder von übernatürlichen Kräften gebracht (Guariglia 1959: 33; Wallace 2003: ebd.). Es gebe auch Ansätze, Synkretismus als Variante einer prophetischen Bewegung zu differenzieren. In diesem Fall werde von den Angehörigen einer Gesellschaft der bewusste und gezielte Versuch unternommen, bestimmte Aspekte verschiedener Kulturen miteinander zu kombinieren (Guariglia 1959: 56; Lanternari 1974: 490).

Eine relativ neue Variante des Millenarismus, die im Laufe des 20. Jahrhunderts entstanden sei, stelle der sogenannte technologische Millenarismus dar. In ihm trete an die Stelle des Übernatürlichen, vom dem zuvor die Herbeiführung des Heils erwartet worden sei, moderne Technologie und Wissenschaft, durch deren Weiterentwicklung und Früchte der Beginn eines goldenen Zeitalters erwartet werde (Landes 2000: 404). Eine besondere Unterart des technologischen Millenarismus sei der UFO-Glaube. Seiner optimistischen Spielart zufolge werde die Menschheit durch Außerirdische in den Besitz fortgeschrittener Technologie oder fortschrittlichen Wissens gelangen, durch die das neue Zeitalter eingeläutet werde. Man kann hierbei von einer westlichen Variante des Cargo-Kults sprechen. Die prämillenaristisch geprägte Variante hingegen gehe davon aus, dass die Erde in der uns bekannten Form zerstört und dadurch erneuert, die Menschheit jedoch zuvor von wohlgesonnenen Außerirdischen evakuiert werde (Landes 2000: 405).

4.2.2 Heilserwartung und der Begriff der Bewegung

Um Heilserwartungsbewegungen fassen zu können, ist es hilfreich, sich zudem den Begriff der „Bewegung“ anzuschauen. Soziale Bewegungen im Allgemeinen und millenaristische Bewegungen im Besonderen seien gekennzeichnet von Unruhe, einem Aufruhr unter den Menschen, verbunden mit dem Wunsch, ein bestimmtes Ziel zu erreichen (Anderson et al. 2018: 228; Mühlmann 1961: 162). Unter einer Bewegung sei daher eine Gruppe handlungsbereiter Menschen zu verstehen, die danach trachteten, einen Wandel herbeizuführen, sei es in Form der Wiederherstellung eines früheren Zustandes oder der einer innovativen Neugestaltung (Anderson et al. 2018: 230; Beckmann 1979: 287ff; Beyer und Schnabel 2017: 13f; Dürr 1991: 31; Mühlmann 1961: 162). Nicht immer müssten dabei doktrinär ausformulierte Ziele vorliegen, gerade in ihren Anfängen herrsche bei chiliastischen Bewegungen statt eines konkreten Programms oftmals ein enthusiastisches, aber eher vages Gefühl der Motivation vor (Mühlmann 1961: 162). Auch könne man den Begriff der Bewegung durchaus wörtlich nehmen: ein bis zu diesem Zeitpunkt vorherrschender, stabiler Zustand sei aus dem Gleichgewicht geraten (Anderson et al. 2018: 228; Mühlmann 1961: ebd.). Auf der psychischen Ebene sei eine Bewegung besonders geprägt durch psychische Tiefenschichten, je stärker das Bewegungselement und der mit ihm verbundene Enthusiasmus nachlasse, desto dominanter werde dagegen die Rationalschicht (Mühlmann 1961: 263). Die tiefenpsychologisch erfüllte Thematik, welche jede echte Bewegung in der einen oder anderen Form auszeichne, werde Mythos genannt, wobei der Begriff dabei sowohl im politischen als auch im religionshistorischen und ethnographischen Sinne zu verstehen sei; auch millenaristischen Vorstellungen liege ein solcher Mythos zugrunde (Lamy 1997: 97; Mühlmann 1961: 263; Robbins und Palmer 1997: 13).

Albert I. Baumgarten postuliert verschiedene Phasen in der Entwicklung einer millenaristischen Bewegung. In der ersten Phase müsse zunächst die Aufmerksamkeit eines Publikums erregt werden, damit die verkündete Botschaft bei potentiellen Anhängern auf Interesse stoßen könne. Ohne nennenswertes Interesse an seiner Botschaft verschwinde ein potentieller Prophet in der Regel rasch von der Bildfläche und nehme

sein normales Leben wieder auf. Stoße die millenaristische Lehre des Propheten jedoch auf offene Ohren, komme es zu einem Prozess gegenseitiger Bestätigung zwischen Prophet und Zuhörerschaft, durch welchen der Prophet sich durch die Aufmerksamkeit und Anerkennung seitens des Publikums in seiner Meinung bestärkt finde, was ihm wiederum in den Augen der Interessenten größere Autorität verleihe. Dieser Vorgang sei unerlässlich für den weiteren Fortgang der Ereignisse (Baumgarten 2005: 61). Die Gründe, welche einen Menschen dazu veranlassen könnten, millenaristischen Überzeugungen gegenüber überdurchschnittlich aufgeschlossen zu sein, seien vielfältig, besonders das Gefühl, dass die eigene Welt auf die eine oder andere Art und Weise aus den Fugen geraten sei, könne ein Individuum besonders empfänglich machen, da ihm die millenaristische Botschaft versichere, kein Einzelfall, sondern Teil einer allgemeinen, großen Umwälzung zu sein (Baumgarten 2005: 62). Auch ein mit Bedeutung aufgeladenes Datum sei dazu angetan, millenaristische Erwartungen zu begünstigen (Baumgarten 2005: ebd.; Wessinger 2014: 146). Die zweite Phase sei charakterisiert durch das Suchen nach Zeichen der Zeit. Die unterschiedlichsten Ereignisse würden als eine Bestätigung des bevorstehenden Wandels gedeutet und mit einer diesbezüglichen Bedeutung versehen. Je mehr derartige Zeichen gefunden werden könnten, desto größer sei die daraus gezogene Bestätigung, da eine solche Anzahl voneinander unabhängiger Hinweise in der Überzeugung der Anhänger einen zwingenden Beweis für die Richtigkeit ihrer Ideologie darstelle (Baumgarten 2005: 62; Landes 2005: 33, 2011: 14). „Heightened belief requires an ever higher level of confirmation“ (Baumgarten 2005: 62). Eine Schlüsselrolle komme dabei auch der gemeinschaftlichen Akzeptanz dieser Zeichen durch eine Gruppe zu, welche sich gegenseitig Bestätigung liefere und dadurch einen Schutzwall gegen kritische Stimmen von außen bilden könne. Unter Umständen könne der millenaristische Funke in diesem Stadium auf andere Glaubenstraditionen überspringen und von diesen in ihren jeweils eigenen religiösen Kontext eingebettet werden (Baumgarten 2005: 62). Um die dritte Phase der millenaristischen Entwicklung zu bezeichnen, wird mitunter auf einen dem Spielervokabular entlehnten Begriff zurückgegriffen, der in diesem Zusammenhang öfter Verwendung findet und die Erhöhung eines Spieleinsatzes, wie beispielsweise beim Poker, bezeichnet: „upping the

ante“. Gemeint ist hiermit eine wie auch immer geartete Erhöhung des Einsatzes der Anhänger einer millenaristischen Überzeugung, die mit einem gesteigerten Risiko für das einzelne Individuum einhergeht und damit dessen Bindung an die Ideologie und die Gruppe stärkt. Die Anhängerschaft stehe unter dem Druck, der erhöhten Erwartung zu entsprechen oder aber deren Erfüllung abzulehnen und aufgrund dessen als Zweifler gebrandmarkt zu werden. Das gemeinsam geteilte Risiko und die Verurteilung der abtrünnigen Zweifler wiederum stärke die Solidarität unter den Verbliebenen (Baumgarten 2005: 63; Landes 2005: 34). Mitunter könne das einzugehende Risiko von der Gesamtgesellschaft nicht toleriertes Verhalten beinhalten, welches einem Bruch mit dieser gleichkomme und dadurch eine Rückkehr der Millenaristen in ihr altes Leben erschwere oder im Extremfall unmöglich mache und somit das Individuum weiter an die millenaristische Gemeinschaft binde. Auslöser für eine Erhöhung des Einsatzes könnten, gemäß Festinger, beispielsweise Schwierigkeiten wie unerwartete Vorfälle, der Tod des Gründers, oder das Ausbleiben prophezeiter Ereignisse sein, die einen Beweis der Loyalität erforderlich machten (Baumgarten 2005: 63). Auch die Schaffung eines weiter in der Zukunft liegenden Fixpunktes zur Erhaltung des Engagements der Anhänger könne ein Grund sein (Baumgarten 2005: 63f). Die konkrete Gestalt dieser Einsatzerhöhung sei sehr variabel und könne eine Vielzahl von Formen annehmen, von der Enthüllung neuer Offenbarungen bis hin zu großen finanziellen und materiellen Opfern, dem kompletten Bruch mit dem bisherigen Umfeld, völliger Selbstaufgabe oder Selbstmord (Baumgarten 2005: 64; Landes 2011: 14). Derartiges Vorgehen könne den Glauben des Individuums derart bestärken, dass er gegen Rückschläge und Gegenbeweise nahezu immun sei (Baumgarten 2005: 64).

Die Menge tatsächlich beteiligter Personen und die Grenzen solcher Bewegungen seien insbesondere auf deren Höhepunkt äußerer kollektiver Aktivität nur schwer auszumachen (Mühlmann 1961: 267f). Die Anzahl der tatsächlich richtig von der Bewegung erfassten Individuen könne mitunter größer erscheinen, als sie wirklich sei (Mühlmann 1961: 268; Richardson 2014: 92). Zudem trete im Verlauf chiliastischer Bewegungen häufig eine Art Hauptstrang auf, mit dem jedoch zum Teil Nebenstränge und Begleiterscheinungen einhergingen, welche in keiner direkt motivierenden Beziehung zum ursprünglichen Kern

der Sache stünden (Mühlmann 1961: 269). Auch gelte es, ein weiteres Phänomen im Hinterkopf zu behalten, nämlich das des Schismas: im Verlauf einer Bewegung könne es durchaus auch zu Abwandlungen der Überzeugungen und damit verbunden zu Abspaltungen von der Ausgangsgruppe kommen (Dürr 1991: 55; Mühlmann 1961: 168). Gerade wenn sich eine Bewegung in langen Wellen und damit über einen längeren Zeitraum hinweg ausbreite, könne es zu einem Wandel oder gar Schwund bestimmter Motive, Umdeutung oder der Inkorporation neuer Elemente kommen (Mühlmann 1961: 268f).

Man müsse im Zusammenhang mit dem Millennium auch innerhalb einer Bewegung von einer großen Bandbreite variierender Motive und Vorstellungen ausgehen, da diese in den unterschiedlichen Trägern des Gedankenguts keineswegs einheitlich sein müssten. Die Variationsskala bei der Auslegung des Gottesreiches könne von „[...] echtem, selbstlosem Idealismus bis zu vulgärstem, grobsinnlichem Hedonismus“ (Mühlmann 1961: 303) reichen. Bei den Anführern sei oft echter Idealismus, häufig gepaart mit Gerechtigkeitsfanatismus, vorherrschend, wohingegen die breite Masse oftmals primär durch die Hoffnung auf den eigenen Vorteil bewegt werde, auch wenn die Anführer selbst solch triviale Motive mitunter verachteten. Die meisten Menschen erwarteten sich vom Millennium eben gerade nichts völlig anderes als das bekannte irdische Dasein, sondern orientierten sich in ihren Vorstellungen sehr an diesem, nur dass mit Anbruch des Millenniums alles bisher Negative für sie ins positive Gegenteil verkehrt werde. „Bei nur Allzuvielen reicht die Phantasie gerade aus, um sich vorzustellen, daß man im Millennium einfach den Reichen und Mächtigen wegnehmen wird, was sie haben“ (Mühlmann 1961: 303).

4.2.3 Kognitive Dissonanz und relative Deprivation

Die beiden gängigsten Theorien, die zur Entstehung von Heilserwartungsbewegungen herangezogen werden, sind die Relative Deprivationstheorie und die Revitalisationstheorie. Beide könnten keine umfassende Erklärung für das Phänomen bieten, seien aber dennoch hilfreich (Barkun 1974: 34). Auch wenn an Theorien der relativen Deprivation und ihren

mitunter schwammigen Erklärungen und Begrifflichkeiten oftmals Kritik geäußert werde, leisteten sie dennoch einen bedeutenden Beitrag zur Untersuchung sozialer Bewegungen (Beyer und Schnabel 2017: 65; Meissner 1995: 332). Als Triebfeder der hier vorgestellten Theorien der relativen Deprivation diene gesellschaftlicher Wandel. Hiermit sei in diesem Zusammenhang jedoch nicht zwangsläufig geplante und somit gewollte Veränderung gemeint, sondern ganz allgemein ein Wandel etablierter Wertesysteme und gesellschaftlicher Organisationsformen (Barkun 1974: 45). Nach gängiger Lehrmeinung habe ein derartiger Wandel für die betroffenen Individuen eine innerliche Zerrüttung zur Folge, die wiederum – der Kolonialhypothese zufolge – die Entstehung von Heilserwartungsbewegungen bedinge (Barkun 1974: ebd.; Robins 2002: 11). Anzunehmen, dass gesellschaftliche Veränderung per se eine Zerrüttung des menschlichen Geisteszustandes hervorrufe, hieße jedoch, die Dinge sehr stark zu vereinfachen, da ein solcher geistiger Zusammenbruch keineswegs immer eintrete (Barkun 1974: 49; Meissner 1995: ebd.).

Die Relative Deprivationstheorie gehe von der Grundlage aus, dass menschlichen Wünschen grundsätzlich keinerlei Grenzen auferlegt seien, die üblicherweise von einem Individuum gehegten Erwartungen jedoch kulturell und sozial geprägt würden. Dementsprechend gebe es Erwartungen, die innerhalb einer Gesellschaft als völlig gerechtfertigt angesehen würden und andere, die wiederum als überzogen oder unangebracht empfunden würden. Daraus ergebe sich als weitere Grundannahme, dass sich Veränderungen im kulturell-sozialen Gefüge auch in der gesellschaftlichen Erwartungshaltung niederschlagen könnten. Die Relative Deprivationstheorie gehe nun davon aus, dass ein Individuum seine eigene Situation mit einer bestimmten, von der jeweiligen Erwartungshaltung geformten Vorstellung vergleiche und an dieser messe (Barkun 1974: 35; Robins 2005: 96). Je weiter die Kluft zwischen der als gerechtfertigt empfundenen Erwartung auf der einen und den tatsächlichen Gegebenheiten auf der anderen Seite auseinanderklaffe, desto größer werde die Unzufriedenheit des jeweiligen Individuums. Halte diese Unzufriedenheit über längere Zeit an und betreffe sie eine ganze Reihe von Personen, so könnten soziale und politische Unruhen die Folge sein (Barkun 1974: 34; Dürr 1991: 47). Es finde ein Vergleich der empfundenen Situation des

Individuums mit der anderer statt, wobei neben anderen Personen auch die eigene Situation zu einem früheren Zeitpunkt oder eine abstrakte Idee oder Ideologie als Vergleichsobjekt fungieren könnten (Beckmann 1979: 105f; Dürr 1991: 47; Teichmann 2006: 4). Essentiell hierbei sei, dass das Individuum seine Erwartungen nicht als bloßes, irrationales Wunschdenken, sondern als gerechtfertigte Ansprüche ansehe (Beckmann 1979: 107; Breinlinger und Kelly 1996: 38; Dürr 1991: ebd.; Robins 2005: ebd.). Relevant in diesem Zusammenhang sei die Wahrnehmung des Individuums, nicht die objektiv vorliegende Situation, die sich ganz anders darstellen könne – subjektiv empfundener Mangel müsse objektiv nicht zwangsläufig vorliegen (Beckmann 1979: 106; Teichmann 2006: 4). Relative Deprivation liege dann vor, wenn ein Individuum seine als legitim empfundenen Erwartungen als nicht erfüllbar wahrnehme (Beckmann 1979: 110; Breinlinger und Kelly 1996: ebd.; Robins 2005: ebd.). Je weiter Erwartung und wahrgenommene Realität auseinanderklafften, desto ausgeprägter sei das Gefühl der Deprivation (Beckmann 1979: 111). Erwartungen könnten beispielsweise durch Gewohnheit als legitim empfunden werden, da sie bereits über einen langen Zeitraum hinweg erfüllt worden seien und somit als gegeben angenommen werde, dass dies auch weiterhin der Fall sein müsse, oder durch eine breite soziale Unterstützung der jeweiligen Erwartung, welche sie durch allgemeinen Konsens gerechtfertigt erscheinen lasse (Beckmann 1979: 119; Robins 2005: ebd.). Unzufriedenheit könne auch dann entstehen, wenn die sie hervorrufende Verschlechterung der eigenen Position noch gar nicht eingetreten sei, sondern vom Individuum vielmehr für die Zukunft erwartet werde (Beckmann 1979: 120). Bei den in diesem Zusammenhang relevanten Vergleichsprozessen könne zwischen zwei Varianten unterschieden werden: horizontalen und vertikalen Vergleichen (Beckmann 1979: 119; Dürr 1991: 24). Horizontale Vergleiche fänden innerhalb einer Gruppe mit ähnlichen Ausgangsbedingungen und Ansprüchen statt, diese werde daher auch als normative Bezugsgruppe bezeichnet, da sich das Individuum mit seinen Erwartungen an ihr orientiere (Beckmann 1979: 28f; Dürr 1991: ebd.). Werde die eigene Situation dagegen mit der einer Gruppe kontrastiert, deren Ausgangsbedingungen stark von den eigenen abwichen, handele es sich um einen vertikalen Vergleich mit einer komparativen Bezugsgruppe (Beckmann 1979: ebd.). Eine

solche Vergleichsmöglichkeit sei bedeutsam, da der Einzelne dadurch im Stande sei, zu erkennen, dass unter Umständen nicht alle Menschen so depriviert seien wie er selbst (Dürr 1991: 24). In der großen Mehrzahl der Fälle werde einem normativen, d.h. horizontalen Vergleich der Vorzug gegeben, da ein solcher Vergleich die Beurteilung von gerechter respektive ungerechter Behandlung der eigenen Person sowie die Einschätzung von Handlungsergebnissen für Angehörige der jeweiligen Gruppe erleichtere (Beckmann 1979: 134). Existiere also eine Vielzahl von möglichen Vergleichsgruppen, werde mit großer Wahrscheinlichkeit die Gruppe als Referenz genutzt, deren Ausgangsbedingungen und Charakteristika die größte Ähnlichkeit mit jenen des den Vergleich anstellenden Individuums hätten. Vertikale Vergleiche, wie Marx sie für die Arbeiter angenommen habe, seien daher sehr unwahrscheinlich (Beckmann 1979: 135). Tatsächlich objektiv vorhandene Armut führe also beileibe nicht zwangsläufig zu Unzufriedenheit und daraus resultierendem Handeln. Stattdessen seien es eher selten die ärmsten Bevölkerungsschichten, welche auf wandlungsorientierte Ideologien hin zur Handlung schritten, da konstante Armut ohne das Auftreten einer Hoffnung auf Verbesserung erregenden Ereignisses häufig eher einen gewissen Fatalismus, oft verbunden mit einem Hang zum Konservatismus, zur Folge habe. Erst eine als gerechtfertigt empfundene Hoffnung auf eine Verbesserung der eigenen Lage und deren Nichterfüllung bilde die Grundlage für entsprechendes Handeln (Beckmann 1979: 136). Derartige Erwartungen könnten auch durch die Aussagen als kompetent empfundener Personen geweckt werden; je stärker das fragliche Individuum dabei als Autorität auf seinem Gebiet anerkannt werde, desto größer sei die Wahrscheinlichkeit, dass Erwartungen nach seinen Aussagen ausgerichtet würden (Beckmann 1979: 145). Die Formulierung einer neuen Ideologie könne höhere eigene Erwartungen legitimieren sowie eine Neuinterpretation der eigenen Situation ermöglichen, was die Entstehung neuer Werte zur Folge haben könne (Dürr 1991: 24f). Ein Kontakt mit anderen Lebenswirklichkeiten vermöge auf vergleichbare Weise Wünsche und Bedürfnisse auszulösen, welche mit den Mitteln des bisherigen Sozial- und Überzeugungssystems nicht erfüllt werden könnten (Dürr 1991: 25).

Relative Deprivation weise große Überschneidungen mit dem Konzept der kognitiven Dissonanz auf und könne diese auslösen, da die Erwartungshaltung des Individuums nicht länger mit der Realität übereinstimme (Beckmann 1979: 102, 157f). Da die Erwartungen als völlig gerechtfertigt angesehen würden, habe ihre Enttäuschung eine ausgeprägte kognitive Dissonanz zur Folge, sofern für den Mangel keine zufriedenstellende, mit dem eigenen Weltbild übereinstimmende Erklärung vorliege (Beckmann 1979: 158; Dürr 1991: 21f). Gleichzeitig jedoch wiesen sie – da als legitim empfunden – eine hohe Resistenz gegenüber Änderungen auf, was dazu führe, dass sie nicht einfach den veränderten Gegebenheiten angepasst würden (Beckmann 1979: 158f). Finde sich innerhalb des bestehenden Referenzrahmens eine befriedigende Deutung, werde die Dissonanz in ausreichendem Maße gemindert, das Weltbild bleibe intakt. Bleibe eine solche Erklärung jedoch aus, mache dies das Individuum empfänglich für neues, auf Wandel hin ausgerichtetes Gedankengut (Dürr 1991: 22). Es beginne, nach Ursachen für die Deprivation zu suchen, um sie erklären zu können, wobei zur Linderung der Deprivation und Dissonanz zwei Möglichkeiten für die Verortung von Schuld zur Auswahl stünden: das Individuum könne sich selbst als Verursacher betrachten, sich die Schuld also intern zuschreiben, oder aber es attribuiere sie externen Faktoren. Sehe es sich selbst als Ursache an, werde es vermutlich nach einer individuellen Lösung seines Problems suchen, werde die Deprivation jedoch als Verschulden externer Faktoren betrachtet, werde nach einer strukturellen Lösung gestrebt (Beckmann 1979: 158f; Breinlinger und Kelly 1996: 39). Erstere bestehe aus einer Anpassung der eigenen Ansprüche an die neuen Gegebenheiten, Neuinterpretation der Situation, Erhöhung der eigenen Investitionen oder dem Versuch, die alte Situation zu verlassen und eine neue aufzusuchen (Beckmann 1979: 159; Breinlinger und Kelly 1996: ebd.). Im Falle einer strukturellen Lösung hingegen werde die Schuld an der Deprivation Dritten zugeschrieben und daher versucht, durch deren Beeinflussung eine Verbesserung zu erzielen (Beckmann 1979: 159f). Es bestehe die Möglichkeit eines Aufkommens von wandlungsorientierten Ideologien, die eine Beseitigung der als Problemursache angesehenen Gegebenheiten zum Ziel hätten (Beckmann 1979: 103). Parker und Kleiner nähmen einen Zusammenhang zwischen Deprivation und psychischen Störungen an: ein

psychisch gestörtes Individuum empfinde zum einen ausgeprägten Stress im Zusammenhang mit dem Streben nach einem gesetzten Ziel und neige zudem dazu, sich mit einer im Kontrast zu ihm deutlich besser gestellten Bezugsgruppe zu vergleichen, was ein Gefühl der relativen Deprivation begünstige. Eine Reihe von Enttäuschungen könne zur Folge haben, dass das Individuum sich eine Scheinwelt erschaffe und überdurchschnittlich empfänglich für utopische Ideologien sei (Beckmann 1979: 180). Werde die Schuld an der eigenen Lage extern in Dritten verortet, werde die Legitimität der herrschenden Verhältnisse in Zweifel gezogen, was für gewöhnlich voraussetze, dass diese Legitimität bereits zu einem gewissen Grad angeschlagen sei. Finde das existierende System keine völlige Anerkennung mehr, sei die Entstehung wandlungsorientierter Ideologien möglich (Beckmann 1979: 184). Externe Attribution könne andere Individuen für das Problem verantwortlich machen oder jedoch die Schuld in strukturellen Verhältnissen der Gesellschaft wie Machtbeziehungen oder Ressourcenverteilung suchen. Werde also beispielsweise der Staat für das Wohlergehen seiner Bürger verantwortlich gehalten, so werde ihm auch im Falle von Deprivation die Schuld an der eigenen, nicht zufriedenstellenden Lage angelastet, da er in der Erfüllung seiner Aufgabe in der subjektiven Wahrnehmung versagt habe (Beckmann 1979: 185). Komme es zu Interaktion zwischen verschiedenen Individuen mit ähnlichem Hintergrund, so bestehe die Möglichkeit, dass deprivierte Individuen ihren Interaktionspartnern eine ähnliche Lage attestierten wie sich selbst; dies sei umso wahrscheinlicher, je ausgeprägter der Kontakt sei (Beckmann 1979: 188). Komme der Einzelne dabei zu dem Schluss, dass sich alle Personen mit Charakteristika, die den seinen ähneln, in einer der seinen vergleichbaren Situation befänden, so ergebe sich daraus eine Verschiebung des Problems von der bloßen Individualebene auf die Kollektivebene, da das Individuum begreife, dass es sich bei seiner eigenen Lage weniger um eine Ausnahmesituation, als vielmehr um ein kollektives Phänomen handele (Beckmann 1979: 188ff; Breinlinger und Kelly 1996: 38f). Dadurch wachse auch das Ausmaß der Deprivation, da nun, statt eines Vergleichs zwischen Einzelpersonen, die Situation einer Gruppe mit der anderer verglichen werde und das Phänomen sich damit auf die gesellschaftliche Ebene verlagere (Beckmann 1979: 188; Breinlinger und Kelly

1996: ebd.). Die vermehrte Interaktion zwischen den Individuen mache eine Angleichung ihrer Überzeugungen an die der jeweils anderen wahrscheinlicher und biete somit gute Ausgangsbedingungen für die Herausbildung einer umfassenden Ideologie zur Erklärung der Situation, welche so geartet sein könne, dass auch verschiedene Deprivationsgründe auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden könnten. Eine solche wiederum schaffe die Grundlage für ein gemeinsames Bestreben, diese Ursache zu beseitigen (Beckmann 1979: 189). Seien diese Voraussetzungen gegeben, sei die Wahrscheinlichkeit groß, dass die Ursache in gesellschaftlichen Strukturen gesucht werde. Biete die Ideologie eine Theorie, mittels derer Deprivation im Rahmen herrschender Strukturen (wie beispielsweise Macht- oder Wirtschaftsverhältnisse) gedeutet werden könne, so könne diesen die Schuld daran zugeschrieben werden, sofern die Individuen zu der Überzeugung gelangten, dass ihnen von diesen Strukturen oder Gruppen gewisse Dinge rechtmäßig zustünden, die unrechtmäßig ausblieben (Beckmann 1979: 191). Individuen, welche im Stande seien, solche Deutungsmuster zu liefern, würden von deprivierten Personen oft als Führungspersönlichkeit betrachtet und genießen entsprechendes Ansehen. Sie schienen oft der Mittel- oder Oberschicht zu entstammen, da Kenntnisse über gesellschaftliche Machtverhältnisse und andere Bildungsaspekte, welche die Formulierung einer Ideologie erleichterten, dort eher gegeben seien (Beckmann 1979: 192). Auch bereits existente Organisationen seien im Stande, dem Individuum Erklärungen für seine Deprivation anzubieten (Beckmann 1979: 193). Das für das Ausmachen einer Ursache notwendige Vorhandensein von stabiler Interaktion und erklärendem Gedankengut könne einen möglichen Grund dafür darstellen, warum die ärmsten Bevölkerungsteile selten die vorantreibende Kraft bei der Entstehung wandlungsorientierter Ideologien seien: stabile Interaktionsbeziehungen zu Individuen ähnlicher Lage seien dort weniger ausgeprägt, wodurch die Bildung einer gemeinsamen Theorie über die Ursache des Übels erschwert werde (Beckmann 1979: 196). Die Deprivation eines einzelnen Individuums habe in aller Regel keine Folgen für die Gesamtgesellschaft, nennenswerte gesellschaftliche Auswirkungen erreiche sie erst dann, wenn eine große Anzahl von Menschen dasselbe Gefühl von Unzufriedenheit und Mangel verspüre und einen gemeinsamen Grund dafür ausmache (Breinlinger und Kelly 1996:

39; Dürr 1991: 23). Der Mangel müsse dabei nicht objektiv vorhanden sein, ausschlaggebend sei vielmehr seine Existenz in der Wahrnehmung des Individuums (Dürr 1991: 23). Umgekehrt müsse eine tatsächliche Deprivation, sofern innerhalb des Überzeugungs- und Wertesystems erklärbar, nicht zwangsläufig Unzufriedenheit bei den Betroffenen auslösen (Dürr 1991: 23f).

Es ließen sich verschiedene Typen relativer Deprivation unterscheiden, die anhand der ihnen zu Grunde liegenden Erwartungen und deren Verwirklichungsmöglichkeiten differenziert werden könnten (Beckmann 1979: 155f). Die im Zusammenhang mit Heilserwartungsbewegungen jedoch dem Anschein nach am häufigsten zu findende Variante sei die der dekrementalen Deprivation, auch Abnahmedeprivation genannt (Barkun 1974: 35, Beckmann 1979: 156; Robins 2005: 99). Bei dieser bleibe die Erwartungshaltung einer Gruppe weitestgehend unverändert, die Wahrscheinlichkeit jedoch, dass der angestrebte Zustand auch tatsächlich erreicht werde, schwindet in der subjektiven Wahrnehmung der jeweiligen Individuen (Barkun 1974: ebd.). Im Gegensatz dazu nähmen bei der Bestrebungsdeprivation die Erfüllungschancen durch eine Verbesserung der Lage zwar zu, die Erwartungen stiegen jedoch in noch weit höherem Maße. Die dritte Variante schließlich stelle die fortschreitende Deprivation dar, bei welcher die Erwartungen des Individuums stiegen, die Verwirklichungsmöglichkeiten aber gleichzeitig abnahmen. Dies könne zum Beispiel dann der Fall sein, wenn eine vorangegangene Verbesserung der eigenen Lage die Erwartung an eine weitere positive Entwicklung geweckt habe, welche dann jedoch ausbleibe bzw. ins Gegenteil umschlage, wie im Falle einer auf wirtschaftliches Wachstum folgenden Rezession (Beckmann 1979: 156; Robins 2005: ebd.). Die Einschätzung des Einzelnen werde jeweils durch Ereignisse, die auf eine bestimmte Weise wahrgenommen würden und denen eine negative, gegen ihn selbst oder die Gruppe gerichtete Bedeutung verliehen werde, gestützt. Dekrementale Deprivation trete häufig im Zusammenhang mit Kolonisierung oder Industrialisierung auf, bei denen sich einzelne Gruppen durch eine Veränderung im bis dato vorhandenen Wertesystem plötzlich am Rande der Gesellschaft wiederfänden (Barkun 1974: 36). Das Aufeinanderprallen verschiedener Kulturen werde daher oft als Ursache für relative Deprivation in der Neuzeit angesehen (Barkun 1974: 37). Anhäufungen von

Heilserwartungsbewegungen seien folglich besonders aus Regionen bekannt, die unter starkem kolonialem Druck gestanden hätten (Barkun 1974: 36, Robins 2002: 11). Üblicherweise werde darum überdies davon ausgegangen, dass es auch in westlichen Gesellschaften mehrheitlich Minderheiten und Randgruppen seien, aus denen sich millenaristische Bewegungen schöpften (Barkun 1974: ebd.). Weder Relative Deprivation noch Revitalisierung könnten jedoch als ausschließlich auf Situationen des Kulturkontakts beschränkt angesehen werden (Barkun 1974: 39). Relative Deprivation spiele zweifelsohne eine Rolle bei der Entstehung von millenaristischem Gedankengut, könne jedoch nicht als umfassende Erklärung angesehen werden, da sie nicht zwangsläufig entsprechende Bewegungen zur Folge habe (Barkun 1974: 36f). Während aus ihr soziale Unruhen und religiöse Überzeugung erwachsen könnten, geschehe in manchen Fällen nichts Derartiges (Barkun 1974: 36f; Beyer und Schnabel 2017: 65; Robins 2005: ebd.). Als Beispiel hierfür könnten das Verhalten von Konzentrationslagerinsassen und das der amerikanischen Sklaven angeführt werden; in beiden Fällen habe weitgehende Passivität geherrscht. Man dürfe also davon ausgehen, dass eine bestimmte Form von relativer Deprivation vorhanden sein müsse, um Heilserwartungsbewegungen auszulösen (Barkun 1974: 37).

4.2.3.1 Mazeway und true society

Anthony F. C. Wallace betont im Zusammenhang mit relativer Deprivation und der Entstehung von Heilserwartungsbewegungen die Rolle von Stress, den er als einen Zustand definiert, in dem ein Sozialgefüge in Teilen oder zur Gänze von Schaden bedroht sei (Barkun 1974: 37; Wallace 2003: 11). Um Unklarheit in der Begriffsauffassung, wie beispielsweise Vermischungen mit sogenanntem positivem Stress, zu vermeiden, greift Wallace auf weitere Konzepte zurück, nämlich das der Revitalisierung und den Begriff des *mazeway* (Barkun 1974: 37f; Wallace 2003: 10ff). Er sei der Auffassung, soziale Bewegungen im Allgemeinen und millenaristische im Besonderen seien häufig in einer Bestrebung von Revitalisierung der jeweiligen sich unter Druck befindlichen Gesellschaft verankert, die sich gezwungen sehe, ihrem bisherigem Wertesystem entweder neuen

Auftrieb zu geben oder es endgültig zu verlieren (Barkun 1974: 38; Wallace 2003: 12ff). Um hierbei die psychische Situation des Einzelnen zu erklären, führe er den Begriff des *mazeway* ein. Mit dieser Bezeichnung beschreibe er die Auffassung eines Individuums von Gesellschaft, Natur, Kultur und Persönlichkeit, die als Rahmen der Wahrnehmung diene. Innerhalb einer Gesellschaft seien die individuellen *mazeways* weitestgehend deckungsgleich, ein hohes Maß an Widerspruchsfreiheit innerhalb des Systems und Übereinstimmung mit der Realität sei erforderlich. Je mehr eine solche Übereinstimmung gegeben sei, desto weniger Stress werde empfunden (Barkun 1974: ebd.; Wallace 2003: 12). Werde der *mazeway* durch äußere Ereignisse in seiner Funktionsfähigkeit eingeschränkt, steige das Stressniveau an und die Entstehung einer Revitalisierungs- bzw. Heilserwartungsbewegung werde ermöglicht (Barkun 1974: 38f; Wallace 2003: ebd.). Da die neuen Gegebenheiten durch den alten *mazeway* nicht zufriedenstellend zu erklären seien, müsse er entsprechend geändert werden, um den Ereignissen Sinn zu verleihen und eine gewisse Ordnung wiederherzustellen (Barkun 1974: 39; Wallace 2003: ebd.). Diese Aufgabe werde zumeist von einem Propheten übernommen (Barkun 1974: 39; Wallace 2003: 16f). Ein derartiges Individuum sei in der Lage, unter Druck alte Ideen mit neuen zu einer neuartigen Weltanschauung zu verbinden (Barkun 1974: 40; Wallace 2003: 16f). Durch die von ihm verkündete neue Ordnung werde eine andere Beziehung zur Realität hergestellt, welche das bis dato herrschende Gefühl der Belastung mindere. Dies entspreche der Erschaffung eines neuen, der aktuellen Situation angepassten *mazeway*. Lindere die neue Lehre das Unwohlsein erfolgreich, könne die Bewegung sich nach und nach mehr etablieren und an kulturellem Einfluss gewinnen. Wallace liefere mit seinem *mazeway*-Konzept einen wertvollen Beitrag zur Untersuchung von Heilserwartungsbewegungen, doch auch mit dieser Herangehensweise lasse sich nicht eindeutig vorhersagen, wann es zur Entstehung einer solchen komme, da offenbleibe, welcher genauen Art der vorhandene Stress sein müsse, wie viele Menschen ihm ausgesetzt sein müssten und wie lange er anhalten müsse (Barkun 1974: 39).

H.B.M. Murphys Überlegungen ähnelten dem Konzept von Wallaces *mazeway*. Er gehe davon aus, dass gesellschaftlicher Wandel sich nur dann verheerend auf die geistige Integrität eines Menschen auswirken könne, wenn dieser Wandel etwas betreffe und akut

bedrohe, dass er als *true society* einer Person bezeichne (Barkun 1974: 50; Murphy 1961: 417). Während *mazeway* das Weltbild einer Person beschreibe, umfasse die *true society* eines Individuums den Teil der Welt, welchen dieses als schützenswert ansehe (Barkun 1974: 51; Murphy 1961: ebd.). Die genaue Gestalt dessen sei sowohl vom jeweiligen Individuum als auch von der Gesellschaft, in der dieses sozialisiert worden sei, abhängig (Barkun 1974: 50; Murphy 1961: ebd.). Eine Person identifiziere sich mit ihrer *true society*, unterscheide dabei jedoch nicht in zwei klar voneinander abgegrenzte Bereiche mit der *true society* auf der einen und der restlichen Welt auf der anderen Seite, sondern identifiziere sich in unterschiedlich starkem Maße mit verschiedenen Dingen. Die größten Abnahmen im Grad persönlicher Identifikation seien dabei zumeist in der Unterscheidung zwischen Verwandten und anderen Menschen, Ländergrenzen und Religionszugehörigkeit zu finden; körperliche Entfernung hingegen sei dabei nicht ausschlaggebend (Barkun 1974: ebd.). Die *true society* stehe in einem engen Verhältnis zum Wohlergehen eines Individuums und dessen Wahrnehmung von Sinn und Weltordnung. Gerade sie ins Wanken, komme dies der von Wallace als *mazeway*-Versagen bezeichneten kulturellen Krise gleich. Dies sei besonders dann der Fall, wenn die *true society* nicht nur einer, sondern mehrerer Personen zerstört werde, da dadurch keine traditionellen Erklärungen mehr griffen, um dem Vorfall Sinn zu verleihen (Barkun 1974: 51). In jeder Kultur werde ein gewisses Maß an gesellschaftlichem Wandel als vertretbar und weitestgehend normal empfunden, innerhalb dieser Grenzen biete der *mazeway* ausreichende Erklärungen für Veränderungen und das Bild der *true society* bleibe in den Augen des Individuums intakt (Barkun 1974: 54). Um die *true society* anzugreifen und zu vernichten, müssten gesellschaftliche Veränderungen sehr stark und fokussiert auftreten; die Grenzen des als akzeptabel und erklärbar Angesehenen würden überschritten. Das Maß an Wandel habe also für die Betroffenen katastrophale Ausmaße (Barkun 1974: 51 ff). Barkun bedient sich in diesem Zusammenhang folgender Definition von Katastrophe: „[...] a severe, relatively sudden, and frequently unexpected disruption of normal structural arrangements within a social system, or subsystem, resulting from a force, ‘natural’ or ‘social’, ‘internal’ to a system or ‘external’ to it, over which the system has no firm ‘control’.” (Barkun 1974: ebd.). Als Beispiele für derartige Katastrophen

könnten Naturkatastrophen, Wirtschaftskrisen, Industrialisierung oder Umbrüche im gesellschaftlichen Klassensystem genannt werden. Betreffe die plötzliche Veränderung zum Schlechten nur einzelne Individuen, so könnten diese in der Stressbewältigung noch auf die Unterstützung ihres Umfelds zurückgreifen, umfasse sie jedoch eine größere Gruppe oder gar die ganze Gesellschaft gerate der Prozess der Belastungsminderung durch Unterstützung anderer ins Wanken, da Personen oder Institutionen, die unter normalen Umständen Hilfe leisten würden, selbst in Mitleidenschaft gezogen seien. Litten also zunehmend mehr Menschen unter Deprivation, könne dies gesellschaftliche Bedeutung bekommen, insbesondere, wenn der Einzelne erkenne, dass er mit seiner Situation nicht allein sei (Barkun 1974: 52).

4.2.3.2 Katastrophenbedingungen und *disaster syndrome*

Eine im Zusammenhang mit dem Auftreten von Katastrophen häufig anzutreffende psychische Reaktion sei das sogenannte *disaster syndrome* (Alexander 2017: 565f; Barkun 1974: 52). Es trete auf, wenn die oben erwähnten Grenzen des als normal empfundenen Maßes an Veränderung abrupt überschritten würden, die jeweiligen Vorgänge also nicht mehr mittels des altbewährten *mazeway* erklärt werden könnten (Alexander 2017: 565; Barkun 1974: 54). Vom *disaster syndrome* betroffene Individuen wiesen einen über das zu erwartende kurzfristige Maß hinaus anhaltenden Zustand der Betäubung, Passivität, Zurückgezogenheit und Beeinflussbarkeit auf und ihre Fähigkeit, die Realität korrekt wahrzunehmen, sei verringert (Alexander 2017: ebd.; Barkun 1974: 52). Da in der herrschenden Ausnahmesituation bewährte, haltgebende Bezugspunkte fehlten, träten zudem Depressionen und Angstzustände auf (Barkun 1974: 54f). Wenn der Versuch, fremde Situationen mittels bekannter Erklärungsmuster zu deuten, fehlschlage, werde irrationales Verhalten an den Tag gelegt (Barkun 1974: 52f; Lee 1995: 22). Die Wahrscheinlichkeit von erhöhter Suggestibilität sei im Katastrophenkontext besonders groß, da in diesem Zusammenhang gleich zwei Faktoren, die als suggestibilitätsfördernd gölten, zusammen aufträten. Es handele sich dabei um die scheinbaren Gegensätze der Reizüberflutung und der sensorischen Deprivation. Beide

folgten aufeinander: während das Individuum beim Eintreten der Katastrophe mit Eindrücken überschüttet werde, gerate es nach Erkennung des Ausmaßes der Verheerung in einen Zustand relativer sensorischer Deprivation (Barkun 1974: 55). Der Zusammenbruch bisheriger Sozialstrukturen und die allenfalls noch eingeschränkte Funktionsfähigkeit etablierter Autoritäten ließen diese im Auge des Betrachters an Bedeutsamkeit verlieren, ihre sinnstiftende Wirkung sei geschwächt. Entsprechend dürfe angenommen werden, dass vom Individuum als katastrophal wahrgenommene Entwicklungen die jähe Akzeptanz eines neuen Glaubenssystems begünstigten (Barkun 1974: 55; Dürr 1991: 38; Robins 2005: 98). Der Zustand des *disaster syndrome* könne mehrere Wochen oder aber auch nur wenige Stunden anhalten (Alexander 2017: 565; Barkun 1974: 53). Die Geschwindigkeit, mit der sich der Betroffene erhole, hänge davon ab, wie schnell die von der Katastrophe in Mitleidenschaft gezogene Umgebung wieder weitestgehend in ihren Ausgangszustand versetzt werden könne, sofern eine derartige Wiederherstellung denn möglich sei. Da das Syndrom keine psychische Krankheit im engeren Sinne, die das Individuum behindere, darstelle, werde es häufig nicht bemerkt, zumal es oft von kurzer Dauer sei und im Zusammenhang mit der jeweiligen Situation und anderen Betroffenen als normal wahrgenommen werden könne (Barkun 1974: 53f).

Das alleinige Vorhandensein von Stress oder Deprivation sei nicht ausreichend, um das *disaster syndrome* auszulösen, es bedürfe eines drastischen Umbruchs in der *true society*, um die entsprechenden psychologischen Voraussetzungen dafür zu schaffen (Barkun 1974: 55; Lee 1995: 22). Bis zu einem gewissen Grad sei jeder Mensch im Stande, relative Deprivation zu verkraften. Erst eine Form der Deprivation, die den innersten Kern des von einem Individuum als wichtig Empfundene betreffe, bilde die Ausgangslage für die Entstehung millenaristischer Bewegungen (Barkun 1974: 56; Robins 2005: 98). Ein Mensch, dem durch das Eintreten einer Katastrophe alles alltäglich Vertraute und jeglicher Referenzrahmen genommen werde, benötige einen neuen Erklärungsrahmen sowie ein neues Umfeld, um sich seine veränderte Situation begreiflich und sinnvoll machen zu können. Sobald alte Erklärungsmuster an ihre Grenzen stießen und versagten, sei das Individuum somit deutlich anfälliger für neue Deutungsmöglichkeiten als dies unter normalen Umständen der Fall sei, da es durch die Umstände einer regelrechten

Gehirnwäsche unterzogen worden sei. Millenaristische Überzeugungen seien nicht nur in der Lage, die vom Individuum so dringend benötigte Erklärung zu geben, sie stellten überdies auch eine baldige Lösung des Problems in Aussicht und spendeten dadurch Trost. Dass diese Eigenschaften sie für von Katastrophen gebeutelte und aus der Bahn geworfene Menschen besonders attraktiv machten, liege auf der Hand. Durch den Einbruch der Katastrophe und die damit verbundene Zerstörung des gewohnten Umfelds sei auch der Referenzrahmen, mittels dessen neue Ideen bis dato bewertet wurden, erschüttert worden, weswegen nun Überzeugungen übernommen oder zumindest ernsthaft in Betracht gezogen würden, die der Betroffene zuvor ohne Weiteres abgetan hätte (Barkun 1974: 56; Dürr 1991: 38; Post 2000: 67f).

Eine der Kernkomponenten, welche eine echte Katastrophe ausmache, sei das Element des Unerwarteten. Ein Desaster mit weitreichenden Folgen überrasche die unvorbereiteten Betroffenen und überwältige sie dadurch. Fehle das Überraschungsmoment, sei es den potentiellen Opfern möglich, sich sowohl physisch als auch psychisch auf die Katastrophe vorzubereiten und sich entsprechend zu einem gewissen Grad auf sie einzustellen. Je besser die Vorbereitung sei, desto unwahrscheinlicher sei es, dass das Desaster verheerende Folgen für das Weltbild der Betroffenen habe (Alexander 2017: 566; Barkun 1974: 57). Die Vorbereitung auf eine Katastrophe bewirke, dass bekannte, vertraute Elemente erhalten würden, welche dem durch das Unglück ausgelösten Stress entgegenzuwirken vermöchten (Barkun 1974: 57f). Eine erfolgreiche Aufrechterhaltung der *true society* werde somit wahrscheinlicher (Barkun 1974: 59).

Durch die Vorwarnung werde der von dem Ereignis ausgelöste Schock gemildert und es könne versucht werden, die Zerstörung in Grenzen zu halten, was die Wahrscheinlichkeit der Entstehung einer Heilserwartungsbewegung verringere (Barkun 1974: 59). Eine Variante dessen sei eine Katastrophe, die zwar vorhergesagt werden könne, deren Auswirkungen sich aber der Kontrolle entzögen. Hierbei bestehe die Möglichkeit, dass der Vorhersage schlicht kein Glauben geschenkt werde, da ihr Inhalt als völlig unvorstellbar und damit unmöglich eingeschätzt werde. Entsprechend werde auf die als

unglaublich eingestufte Information nicht reagiert (Barkun 1974: 58). Eine weitere Spielart der vorhergesagten Katastrophe, die trotz Vorwarnung gute Voraussetzungen für millenaristisches Gedankengut biete, sei jene, in welcher ein allgemeines, diffuses Gefühl der Bedrohung und Angst vorherrsche, ohne dass der Grund dafür konkret genannt werden könne. In solchen Fällen werde – mitunter ohne jegliche rationale Grundlage – von einer größeren Anzahl von Menschen das baldige Eintreten eines schrecklichen Ereignisses erwartet, dessen genaue Natur jedoch unbekannt sei (Barkun 1974: 59; Partridge 2005: 311). Eine derartige katastrophenfremde Geisteshaltung sei beispielsweise in Nordamerika seit Mitte des 20. Jahrhunderts kultiviert worden und habe dabei die unterschiedlichsten Gestalten angenommen, welche von der Angst vor Atom- oder Rassenkriegen bis zur Erwartung von ökologischen Katastrophen reichten (Barkun 1974: 59f). Zwar wandle sich der spezifische Inhalt im Laufe der Zeit, die allgemeine Grundthematik in Form der Angst vor einem Disaster jedoch bleibe die gleiche. Eine derartige Veranlagung habe zur Folge, dass reale Ereignisse als Zeichen der Zeit interpretiert würden, da Anhänger millenaristischer Überzeugungen nach Verkündigung eines Heilsversprechens nach Anzeichen für entsprechende Veränderungen Ausschau hielten (Barkun 1974: 69). Es bestehe also ein Zusammenhang zwischen den in einer Bevölkerungsgruppe verbreiteten Ängsten und Endzeitspekulationen (Partridge 2005: 311). Eine Katastrophe sei zudem zu einem gewissen Grad abhängig vom Blickwinkel des Betrachters. Je vieldeutiger daher das eigentliche Ereignis sei, desto schwieriger sei es, seine Folgen einzuschätzen; werde ein Geschehnis hauptsächlich aufgrund der eigenen Vorstellungskraft als Katastrophe aufgefasst, bleibe dem Außenstehenden meist nur die Spekulation über Beweggründe und Konsequenzen. Die feste Überzeugung von der Unausweichlichkeit der kommenden Ereignisse sowie die damit verbundene Suche nach den Zeichen der Zeit könne darüber hinaus dazu führen, dass die erwarteten Vorkommnisse den Charakter einer selbsterfüllenden Prophezeiung annähmen (Barkun 1974: 60). Es sei daher durchaus die Möglichkeit einzuräumen, dass auch ein relativ kleines Vorkommnis, sofern es im Kontext einer Katastrophenerwartungshaltung wahrgenommen werde, eine katalytische Wirkung haben könne. Entsprechend sei es denkbar, dass auch das *disaster syndrome* nicht zwingenderweise eine reale Katastrophe

zum Ausgangspunkt haben müsse, sondern auch von komplett imaginären Bedrohungen ausgelöst werden könne. Als Beispiel hierfür führt Barkun die Reaktionen auf die Radioausstrahlung von Orson Welles' *Krieg der Welten* an. Die Weiterentwicklung verschiedener Kommunikationsmedien ermögliche es unterschiedlichen Parteien, an mitunter weit entfernten Ereignissen teilzuhaben, wodurch anzunehmen sei, dass die Auswirkung eines kleinen Ereignisses oder einer lokal beschränkten Katastrophe immer weitere Kreise ziehen werde (Barkun 1974: 61). Seit dem Zeitpunkt von Barkuns Einschätzung hat die rasante Entwicklung der Kommunikationsmedien, allen voran des Internets, es ermöglicht, Entfernungen, die zuvor die Informationsvermittlung zumindest verzögerten, zusammenschmelzen zu lassen und somit jedem nahezu augenblicklich Zugang zu weit entfernten Geschehnissen zu gewähren. Geographisch ferne Vorgänge, von denen das Individuum vor der Zeit globaler Kommunikationsmedien vielleicht niemals erfahren hätte, rücken somit auch was ihre psychologischen Konsequenzen auf den Einzelnen angeht näher.

Komme es nur vereinzelt und räumlich wie zeitlich begrenzt zu verheerenden Ereignissen, werde die Glaubwürdigkeit des bisher bewährten Erklärungsmusters zumindest weitestgehend gewahrt und das Überzeugungssystem nehme keinen ernsthaften Schaden (Barkun 1974: 80). Erst wenn nicht nur die Erklärungsfunktion des bisherigen Überzeugungssystems versage, sondern auch eine alternative Deutung vorhanden sei, seien die Voraussetzungen für einen Überzeugungswandel gegeben. Das Desaster erfülle dabei die erste Bedingung, millenaristisches Gedankengut die zweite. Eine Reihe aufeinanderfolgender Katastrophen Sorge dafür, dass ein Versagen des bisherigen Erklärungsmusters nicht erfolgreich ignoriert werden könne, da es sich beständig wiederhole. Wenn ein einziges Ereignis ausreiche, ein traditionelles Glaubenssystem ernsthaft zu erschüttern, so habe dieses sich bereits zuvor aus irgendeinem Grund im Wanken befunden (Barkun 1974: 81). Es sei wichtig, dabei im Hinterkopf zu behalten, dass das Auftreten des *disaster syndrome* allem Anschein nach keineswegs zwangsweise an objektiv nachvollziehbare Kriterien gekoppelt sei (Barkun 1974: 81f). Die Wahrnehmung äußerer Geschehnisse sei in starkem Maße von der Einstellung der betroffenen Individuen abhängig. Insbesondere bei einem langsamen

gesellschaftlichen Wandel, der sich über eine längere Zeit hinweg hinziehe und traditionelle Lebensmuster auflöse, könne dies der Fall sein und es sei möglich, dass ein für Außenstehende an und für sich unbedeutend erscheinendes Ereignis die Herstellung einer Verbindung zwischen vorangegangenen Entwicklungen und ein damit verbundenes Gefühl von Verlust und Niedergang auslöse, welches bis dato eher unbewusst vorhanden gewesen sei (Barkun 1974: 82). Das Auftreten mehrerer Katastrophen richte durch die materielle Zerstörung der Umgebung auf der einen und die Erschütterung bis dato bewährter Erklärungsmuster sowie der vorhandenen Sozialstruktur auf der anderen Seite gleichzeitig physischen und ideologischen Schaden an. Verfall diese vertraute Umgebung langsam über einen längeren Zeitraum hinweg, sei dadurch zwar ein gewisses Maß bruchstückhafter Anpassung möglich, doch die Menge der Veränderungen summiere sich dennoch auf und eine jede einzelne stelle eine Bedrohung für traditionelle Denkmuster dar. Ein bewusst wahrgenommenes Ereignis könne dabei als Katalysator dienen, der dem Individuum das ganze Ausmaß des gesellschaftlichen Umbruchs klarmache. Es gerate dadurch zunehmend unter Stress und suche unter wachsender Belastung nach neuen Möglichkeiten, diesen zu lindern (Barkun 1974: 83).

Dass zur Erklärung von Katastrophen häufig eine religiös inspirierte Deutung bemüht werde, sei naheliegend. Zwar ließen sich zumeist realistischere, diesseitige Erklärungen finden, diese jedoch seien nicht im Stande, dem Unglück einen Sinn zu geben, da sie lediglich erklären könnten, *wie* etwas zustande gekommen sei, nicht aber *warum* (Barkun 1974: 79f). Entsprechend seien derartige Erklärungsmodelle meist eher für Menschen zufriedenstellend, die selbst kaum von der Katastrophe betroffen seien, nicht jedoch für die tatsächlichen Opfer (Barkun 1984: 80). Letztere verlange es nach einer Antwort auf die Frage, warum dieses Elend über sie gekommen sei. Nicht selten werde daher ein Desaster als göttliche Strafe interpretiert, als Ankündigung baldigen drastischen Wandels (Barkun 1984: ebd.; Partridge 2005: 283). Anstatt also weiterhin auf ein System zu bauen, das aus seiner Sicht offensichtlich versagt habe, begeben sich das Individuum in eine Ersatzgemeinschaft, welche neue Erklärungen biete und es ihm damit ermögliche, sein altes, von Katastrophen aus der Bahn geworfenes Selbst abzulegen und somit einen Neuanfang zu wagen (Barkun 1974: 84).

Im gleichen Maße wie bestimmte Bedingungen die Entstehung von Heilserwartungsbewegungen im Katastrophenzusammenhang begünstigten, gebe es auch Verhältnisse, die ihrem Auftreten entgegenwirkten (Barkun 1974: 64). Bleibe ein großer Teil der gewohnten Umgebung von einer Katastrophe verschont oder werde lediglich in einem Maße beschädigt, welches eine schnelle Instandsetzung ermögliche, fehlten die nötigen Voraussetzungen (Barkun 1974: ebd.; Robins 2005: 98). Ähnlich verhalte es sich, wenn Katastrophenzustände innerhalb einer bestimmten Gruppe den Charakter eines Dauerzustandes annähmen, dadurch also gewissermaßen selbst zur Gewohnheit würden (Barkun 1974: 64f; Robins 2005: 98f). Die Grundlage einer relativen Situation sei in diesem Fall nicht mehr gegeben (Barkun 1974: 65; Robins 2005: ebd.). Fehle es in der vom Desaster betroffenen Gruppe an Gedankengut, das die Vorstellung eines künftigen Wandels beinhalte, hemme auch dies millenaristische Tendenzen (Barkun 1974: 64). Eine derartige Ausgangslage könne laut Barkun beispielsweise in Gesellschaften mit einem zyklischen Verständnis von Zeit gegeben sein, in dem radikale Umbrüche nicht vorgesehen seien (Barkun 1974: 66; Robins 2005: ebd.). Dennoch gebe es zwei Abweichungen von diesen Situationen, die den beschriebenen zwar sehr ähnelten, sich aber doch stark genug von ihnen unterschieden, um gesondert betrachtet werden zu müssen. Komme zu dem gleichbleibenden, langanhaltenden Katastrophenzustand ein beständiger Zustrom an Neuankömmlingen hinzu, für welche die herrschenden Bedingungen entsprechend neu seien, ergebe sich ein anderes Bild. Für die Neuankömmlinge seien die vorgefundenen Verhältnisse keineswegs vertraut, sondern stellten im Gegenteil Katastrophenbedingungen dar, und zwar für jeden Zuwanderer aufs Neue. Die Anhäufung und Verknüpfung dieser durch dieselbe Situation hervorgerufenen Einzelschicksale wiederum ermögliche die Entstehung von Heilserwartungsbewegungen trotz gleichbleibender äußerer Bedingungen. Die zweite Variante sei das Auftreten mehrerer Katastrophen. Lagen zwischen den einzelnen Desastern ruhigere Phasen der Stabilität, könne es zur Entstehung millenaristischer Tendenzen kommen, die sich durch einen sich fortsetzenden Wechsel aus Stabilität und gesellschaftlichen Umwälzungen

unter Umständen derart etablieren könnten, dass sie über Generationen hinweg weitergegeben würden und somit erhalten blieben (Barkun 1974: 65f).

4.2.3.3 Geographische Verteilung: Millenarismus als primär ländliches Phänomen?

Besehe man sich die geographische Verteilung von Heilserwartungsbewegungen, so habe es den Anschein, dass ihr Auftreten sich in eher abgelegenen, ländlichen, nicht industrialisierten und als tendenziell rückständig angesehenen Gebieten häufe (Barkun 1974: 66; Robins 2002: 12, 2005: 98). Mit zunehmender Industrialisierung und Urbanisierung scheine ihr Vorkommen dagegen abzunehmen (Barkun 1974: 67; Robins 2005: ebd.). Bei der Begründung dieser Tendenz spiele das Konzept der *true society* eine bedeutsame Rolle (Barkun 1974: 69). Städtisches und ländliches Leben unterschieden sich im Hinblick auf ihre Anfälligkeit für Katastrophen (Barkun 1974: 68; Robins 2005: ebd.). Verschiedene Umfelder seien in unterschiedlichem Maße in der Lage, die durch eine Katastrophe ausgelösten Schäden zu beheben und sie unterschieden sich darüber hinaus in ihrer Stressresistenz (Barkun 1974: 72). Während die Bevölkerung eines ländlichen Areals tendenziell kleiner und eher homogen sei und sich überdies stärker mit ihrem Wohnort identifiziere, sei jene des städtischen Lebensraums deutlich heterogener und verfüge aufgrund von Zuwanderung mitunter auch über eine weniger ausgeprägte Verbindung zum jeweiligen Ort. Diese unterschiedlichen Eigenschaften hätten zur Folge, dass Unruhen und schreckensauslösende Ereignisse in ländlichen Gebieten mit größerer Wahrscheinlichkeit psychologische Zerrüttung anzurichten vermöchten als in städtischem Siedlungsraum (Barkun 1974: 68; Robins 2005: ebd.). Im Falle der ländlichen Bevölkerung sei die *true society* identisch mit dem Wohnort des Individuums. Da es sich um ein sonst weitestgehend stabiles und nur langsamem Wandel ausgesetztes Umfeld handele, habe ein plötzlicher Umbruch weit größere Chancen, die *true society* zu zerstören und eine psychische Belastung auszulösen, deren Ausmaß als katastrophal empfunden werde. Das städtische Leben mit seiner ständig fluktuierenden und heterogen zusammengesetzten Bevölkerung hingegen wirke einer Gleichsetzung von *true society*

und aktuellem Wohnort entgegen, vielmehr werde auch weiterhin eine Verbindung zum ursprünglichen Herkunftsort gepflegt, der als idealisierte und stabile *true society* im Geiste des Individuums weiterexistiere. Die geringere Größe ländlicher Bevölkerungen mache sie anfälliger für die Auswirkungen von Epidemien, Hungersnöten, Übergriffen von außen und Marktschwankungen. Ein Gefühl, dass alte Traditionen und Lebensgewohnheiten zerstört würden und sich alles verändere entstehe dadurch deutlich schneller als in von vorneherein heterogenen Bevölkerungen; Ereignisse würden daher deutlich eher als Katastrophe wahrgenommen. Entsprechend sei auch die Wahrscheinlichkeit der Entstehung einer Heilserwartungsbewegung erhöht (Barkun 1974: 69; Robbins 2005: ebd.). Derartige Bewegungen seien in der überwältigenden Mehrzahl aller Fälle örtlich stark begrenzt, da ihre Wurzeln in der Wahrnehmung der jeweiligen Verhältnisse vor Ort lägen (Barkun 1974: 71). Innerhalb eines städtischen Umfelds seien solche millenaristisches Gedankengut begünstigende Faktoren stärker abgeschwächt. Nicht nur sei die Zusammensetzung der Bevölkerung durch Ab- und Zuwanderung einem ständigen Wandel unterworfen, auch die Vielzahl unterschiedlicher Interessen, Ideen und Vorstellungen sowie ein verringertes Maß an direktem zwischenmenschlichem Kontakt behindere das Aufkommen millenaristischer Bewegungen. In einem Umfeld, in dem viele verschiedene Bevölkerungs- und Interessensgruppen vertreten seien, sei es wahrscheinlich, dass ein plötzlicher Umbruch, der für eine bestimmte Gruppe katastrophale Dimensionen habe, andere Segmente weitestgehend unberührt lasse oder diesen vielleicht sogar nutze. Der größere Teil der Gesellschaft bleibe somit zum einen funktionsfähig und zum anderen dadurch auch in der Lage, die betroffene Minderheit zu unterstützen. Komme es im städtischen Raum doch einmal zur Entstehung millenaristischer Tendenzen, so sei es für diese wegen der herrschenden Ideenvielfalt schwierig, sich zu verfestigen und eine treue Anhängerschaft zu erlangen, da das Angebot an Glaubensvorstellungen groß und die Möglichkeit zur Bestärkung in einer Überzeugung durch den regelmäßigen Kontakt mit Gleichgesinnten aufgrund des vorherrschenden Individualismus gering sei (Barkun 1974: 70). Die mitunter grundverschiedenen Auffassungen einzelner Interessensgruppen liefen der in Heilserwartungsbewegungen vertretenen Überzeugung einer einzig wahren Weltsicht

und der sich daraus ergebenden Treueverpflichtung zuwider. Ein ländliches Gebiet biete in dieser Hinsicht weitaus bessere Ausgangsbedingungen, da die Interessen homogener und die direkte zwischenmenschliche Interaktion ausgeprägter seien, wodurch eine Beeinflussung der Menschen untereinander sowie das Übertragen von Gefühlen wie Sorge oder Angst erleichtert werde (Barkun 1974: 72). Heilserwartungsbewegungen erschüfen eine eigene kleine Welt, die im Kontrast zu der Verderbtheit der dem Untergang geweihten restlichen Umwelt positioniert werde. Der Zusammenhalt der Gruppe spiele dabei eine ebenso große Rolle wie das Engagement des Einzelnen (Barkun 1974: 91). Auch Familienbande seien dabei ein bedeutsamer Einflussfaktor (Barkun 1974: 94.). Dass ein solcher Gruppenzusammenhalt in einer Ausgangslage, die gemeinsame Werte, eine relativ einheitliche Bevölkerung und eine ohnehin schon weitestgehende Isolation von der restlichen Welt biete, wie es in ländlichen Arealen oft der Fall sei, eine gute Basis für die gegenseitige Bestätigung neuer Überzeugungen darstelle, sei ein weiterer Grund für die Häufung millenaristischer Bewegungen in solchen Gebieten (Barkun 1974: 91). Das Fehlen von äußeren Einflüssen ermögliche deren ungestörtes Wachstum zumindest in ihrer Anfangsphase und versetze sie in die Lage, eine solide Basis zu entwickeln. Dies sei der Grund dafür, warum sich die Mehrzahl aller Heilserwartungsbewegungen eindeutig einer bestimmten Bevölkerungsgruppe innerhalb eines klar umrissenen Areals zuordnen lasse (Barkun 1974: 92). Auch einzelne Berufsgruppen könnten eine solche Bevölkerungsgruppe stellen, da bestimmte Arbeitsbedingungen ebenfalls eine Isolation von der Gesamtgesellschaft zur Folge haben könnten, das Individuum sei hauptsächlich von Angehörigen der eigenen Profession umgeben und könne von diesen in gemeinsamen Überzeugungen bestärkt werden, während konkurrierende Ansichten kaum Eingang in das relativ homogene Umfeld fänden. Dadurch entstehe eine Ausgangslage, welche von millenaristischen Bewegungen sonst mitunter bewusst zu schaffen versucht werde, um äußere Einflüsse zu vermeiden und die eigene Ideologie zu stärken. Gleichzeitig seien solch isolierte Berufsgruppen aufgrund ihres einheitlichen Charakters auch besonders anfällig für Katastrophen (Barkun 1974: 95). In völlig vom Rest der Welt abgeschiedenen Regionen hingegen komme es nicht zur Entwicklung von Heilserwartungsbewegungen. Der Schwerpunkt

liege vielmehr auf nach wie vor traditionellen Gesellschaften, auf die jedoch Einfluss von außen ausgeübt werde, welchen sie als bedrohlich empfänden (Barkun 1974: 96). Aus diesen Grundtendenzen jedoch zu schließen, dass die Entstehung urbaner millenaristischer Bewegungen völlig unmöglich sei, sei verfehlt (Barkun 1974: 73f). Prominente Beispiele hierfür stellten der Nationalsozialismus sowie der Kommunismus dar, die beide gleichzeitig urban als auch auf nur oberflächlich säkularisiertem, millenaristischem Gedankengut gegründet seien (Barkun 1974: 74; Wessinger 2014: 139f).

4.2.3.3.1 Millenarismus im urbanen Raum

Zwar sei Millenarismus tendenziell eher ein Phänomen ländlicher Areale, doch auch im modernen städtischen Raum finde er Möglichkeiten zu gedeihen. Eine mögliche Ausgangsbedingung hierfür sei die mitunter in Städten auftretende Ghettoisierung – unabhängig davon, ob diese freiwillig oder unfreiwillig sei – welche eine homogene Bevölkerungsstruktur und damit Konditionen schaffe, die denen ländlicher Gebiete vergleichbar seien (Barkun 1974: 174). Die Verflechtungen zwischen verschiedenen Gesellschaftsteilen oder unterschiedlichen Gesellschaften seien gleichzeitig Schwachpunkt und Stärke: einerseits wirke sich durch sie eine Katastrophe auch auf Teilbereiche aus, die durch das Unglück selbst gar nicht direkt betroffen seien, da sich ihre Auswirkungen über Wechselwirkungen durchs das Gesamtsystem zögen, andererseits wiederum ermögliche ein derart verzweigtes und komplexes Gesellschaftssystem die Umschichtung wichtiger Aufgaben auf intakt gebliebene Teilbereiche und damit verbunden eine deutlich bessere Schadensbegrenzung. Die Auswirkungen einer Katastrophe würden sich somit zwar entlang der gesellschaftlichen Verflechtungen weit verbreiten, gleichzeitig jedoch dadurch auch abgeschwächt (Barkun 1974: 176). Nur sehr große Katastrophen seien daher im Stande, das Funktionieren einer Stadt wirklich ernsthaft zu gefährden (Barkun 1974: 178). Ghettoisierung wiederum zeichne sich dadurch aus, dass sie die besagten Verbindungen zu einem gewissen Grad aufhebe und eine bestimmte, relativ einheitliche Gruppe vom Rest der Gesellschaft

abschneide und somit anfälliger mache. Eine solche Abschottung könne zwar auch auf wohlhabende Bevölkerungsgruppen zutreffen, diese hätten jedoch aufgrund ihrer finanziellen Mittel ganz andere Möglichkeiten, potentiellen Bedrohungen zu begegnen, was das Auftreten von Millenarismus in ihrer Mitte sehr viel unwahrscheinlicher mache als in ärmeren Bevölkerungssegmenten (Barkun 1974: 177). Persönliche Schicksalsschläge, die nur einzelne Individuen betreffen und denen gegenüber auch das Stadtleben machtlos sei, seien nicht ausreichend, um millenaristische Bewegungen auszulösen, es bedürfe vielmehr einer durch Umstände und Sehnsucht von der Hauptgesellschaft separierten Gruppe, um einer solchen einen Nährboden zu bieten (Barkun 1974: 178). Treffe diese mit einer millenaristischen Grundhaltung, einem als katastrophal wahrgenommenen Ereignis oder zumindest der Erwartung von dessen möglichem Eintreten sowie einer Führungspersönlichkeit zusammen, könne daraus eine entsprechende Bewegung entstehen, das Zusammentreffen all dieser Faktoren sei jedoch im städtischen Umfeld selten (Barkun 1974: 179).

4.2.3.3.2 Heilserwartung und das *disaster syndrom* in der heutigen Zeit

Barkun (1974: 200f) wirft einige Fragen auf, von deren Beantwortung seiner Meinung nach abhängen, ob es sich bei Millenarismus um ein im Verschwinden begriffenes Phänomen handele oder nicht. Darunter befinden sich die Überlegungen, ob eine Katastrophe zu bestimmten Zwecken willentlich hervorgerufen werden könne und ob Individuen, die selbst nicht direkt von den Auswirkungen eines Unglücks betroffen seien, mittels moderner Kommunikationsmedien dennoch so sehr an dem Unglück teilhaben könnten, dass sie sich dadurch trotz theoretischer Unversehrtheit davon betroffen fühlten. Sei dies der Fall, spreche dies für eine Weiterexistenz millenaristischer Phänomene (Barkun 1974: 200). Meines Erachtens kann zumindest die zweite Frage in Zeiten globaler Massenmedien klar mit einem Ja beantwortet werden. Moderne Medien- und Kommunikationstechnik ermöglicht es nicht nur, sich über weit entfernte Ereignisse zu informieren, sondern auch an ihnen teilzuhaben und sich mit den direkt Betroffenen zu solidarisieren (Chouliaraki 2006: 1). Das Individuum wird durch sie in die Lage versetzt,

Gleichgesinnte zu finden, ohne dabei in seinem Aktionsspielraum durch räumliche Entfernung Beschränkungen unterworfen zu sein (Berger 2015: 65; Mayer 2014: 285, 287). Barkun kommt zu demselben Schluss und betont dabei besonders die Bedeutung des Fernsehens. Mittlerweile darf auch die Rolle, die dem Internet in diesem Zusammenhang zukommt, nicht unterschätzt werden, befindet sich durch dieses doch quasi jedes beliebige Ereignis nur einen Klick entfernt. Konnte zuvor angenommen werden, dass die Auswirkungen einer Katastrophe an physische Nähe zum Ereignis selbst oder zumindest zu direkt betroffenen Individuen gebunden und daher auf das tatsächlich physisch beeinträchtigte Umfeld beschränkt seien, sei diese Grenze durch die Medien nun aufgelöst (Barkun 1974: 205). Durch die Massenmedien könne ein Unglück nahezu ohne Zeitverzögerung in weit entfernte Gebiete übertragen werden, was Menschen zu Zeugen mache, die weder selbst durch das Unheil beeinträchtigt seien noch direkten Kontakt zu Betroffenen hätten (Barkun 1974: ebd.; Chouliaraki 2006: ebd.; Iannarino et al. 2015). Barkun wirft in diesem Zusammenhang die überaus interessante Frage auf, ob derartiger Kontakt mit einer Katastrophe über die Medien die gleichen psychologischen Reaktionen, also eine Art *disaster syndrome*, hervorrufen könne wie die Katastrophe selbst und kommt dabei zu dem Schluss, dass dies durchaus möglich sei: „[...] with the advent of television we are all potential disaster victims.“ (Barkun 1974: ebd.). Als Beispiel hierfür führt er die gut dokumentierten Reaktionen auf die Ermordung John F. Kennedys an. Ohne Mitwirkung der Medien sei vermutlich anzunehmen gewesen, dass die emotionale Betroffenheit sich hauptsächlich auf direkte Bekannte des Ermordeten beschränke und nach außen hin deutlich abnehme. Doch das Ereignis sei im großen Stil im Fernsehen übertragen worden und habe in der Bevölkerung Reaktionen hervorgerufen, die jenen einer selbst erlebten Katastrophe entsprochen hätten, nahezu die gesamte Gesellschaft habe sich kollektivem Stress ausgesetzt gefühlt (Barkun 1974: 206). Die emotionale Distanz, die physische und zwischenmenschliche Entfernung hätte ermöglichen können, sei weitestgehend aufgehoben gewesen: die Reaktionen der Individuen am Ort des Geschehens in Dallas hätten sich praktisch nicht von denen in anderen, weiter entfernten Gebieten des Landes unterschieden. Die Fernsehübertragungen hätten den Menschen das Gefühl vermittelt, aktiv am Geschehen teilzuhaben anstatt nur passiv davon zu erfahren,

was die emotionale Involviertheit um ein Vielfaches verstärkt habe (Barkun 1974: 207). In diesem Sinne stelle das Kennedy-Attentat einen Meilenstein in der Vermischung öffentlicher und privater Ereignisse und deren Auswirkungen auf das Individuum dar (Barkun 1974: 206). Über 40 Prozent aller im Rahmen einer NORC-Studie Befragten hätten im Laufe der vier auf das Attentat folgenden Tage Symptome gezeigt, die sich mit denen des *disaster syndrome* deckten: Schlaflosigkeit, akute Niedergeschlagenheit, Nervosität, Anspannung, mangelndes Hungergefühl, Schwindel und Taubheitsgefühle; 20 bis 40 Prozent hätten darüber hinaus Herzrasen, Übelkeit, Kopfschmerzen und fragmentarischen Gedächtnisverlust erlebt. In Übereinstimmung mit dem Nachlassen des *disaster syndrome* bei Wiederherstellung der von einer Katastrophe verwüsteten, vertrauten Umwelt seien die Symptome innerhalb weniger Tage nach Kennedys Beerdigung verschwunden (Barkun 1974: 207). Dieser Prozess sei an Millionen von Menschen zu beobachten gewesen, deren einziger Kontakt mit dem als katastrophal empfundenen Ereignis über die Medien und andere auf demselben Wege informierte Individuen stattgefunden habe (Barkun 1974: 207f). Barkun leitet daraus ab, dass Fernsehberichterstattung die Macht innewohne, in Menschen, die vom eigentlichen Unglücksort weit entfernt und weder physisch noch sozial von der jeweiligen Katastrophe betroffen seien, einen gefühlten Katastrophenzustand zu erzeugen. Auch die Studie von Thompson et al. weist darauf hin, dass die ausgedehnte Berichterstattung über katastrophale Ereignisse in den Massenmedien negative Effekte auf die psychische Gesundheit nicht direkt betroffener Medienkonsumenten bis hin zum Trauma haben könne (Thompson et al. 2019). Dies wiederum führe zu der Frage, ob ein derartiger Effekt nicht bewusst erzeugt, eine Katastrophe also gezielt erschaffen werden könne, um die in der Regel mit millenaristischen Bewegungen verbundene Erregung und Gruppensolidarität zu erzielen. Eine Katastrophe schaffe ein Gefühl grundlegenden Wandels, dem eine neue Ordnung folgen könne, ja geradezu folgen müsse (Barkun 1974: 208). Die Katastrophe sei der Vorbote des herannahenden Millenniums und nehme dieses im durch sie hervorgerufenen Gemeinschaftsgefühl quasi schon vorweg. Da dieser Effekt nur unter Katastrophenbedingungen anhalte, müsse der Disasterzustand im Zweifelsfall durch menschliche Mittel künstlich verlängert oder aufs Neue herbeigeführt werden, um

das Solidaritätsgefühl und die Hoffnung auf das anbrechende Tausendjährige Reich zu erhalten. Die Grenze zwischen Katastrophe und Millennium verschwimme somit (Barkun 1974: 210).

Ob gezielt hervorgerufen oder nicht: vor Unheil gefeit ist der Mensch nach wie vor nicht. Habe es auch einmal die Erwartung gegeben, dass er mit wachsender Beherrschung von Natur und Technologie in zunehmend geringerem Maße katastrophalen Ereignissen ausgesetzt sein werde, so habe sich doch herausgestellt, dass eine solche Annahme verfehlt gewesen sei. Auch wenn ehemalige große Geißeln der Menschheit wie beispielsweise die Pest inzwischen zurückgedrängt seien, so bleibe doch noch eine breite Palette anderer Übel, die neben Naturkatastrophen vor allem auch eine lange Liste menschenverursachter Katastrophen beinhalte (Barkun 1974: 201). An prominenter Stelle seien hier neben Kriegshandlungen und ähnlichen Übeln ökologische Katastrophen genannt, die in wachsendem Maße im Zentrum der allgemeinen Aufmerksamkeit stünden (Barkun 1974: ebd.; Kyle 2012: 7; Vondung 2008: 193f). An die Stelle besiegtter Desaster seien also neue getreten, die in dieser Form zuvor nicht existierten und die ironischerweise nicht zuletzt durch den Fortschritt, der es erlaubt habe, ihre Vorgänger zurückzudrängen, überhaupt erst möglich geworden seien. Zwar habe es auch zuvor von Menschenhand geschaffene Katastrophen gegeben, deren Ausmaß jedoch sei lokal begrenzt gewesen, da das (von wenigen Ausnahmen abgesehen) für gewöhnlich beschränkte Maß an Mobilität eine weitere Ausbreitung verhindert habe. Dies habe sich geändert. So wie Produktion, Mobilität und Vernetzung zugenommen habe, seien auch Katastrophen nicht mehr an den Ort ihrer Entstehung gebunden, sondern zu weit größerer Ausbreitung im Stande und könnten darüber hinaus ein bis dato unbekanntes Ausmaß annehmen (Barkun 1974: 202). Dieselben persönlichen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen, durch welche die Weiterleitung positiver Errungenschaften bewerkstelligt werde, seien im Krisenfall Übertragungswege für Katastropheneffekte (Barkun 1974: 204). Auch wenn keine direkte Betroffenheit bestehe, drängen Informationen und damit das Wissen um die als bedrohlich wahrgenommenen Ereignisse bis in weit vom Ort des eigentlichen Geschehens entfernte Regionen vor und könnten dort für Mitgefühl, Sorge oder Angst sorgen (Chouliaraki 2006: 1, Iannarino et al. 2015; Thompson et al. 2019).

Aufgrund dieser Tatsache habe die überwältigende Mehrzahl aller zeitgenössischer Katastrophenfantasien einen globalen Charakter, der sich in der Angst vor Phänomenen wie Weltkriegen, weltweiten Finanzkrisen, Umweltkatastrophen oder nuklearer Massenvernichtung äußere – schlicht und ergreifend deswegen, weil solcherlei Szenarien durch die weltweite Vernetzung und den Fortschritt der Technik nun im Bereich des Möglichen lägen und dadurch plausibel wirkten (Barkun 1974: ebd.; Kyle 2012: 6f, 271f; Nagel 2021: 18; Vondung 2008: 192). Gleichzeitig seien alte Schwachstellen, die anfällig für hereinbrechende Übel machten, in nur geringfügig veränderter Form trotz aller Tendenz zu gesellschaftlicher Diversität nach wie vor vorhanden: so schaffe beispielsweise die durch die Arbeitsteilung hervorgerufene Spezialisierung in sich weitgehend homogene Gruppen, die durch ihren Aufgabenbereich vom Rest der Gesellschaft separiert seien und somit unter Umständen, wenn der Kontakt nach außen nur gering sei, eine dem Ghetto vergleichbare Ausgangssituation bieten könnten (Barkun 1974: 205). Millenaristische Bewegungen und die apokalyptisch-millenaristisch geprägte Deutung von Geschehnissen seien also keineswegs auf die Vergangenheit beschränkt und in absehbarer Zeit zum Aussterben verdammt. Vielmehr handele es sich bei ihnen um Phänomene, denen es gelungen sei, den Sprung aus ihrem alten Nährboden in ländlichen Gebieten in den modernen, städtischen Raum zu machen und die sich dabei auch nicht auf arme, unterdrückte Bevölkerungssegmente beschränkten (Barkun 1974: 211; Nagel 2021: 187ff).

4.2.3.4 Das Phänomen der Bekehrung

Bei der Erforschung von Heilserwartungsbewegungen liege der Fokus meist mehr auf den Führungspersönlichkeiten als auf ihrer Gefolgschaft, was seinen Grund nicht zuletzt in der besseren Verfügbarkeit von Informationen über erstere habe (Barkun 1974: 98). Der Zugehörigkeit zu einer millenaristischen Gemeinschaft bzw. generell zu einer neuen religiösen Bewegung gehe eine Bekehrung voraus, das Individuum konvertiere von einem Glauben zum anderen (Barkun 1974: 98; Saliba 2003: 13). Diese Bekehrung beinhalte der landläufigen Vorstellung zufolge ein ebenso vollständiges wie abruptes

Abwenden von bisherigen Überzeugungen, verbunden mit einer uneingeschränkten Anerkennung von zuvor abgelehnten Vorstellungen und könne sowohl in religiösem wie in weltlichem Zusammenhang auftreten. Kennzeichnend dabei seien demnach die Vollkommenheit des Gesinnungswandels sowie die Plötzlichkeit, mit der er vonstattengehe (Barkun 1974: ebd.; Richardson 2014: 90). Ob es sich bei den jeweiligen Überzeugungen um religiöse oder politische handle, scheine bei der Bekehrung keinen nennenswerten Unterschied zu machen, in beiden Fällen seien die genannten Charakteristika vorhanden (Barkun 1974: ebd.). Derart plötzliche, drastische Bekehrungen würden oft mit neuen religiösen Bewegungen in Verbindung gebracht. Daneben existiere jedoch auch die Auffassung, dass eine Bekehrung nicht immer derart abrupt vollzogen werden müsse, sondern auch als allmählicher Prozess vonstattengehen könne, der zwar Verhalten und Lebenswandel des jeweiligen Individuums beeinflussen könne, dessen Persönlichkeit aber unverändert lasse (Richardson 2014: ebd.). In millenaristischen Bewegungen spiele Bekehrung eine bedeutende Rolle. Im Gegensatz zu bereits etablierten Glaubensstraditionen könne eine Heilserwartungsbewegung zumindest in ihrer Anfangsphase nicht auf die Weitergabe des Glaubens über Generationen und Familienbande innerhalb der bestehenden Gemeinschaft hinweg zurückgreifen, ein langsamer Prozess religiöser Sozialisation entfalle also weitestgehend und die Bewegung sei darauf angewiesen, Außenstehende zu bekehren, um Anhänger zu gewinnen (Barkun 1974: 100; Daniels 2005: 11). Darüber hinaus komme hinzu, dass es sich auch bei Heilserwartungsbewegungen selbst – ebenso wie bei der einzelnen Bekehrung – ja gerade um einen Bruch mit der herrschenden Ordnung handle (Barkun 1974: 101), der Bekehrte vollziehe den erwarteten Gesellschaftswandel also quasi im Kleinen, an seiner eigenen Person – ein überaus passendes Mittel der Anhängergewinnung. Es bestehe jedoch die Möglichkeit einer Sozialisierung in eine allgemein-millenaristische Erwartungshaltung hinein, die nicht an eine bestimmte Bewegung gebunden sei, das Entstehen einer solchen jedoch begünstige (Barkun 1974: 100f). Die Sozialisation stattete das Individuum mit einem Katalog kulturell verankerter Motive aus, aus denen sich millenaristische Glaubenssysteme schöpfen und biete somit Ansatzpunkte für eine spätere Bekehrung. Eine erfolgreiche Konversion setze voraus,

dass der Einzelne dazu bereit sei, sich von der eigenen Vergangenheit abzuwenden und sich entgegen der herrschenden kulturellen Norm zu verhalten. Eine Neugestaltung der eigenen Persönlichkeit sei erforderlich, im Rahmen derer mit bisherigen politischen, sozialen sowie wirtschaftlichen Beziehungen gebrochen werde (Barkun 1974: 101). Berichten über Bekehrungserlebnisse zufolge gehe ein derartiger Wandel häufig erstaunlich spontan vor sich, ohne vorheriges bewusstes Reflektieren des Konvertiten (Barkun 1974: 102). Betrachte man Gründe, die eine Konvertierung begünstigen könnten, so ließen sich diese grob in zwei Gruppen unterteilen: persönliche Veranlagung und externe, situationsbedingte Faktoren, die dazu angetan seien, einen solchen Gesinnungswandel herbeizuführen (Barkun 1974: 102f; Richardson 2014: 94). Generell werde davon ausgegangen, dass Menschen eine unterschiedlich ausgeprägte Veranlagung zu überdurchschnittlich enthusiastischem bzw. fanatischem Verhalten hätten (Barkun 1974: 103). Weise ein Individuum neben einer allgemeinen Vorliebe für allumfassende Antworten auch eine gewisse Unsicherheit bezüglich der eigenen Identität auf, ergebe sich daraus eine Konstellation, die besonders gute Ausgangsbedingungen für eine Bekehrung darstelle, da mit der Annahme des neuen Überzeugungssystems der Welt Sinn verliehen werde und das Individuum das Gefühl eines Neuanfangs bekomme (Barkun 1974: 104). Werde einer Person der Referenzrahmen genommen, mit dessen Hilfe sie unter normalen Umständen neue Informationen bewerte, so werde sie dadurch beeinflussbarer (Barkun 1974: 105; Dürr 1991: 22; Robins 2005: 98). Gerade die Fremdartigkeit neuen Gedankenguts könne das Individuum dabei dazu verleiten, ihm Glauben zu schenken. Dies sei häufig bei panischem Verhalten zu beobachten (Barkun 1974: 105). Gesellschaftlicher Wandel bringe neue Gegebenheiten mit sich und berge bis dato unbekannte Situationen und Probleme, welche der althergebrachte Referenzrahmen, der für derartige Problemstellungen nicht ausgelegt gewesen sei, nicht in ausreichendem Maße erklären könne (Barkun 1974: 105f; Dürr 1991: 19f; Robins 2005: ebd.). Es komme zu dem, was Wallace als *mazeway*-Versagen bezeichne. Der *mazeway* sei dazu ausgelegt, Dinge zu erklären, die sich bereits ereignet hätten und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch in der Zukunft wieder ereignen würden, beinhalte also keine völlig unvorhersehbaren oder zum Zeitpunkt des Eintretens gar unvorstellbaren

Ereignisse. Komme es dagegen zu komplett neuen, fremden Entwicklungen, stoße das Erklärungsvermögen des *mazeway* an seine Grenzen, wodurch das Urteilsvermögen des Individuums geschwächt sei und es deutlich beeinflussbarer hinterlasse als dies unter normalen Umständen der Fall wäre (Barkun 1974: 106; Wallace 2003: 15ff). Hinzu komme, dass ein länger anhaltender Zustand der Angst, Wut oder Aufregung die menschliche Fähigkeit zur Informationsverarbeitung nicht nur herabsetze, sondern schließlich vollkommen zum Erliegen bringe, das normale Denkvermögen des Individuums breche somit zusammen und die Beeinflussbarkeit nehme zu. Ein derartiger Zustand sei im Stande, sich selbst zu verlängern, da eine unter Stress stehende, sich in Angst befindliche Person dazu neige, Ereignisse in eine ihre Angst bestätigende Richtung zu interpretieren. Einer Bekehrung gehe häufig eine solche Phase voraus, die von Angst, Problemen und Unschlüssigkeit geprägt sei (Barkun 1974: 106). Das über längere Zeit hinweg Stress ausgesetzte Individuum werde durch die konstante Belastung ausgelaugt, der Glauben an das bisherige Überzeugungssystem werde ausgehöhlt und es selbst dadurch zunehmend anfälliger für neues Gedankengut (Barkun 1974: 106f; Robins 2005: ebd.; Wallace 2003: 15f). Besonders gute Ausgangsbedingungen finde dieser Prozess im Kontext als katastrophal wahrgenommener Ereignisse (Barkun 1974: 111; Robins 2005: 100). Der daraus resultierende Effekt auf die Psyche des Individuums weise große Überschneidungen mit dem einer Gehirnwäsche auf. Bei letzterer werde das Opfer von allen äußeren Einflüssen abgeschnitten und mit einer neuen Lehre indoktriniert. Religiöse Bekehrung verlaufe ähnlich, wobei permanent auf es einströmende Reize das Individuum in psychischer Aufregung hielten, auch wenn in diesem Fall die Abschottung nach außen meist nicht vollständig sei. Die Fähigkeit zu kritischem Denken sei in allen drei Fällen deutlich geschwächt, der Zustand einer temporären Neurose vergleichbar (Barkun 1974: 112). Das *disaster syndrome*-Opfer verhalte sich passiv, gefügig und beeinflussbar und klammere sich an vertraute Verhaltensweisen, auch wenn diesen durch die Umstände jeglicher Sinn genommen sei (Alexander 2017: 565; Barkun 1974: ebd.). Man könne also sagen, dass der zu einer Bekehrung erforderliche Bruch eines Individuums mit seinem bisherigen Überzeugungssystem durch Katastrophenbedingungen beschleunigt werde, da nicht der Einzelne selbst sich von allem Bewährten lossagen müsse, sondern dieses von

außen – eben durch die Katastrophe – zerstört werde. Dabei könne das Unglück durchaus auch der letzte Tropfen sein, der das Fass zum Überlaufen und das alte Glaubenssystem endgültig zu Fall bringe, nachdem bereits vorher Zweifel an ihm gehegt worden seien (Barkun 1974: 113; Robins 2005: 100). Die für eine Konvertierung nötigen Ausgangsbedingungen seien somit von der Katastrophe geschaffen. Die Bekehrung selbst stelle für den einzelnen Konvertiten ein persönliches kleines Desaster dar, bei dem auf großen Stress ein ebenso großes Gefühl der Erleichterung folge (Barkun 1974: ebd.). Im speziellen Fall einer Heilserwartungsbewegung werde ein solcher Prozess innerhalb relativ kurzer Zeit von einer großen Anzahl unter gleicher Belastung leidender Personen durchlaufen (Barkun 1974: 114). Die Bekehrung werde häufig von einer Reihe körperlicher Symptome begleitet, welche für gewöhnlich als Enthusiasmus bezeichnet würden. Dazu gehörten Muskelkrämpfe, Bewusstlosigkeit und die Ausführung bestimmter Handlungen, derer sich das Individuum selbst nicht bewusst sei, wie beispielsweise das Sprechen in Zungen, Visionserfahrungen etc. (Barkun 1974: 108; Burrige 1971: 112; Wallace 2003: 20). Ein derartiges Verhalten habe auch das Abreagieren von durch die Katastrophensituation oder die Bekehrung selbst hervorgerufenem Stress zum Zweck (Barkun 1974: 108f). Um solch starke Reaktionen auszulösen, sei eine Lehre allein nicht ausreichend, es bedürfe zusätzlich einer charismatischen Führungspersönlichkeit, auf welche das Individuum seine starken Emotionen richten könne und bei der es sich in der Mehrzahl der Fälle um einen Propheten handele. Dieser habe selbst einen radikalen Wandel in Persönlichkeit und Wertesystem durchlaufen und vermöge daher als Vorbild zu dienen, was eine Bekehrung erleichtere (Barkun 1974: 109; Wallace 2003: 20f). Das konvertierte Individuum habe der ihm bekannten Weltordnung entsagt, sei mit der neuen jedoch noch nicht ausreichend vertraut und befinde sich daher zu einem gewissen Grad in einem Zustand der Unsicherheit. Um einen dauerhaften Effekt zu erzielen, müsse der neu Bekehrte beständig in seinem neuen Glauben bestärkt werden. Die Mehrzahl aller Menschen, die in China und der Sowjetunion einer Gehirnwäsche unterzogen worden seien, sei schließlich wieder zu ihren ursprünglichen Überzeugungen zurückgekehrt, nachdem sie aus dem zur Bekehrung gehörigen kontrollierten Umfeld entlassen worden und weitere Indoktrination

damit ausgeblieben sei. Erfahre die bekehrte Person jedoch aus ihrem Umfeld immer wieder Bestätigung, welche sie in ihrem neuen Glauben bestärke, halte sie an dem neuen Überzeugungssystem fest. Da viele religiöse und politische Gruppen kein völlig abgeschlossenes, kontrolliertes Umfeld stellen könnten, bestehe ihre Überzeugungsarbeit aus beständiger Unterstützung des Einzelnen durch öffentliche Bekenntnisse, Publikationen, Diskussionsgruppen u. Ä. Derartige Ermutigung sei erforderlich, um dem neu bekehrten Individuum das beruhigende Gefühl zu geben, dass seine plötzliche Abkehr von alten Ansichten richtig und der Bruch den damit verbundenen Stress wert gewesen sei (Barkun 1974: 114). Dieser Vorgang notwendiger Bestärkung bedeute eine Verantwortung bereits früher konvertierter Anhänger für die Unterstützung des Neuzugangs, gleichzeitig jedoch auch ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Prinzip wechselseitiger Bekräftigung, da jeder neugewonnene Anhänger durch seine Bekehrung wiederum die vor ihm Konvertierten in ihrem Glauben bestärke (Barkun 1974: 114f; Festinger 1956: 28). Die Glaubwürdigkeit eines Überzeugungssystems wachse gemeinsam mit seiner Anhängerschaft, was ein weiterer Grund dafür sei, warum Bekehrung einen so hohen Stellenwert innerhalb vieler millenaristischer Bewegungen habe. Innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, deren auf Prophezeiung basierendes Glaubenssystem wie bei vielen Heilserwartungsbewegungen durch ein Nichteintreten der prophezeiten Geschehnisse leicht widerlegt oder zumindest erschüttert werden könne, biete die Gruppe Schutz vor den traumatischen Effekten eines solchen Ereignisses, indem sie Rückhalt liefere (Barkun 1974: 115; Festinger 1956: 4ff).

Mit dem Prozess der Bekehrung und der neuen Gruppenzugehörigkeit verbunden sei oft eine Art Initiationsritual. Dieses versinnbildliche die Abkehr vom alten Glauben und diene dazu, das konvertierende Individuum aus seinem Normalzustand herauszureißen und eine Rückkehr in sein vorheriges Leben unmöglich zu machen, was häufig durch eine von ihm auszuführende, gegen die gesellschaftliche Norm verstoßende Handlung herbeigeführt werde. Durch einen solchen Tabubruch fühle sich der Bekehrte von der restlichen Gesellschaft abgegrenzt, aufgrund des gemeinsam Erlebten jedoch gleichzeitig mit seinen neuen Glaubensbrüdern verbunden (Barkun 1974: 116; Burrige 1971: 112). Die hierbei zu Tage tretende Rolle von Schuld zeige sich auch im Zusammenhang mit

aufgestellten Verhaltensregeln innerhalb millenaristischer Bewegungen, deren Gestalt sehr komplex sein könne. Dies liege sowohl in der Notwendigkeit begründet, den Enthusiasmus der Mitglieder zu erhalten als auch in der Überzeugung, dass es sich bei der eigenen Gemeinschaft um das allgemein anzustrebende Ideal handle, dem somit eine Vorbildfunktion zukomme. Es herrsche der für millenaristische Vorstellungen klassische Dualismus, eine radikale Unterscheidung zwischen Gut und Böse ohne Schattierungen dazwischen. Aus der Verdammung der alten Ordnung ergebe sich die Notwendigkeit eines völlig neuen Regelwerks, welches sich von dem alten abgrenze, und einer neuen Legitimation (Barkun 1974: 117).

Von der allgemeinen Tendenz her gölten junge Menschen als empfänglicher für neue Ideen und somit auch für mit solchen verbundene millenaristische Bewegungen (Barkun 1974: 126; Lewis 2016: 181). Gleichzeitig könne früh im Leben erfahrener, durch Disaster bedingter Stress den Grundstein für eine entsprechende Veranlagung zur Beunruhigung legen, die später – sollte erneut eine Katastrophe erlebt oder zumindest befürchtet werden – erneut zu Tage treten und die Annahme millenaristischen Gedankenguts erleichtern könne (Barkun 1974: 128). Jedoch könne auch bei Erwachsenen eine Reihe aufeinanderfolgender Katastrophen die bestehenden und von Kindesbein an erlernten Referenzrahmen so stark erschüttern, dass eine bis dato ungewohnte Offenheit gegenüber neuem Gedankengut erreicht werde (Barkun 1974: 127f; Saliba 2003: 88f). Um das bei Erwachsenen bereits lange etablierte Überzeugungssystem aus den Angeln zu heben, müsse ein Unheil intensiver oder häufiger über sie hereinbrechen. Sei das Individuum bereits in der Kindheit in einem von Angst, Sorge und Katastrophenerwartung geprägten Milieu sozialisiert worden, entfalle diese Barriere aus tradiertem Gedankengut und millenaristische Ideen würden schnell aufgenommen (Barkun 1974: 128). Da die eigene Wahrnehmung durch die Miteinbeziehung anderer überprüft und bei Übereinstimmung bestätigt werde, fühle sich der Einzelne so in seiner Überzeugung bestärkt. Teile also eine Gruppe von Menschen eine bestimmte Wahrnehmung der Dinge und habe keinerlei oder kaum Kontakt mit Personen anderer Ansicht, die als Gegenpol in die Bewertung mit einbezogen werden könnten, so werde die eigene Überzeugung meist als zweifellos richtig hingenommen und

nicht weiter hinterfragt – selbst dann, wenn das diese Vorstellung prägende Individuum nach externen Maßstäben als psychotisch gelte (Barkun 1974: 139; Lewis 2016: 182).

Im Zusammenhang mit dem Phänomen der Bekehrung ist auch die Rolle des Fortschrittsgedankens interessant. Ihm liege die Überzeugung zu Grunde, dass die Zukunft besser sein wird als die Gegenwart. Dies setze voraus, dass zwischen Zukunft und Gegenwart eine Verbindung gesehen werde, was bei millenaristischen Überzeugungen zweifelsohne der Fall sei. Werde jedoch das traditionelle Überzeugungssystem zwar als gescheitert empfunden, es mangle aber an akzeptablen Alternativen, so stelle sich die Zukunft sehr düster dar, ohne jeglichen Sinn und Zweck, Desillusionierung breite sich aus (Barkun 1974: 107). Es herrsche das Gefühl vor, dass sich alles unwiederbringlich verändert habe, der Mensch sehne sich nach einer neuen Gewissheit und suche nach einer solchen (Barkun 1974: 107f). George Steiner sehe die gesamte westliche Gesellschaft in einer derartigen Phase (Barkun 1974: 107). Ein derartiger Verfall des bis dato herrschenden Wertesystems könne das für gesteigerte Beeinflussbarkeit notwendige Maß an Stress auslösen. Bestehe eine Alternative zum zerrütteten Überzeugungssystem sei eine Bekehrung zu dieser möglich, die dem betroffenen Individuum das Gefühl einer Art Wiedergeburt zu geben vermöge (Barkun 1974: 108). Sei ein Individuum im Stande, eine derartige Persönlichkeitsneuschöpfung von sich aus vorzunehmen und aus sich selbst heraus eine komplett neue Weltanschauung zu schaffen, so könne man dabei von einer Selbstbekehrung sprechen, zu der sowohl Propheten als auch psychisch Kranke fähig seien. Wallace nenne diese Fähigkeit *mazeway resynthesis* oder *mazeway reformulation*, da das Erklärungssystem des *mazeway* dabei so umformuliert und neugebildet werde, dass es den veränderten Anforderungen entspreche (Barkun 1974: ebd.; Wallace 2003: 16f).

4.2.3.4.1 Ekstase im millenaristischen Kontext

Ein häufig im Zusammenhang mit millenaristischen Bewegungen zu beobachtendes Phänomen sei die Ekstase (Barkun 1974: 154; Wallace 2003: 18). In Heilserwartungsbewegungen zeichne sie sich oft durch ein rasches Auftreten bei einer

größeren Anzahl von Personen aus, wobei besonders im religionsgeschichtlichen Kontext auch von Enthusiasmus gesprochen werde (Barkun 1974: 156). Die Hauptursachen seien oft starken Stress auslösende Situationen sowie deutlich vom Gewohnten abweichende äußere Reize (Barkun 1974: ebd.; Winzeler 2012: 48f). Hier zeige sich eine deutliche Parallele zu den von gesellschaftlichem Wandel und Katastrophen hervorgerufenen Bedingungen, von denen auch der Prozess der Bekehrung begünstigt werde (vgl. Barkun 1974: ebd.; Wallace 2003: ebd.). Bekehrung und Ekstase seien eng miteinander verwandt, das eine werde oft vom anderen begleitet. Ein Zusammenhang mit der geistigen Gesundheit des Individuums bestehe dabei nicht. Während die Annahme neuer Überzeugungen sowohl durch Reizentzug als auch durch Reizüberflutung gefördert werden könne, überwiege innerhalb millenaristischer Bewegungen meist das Element übermäßiger Erregung, da eine als gemeinschaftlich verbindend erlebte Ekstase innerhalb einer Gruppe einfacher zu bewerkstelligen sei als über individuelle, in Abgeschiedenheit geübte Meditation (Barkun 1974: ebd.). Althergebrachte Mittel zur Erreichung einer Ekstase seien Tanz und Musik, Hypnose, Hyperventilation, Alkohol- und Drogenkonsum (Barkun 1974: 156f; Winzeler 2012: ebd.). Eine Katastrophe habe eine ähnliche Wirkung wie diese, bewirke zudem aber durch Zerstörung der vertrauten Umgebung und Schaffung völlig neuer Bedingungen zur gleichen Zeit Reizüberflutung und Reizentzug. Dies habe nicht nur eine gesteigerte Beeinflussbarkeit hinsichtlich neuer Überzeugungssysteme zur Folge, sondern könne auch zu neuem Verhalten führen (Barkun 1974: 157). Eine Möglichkeit stelle die Ekstase dar. Ein Katastrophenumfeld begünstige somit auch diese (Barkun 1974: 158). Die besonderen Ausgangsbedingungen des Katastrophenmilieus und Methoden des religiösen Enthusiasmus kämen somit in Heilserwartungsbewegungen gleichermaßen zum Tragen (Barkun 1974: 157). Ein weiterer Faktor seien die von solchen Bewegungen gestellten Forderungen an ihre Anhänger: das Abbrechen aller Verbindungen mit der eigenen Vergangenheit erfordere Entschiedenheit und Kraft, die innere Unruhe und für die Bekehrung mobilisierte Energie des Individuums werde nach außen hin oft in Ekstase sichtbar (Barkun 1974: 158). Ekstase helfe dem Konvertiten dabei, einen Bruch mit seiner Vergangenheit zu vollziehen und setze die für die individuelle Transformation erforderliche Energie frei. Darüber

hinaus helfe sie als gemeinschaftliches Erlebnis dabei, den Zusammenhalt der neuen Gemeinschaft zu stärken (Barkun 1974: ebd.; Burrige 1971: 112). Aber auch in der weiteren Entwicklung millenaristischer Bewegungen sei sie bedeutsam, da sie dazu beitragen könne, die bei nicht eintretenden prophezeiten Ereignissen auftretende kognitive Dissonanz zu mildern. Ekstase ermögliche die weitere Bindung der Mitglieder, habe eine kathartische Wirkung und biete dadurch ein Gegenmittel gegen das augenscheinliche Scheitern von Prophezeiungen. Etabliere sich eine Bewegung zusehends und werde zunehmend institutionalisierter, werde ekstatisches Verhalten hingegen unterdrückt. Der Grund hierfür sei, dass mit wachsender Institutionalisierung Autorität an bestimmte Ämter gebunden sei, die zu erlangen man einen festgelegten Prozess durchlaufen müsse. Ein durch Ekstase selbst mit höheren Mächten in direktem Kontakt stehendes Individuum aber stelle eine potentielle Bedrohung für etablierte Autoritäten dar, da es deren Legitimation in Frage stellen oder ihre Macht für sich beanspruchen könne, das Machtmonopol des Amtes werde dadurch gefährdet (Barkun 1974: 161).

Auch wenn millenaristische Bewegungen auf eine glorreiche Zukunft hin ausgerichtet seien, so finde sich in ihnen doch oftmals auch eine nostalgische Verklärung der Vergangenheit (Barkun 1974: 163; Landes 2004: 347; Mühlmann 1961: 293; Robins 2002: 11). Hinzu komme, dass Katastrophenbedingungen trotz allem durch sie hervorgerufenen Elends paradoxerweise im Stande seien, eine Art Hochstimmung auszulösen, die oft als Katastrophenutopie bezeichnet wird. Dies liege darin begründet, dass nach dem Unglück häufig ein Gefühl des Zusammenhalts und ausgeprägter Hilfsbereitschaft vorherrsche, vorherige gesellschaftliche Unterschiede und Interessenskonflikte würden durch die Katastrophe vorübergehend aufgehoben, man habe ein gemeinsames Ziel und fühle sich entsprechend als Gemeinschaft (Alexander 2017: 565; Barkun 1974: ebd.). Dieser Umstand stelle eine direkte Verbindung zu millenaristischen Vorstellungen dar, in denen eine Zeit schlimmer Drangsal vor dem Beginn des Millenniums erwartet werde (Barkun 1974: ebd.; Mühlmann 1961: 282f; Robins 2002: ebd.). Die darauffolgende allgemeine Hilfsbereitschaft könne im Zuge dessen als Vorbote des kommenden irdischen Paradieses gewertet werden. Auf diese

Weise bekomme das Geschehen für die Betroffenen Sinn und werde in einen größeren, Hoffnung gebenden Zusammenhang gesetzt. Hier zeige sich, wie die in einer Gesellschaft vorhandenen Motive die Wahrnehmung des Einzelnen prägen. Eine Heilserwartungsbewegung trachte danach, die Katastrophenutopie für sich zu erhalten und den Zustand einer dauerhaft andauernden Utopie zu erreichen, wobei Rituale genutzt würden, um eine ähnliche Hochstimmung zu generieren (Barkun 1974: 164). Der zuvor ohne eigenes Zutun erlebte Zustand der Euphorie werde nun durch Stress gezielt herbeigeführt, um das angestrebte Gefühl der Ekstase erneut zu erzeugen, weswegen der Vorgang letztlich durch Nostalgie und die Sehnsucht nach einem bereits in der Vergangenheit liegenden Erlebnis motiviert sei (Barkun 1974: 165).

Über die Ausbreitung ekstatischen Verhaltens existierten mehrere Modelle, die teils einzeln, teils in Kombination propagiert würden (Barkun 1974: 158f). Einem zufolge seien isolierte Individuen leichter zu beeinflussen als vollständig in ein Sozialgefüge eingebettete Menschen, gemäß einem anderen springe das Verhalten entlang zwischenmenschlicher Beziehungen über. Ein weiteres Modell, das *crowd response*-Modell, wiederum konstatiere eine Art spontane Übertragung innerhalb einer Gruppe. Barkun zufolge bedürfe es einer Kombination aller drei Modelle, um zu einer zufriedenstellenden Erklärung zu kommen. Hierbei diene das isolierte Individuum, welches aufgrund seiner Abgeschlossenheit keinem so großen gesellschaftlichen Konformitätsdruck unterliege und unter Umständen weniger im traditionellen Wertesystem verwurzelt sei, als Ausgangspunkt. Durch seinen eingeschränkten Kontakt zu und dadurch eher lose Verbundenheit mit der Restgesellschaft sei es Veränderungen gegenüber aufgeschlossener als diese (Barkun 1974: 159). Auch sei es möglich, dass psychisch gestörte Personen häufig in diese Kategorie fielen, was ihren überdurchschnittlich großen Anteil unter millenaristischen Führungspersönlichkeiten zumindest teilweise erklären könne (Barkun 1974: 159; Meissner 1995: 293). Abgeschlossenheit und mangelnde Integration erhöhe die Wahrscheinlichkeit einer erfolgreichen *mazeway resynthesis*, durch welche das Individuum als Katalysator für die Verbreitung eines neuen Überzeugungssystems diene. Wie genau der von der isolierten Einzelperson erzeugte Funke auf gut integrierte Gesellschaftsmitglieder überspringe und

sich verbreite, sei allenfalls teilweise zu erklären und daher schwer vorherzusagen. Eine Katastrophe sei im Stande, gesellschaftliche Unterschiede vorübergehend zunichte zu machen und somit die bestehende Trennung zwischen integrierter Kerngesellschaft und isolierten Elementen an deren Rande zu großen Teilen aufzuheben (Barkun 1974: 159). Erstere sei durch das über sie hereingebrochene Unheil verstört und verunsichert, wodurch sie viel eher geneigt sei, Außenstehenden mit innovativen Erklärungsmodellen Gehör zu schenken (Barkun 1974: ebd., Robins 2005: 98). Habe das neue Gedankengut erst einmal den Sprung von seinem Schöpfer zu anderen Menschen geschafft, erfolge die Weiterverbreitung gemäß dem *group-influence*-Modell über deren persönliche Kontakte (Barkun 1974: 159f). Habe das innovative Überzeugungssystem eine gewisse Verbreitung erreicht, greife dann das *crowd response*-Modell: die simple Tatsache, dass so viele Leute ihm anhängen, mache es für andere glaubhaft und empfehle es weiter. Beim Prozess der Ansteckung innerhalb einer Menschenmenge handele es sich also letztlich um das Endstadium der Verbreitung (Barkun 1974: 160).

4.2.4 Millenarismus, Totalitarismus und Umsturz

Eine der Grundthematiken millenaristischer Überzeugungen ist die Vorstellung von einer am Ende stehenden einheitlichen Welt. Es werde eine universale, ganzheitliche Welt imaginiert, deren Universalismus zumeist auch als Integralismus betrachtet werden könne. Alles sei aufeinander abgestimmt, es herrsche völlige Einstimmigkeit (Mühlmann 1961: 281). Ein solcher Zustand sei zwar in der Theorie leicht vorstellbar, in der praktischen Umsetzung allerdings problematisch, da man eine derartige Einstimmigkeit aller Wahrscheinlichkeit nur erreichen könne, indem alle, deren Meinung von der angestrebten Einstimmigkeit abweiche, ausgeschaltet würden – Integralismus in der praktischen Umsetzung werde daher totalitär (Landes 2005: 25, 2011: 25; Mühlmann 1961: 281). In der Realität sei das Zusammenleben von Menschen gekennzeichnet von Spannungen und Verstrickungen, das chiliastische Weltbild jedoch trachte danach, all diese komplett zu beseitigen (Landes 2011: ebd.; Mühlmann 1961: 282): „Wer die Idee der Einheit oder Ganzheit so konkret, so pragmatisch [...] auffasst wie der Chiliast, – muß

der nicht den Konformismus, zu Deutsch: das Einstimmen der Menschen e r z w i n g e n wollen? Daß [sic] diese Konsequenz vom Chiliasmus oft gesehen wird, zeigen alle Versionen, wo es heißt: Am Ende ist die einheitliche Welt, aber vorher müssen eben noch die „Ungläubigen" vernichtet werden" (Mühlmann 1961: 282, Hervorhebung im Original). In dieser Vorstellung enthalten seien auch die Züge durchaus irdischer Reichsideen bzw. historischer Reiche, habe doch die Vorstellung vom friedlichen Reich Gottes ihr Vorbild im Friedensgebiet orientalischer Gottkönige. Auch diesen sei zunächst eine Befriedung in Form der Unterwerfung anderer Stämme und der damit einhergehenden Beseitigung von Streitigkeiten – wenn nötig mit Gewalt – vorausgegangen (Landes 2011: 22; Mühlmann 1961: 283f). Viele chiliastische Bewegungen betrachteten sich als pazifistisch und verkündeten den Verzicht auf Gewalt (Mühlmann 1961: 323). Dabei gelte es jedoch zu beachten, dass die Herbeiführung des friedlichen Zustands ohne Gewalt und Streit „[...] notwendig selber auf einen Akt der Gewalt (der ‚letzten‘, der ‚eschatologischen‘ Gewalt) hinausläuft" (Mühlmann 1961: 324), auch im außer-okzidentalen und außer-christlichen Bereich, wobei sich die Anhänger entsprechenden Gedankenguts dieses Widerspruchs jedoch nicht bewusst seien. In diesem Zusammenhang finde sich oft die Formulierung, eine „ursprünglich religiöse" Bewegung sei im Laufe der Zeit „politisch", im Sinne von „aggressiv", geworden, basierend auf der irrigen Annahme, religiöse Motivation sei zwangsläufig friedliebender Natur (Mühlmann 1961: 324f). Auch äußere Ursachen könnten das Umschlagen einer ursprünglich friedlich ausgerichteten Bewegung zur Gewaltbereitschaft bewirken, so beispielsweise ausgeprägte Ablehnung oder gar Verfolgung der fraglichen Gruppierung (Lewis 2014: 156; Mühlmann 1961: 326; Robbins und Palmer 1997: 16f). Gleichzeitig müsse dabei im Hinterkopf behalten werden, dass auch per se friedliche Gruppen die Feindschaft der herrschenden Mächte geradezu zwangsläufig – auch ohne aktives Handeln – allein durch ihre Ausrichtung auf Egalitarismus oder Anarchismus hin herausfordern könnten, ja fast schon zwangsläufig herausfordern müssten, dass eine Anfechtung der herrschenden Mächte quasi zwangsläufig in der chiliastischen Überzeugungswelt enthalten sei (Daniels 2005: 5f; Mühlmann 1961: 326; Partridge 2005: 281; Robins 2002: 12). Zwar werde der

Wahrheitsgehalt einer prophetischen Botschaft anhand bestimmter Ereignisse und deren Interpretation bemessen, der Prophet selbst beschränke sich jedoch in aller Regel nicht auf reines, passives Abwarten derartiger Geschehnisse. Vielmehr trete er selbst in Aktion und versuche, seine Anhänger zum Handeln zu bewegen und deren Interessen zu vertreten. Dabei sei es nahezu unvermeidlich, dass die vom Propheten und seiner Anhängerschaft vertretenen Interessen in irgendeiner Weise in Konflikt mit denen anderer Parteien gerieten, was das Potenzial für politisches Handeln in sich berge. Eine solche Konfliktsituation müsse keineswegs intendiert sein, sondern ergebe sich schlicht aus der zwangsläufig vorhandenen Beziehung der jeweiligen Gruppe zur übrigen Welt, welche selbst eine vom Rest der Welt möglichst zurückgezogen lebende, per se nicht politisch, sondern rein religiös orientierte Gruppierung nicht völlig vermeiden könne. Sobald das gläubige Individuum in irgendeiner Form mit anderen Menschen oder auch nur im Bezug zu diesen interagiere, habe sein Handeln Auswirkungen auf andere, auch wenn eine Beeinflussung völlig unbeabsichtigt sei (Daniels 2005: 5f; Worsley 1968: xxxvi). Aufgrund dessen seien derartige Bewegungen, völlig unabhängig von der zunächst rein religiösen Grundausrichtung der Anhänger, gezwungenermaßen immer auch zu einem gewissen Teil politisch, wenngleich mitunter ungewollt (Daniels 2005: 5; Worsley 1968: xxxvi): „Political action is thus an immanent dimension or aspect of all social action [...]“ (Worsley 1968: ebd.). Eine mögliche Verhaltensstrategie religiöser Gruppierungen bestehe darin, sich vom Rest der Welt abzuschotten und den Kontakt mit der Außenwelt auf ein absolut notwendiges Minimum zu beschränken. Eine solche Vorgehensweise sei in der Praxis jedoch oftmals schwierig durchzuführen und, wenn überhaupt, meist nur in toleranten Gesellschaften oder am gesellschaftlichen Rand zu verwirklichen. In der Regel sei es also nicht möglich, die Interaktion mit der Hauptgesellschaft zu vermeiden, wodurch die Gruppe durch ihre Ablehnung der etablierten Werte und Normen leicht auf Feindseligkeit von Seiten der Kerngesellschaft stoße (Daniels 2005: 5f; Worsley 1968: xxxvii). Zudem beinhalte eine derartige Abschottung gleichzeitig eine explizite Ablehnung der in der Außenwelt herrschenden Verhältnisse und stelle damit ebenfalls einen politischen Akt dar (Daniels 2005: 6). Die

Position des charismatischen Anführers werde durch von außen entgegengebrachten Widerstand deutlich gestärkt (Worsley 1968: xxxvii).

Mühlmann geht sogar so weit, die Frage aufzuwerfen, ob die eschatologische Denkweise aufgrund ihrer Struktur überhaupt im Stande sei, wirklich tolerant zu sein und ob ihren Anhängern, unabhängig von deren Überzeugung von der eigenen Friedfertigkeit, nicht zwangsläufig der Keim des potentiell gewaltbereiten Fanatikers innewohne (Mühlmann 1961: 327). Allen chiliastischen Gruppierungen sei gemein, dass sie sich zu Richtern über die Anderen aufschwängen, insbesondere dann, wenn sie von diesen unterdrückt oder politisch beherrscht würden und wenn es sich um ethnische oder rassische Fremde handele (Mühlmann 1961: 330). Mühlmann betont hier den allen chiliastischen Gemeinschaften eigenen Wunsch, „[...]Tabula rasa mit der Sie-Gruppe [zu] machen“ (Mühlmann 1961: 330).

Gleichermaßen bedeutsam sei oftmals der Wesenszug des Egalitarismus, mitunter gar Anarchismus. Die existierende Gesellschaft und der Staat sowie soziale Unterschiede und Hierarchien würden radikal abgelehnt, stattdessen werde eine ideale Gesellschaft angestrebt, in der die soziale Organisation auf familienartig-gemeinschaftlichen, gemeinwirtschaftlichen Formen basiere. Zudem bestünden, damit einhergehend, anti-institutionelle Tendenzen (Landes 2004: 347, 2005: 25, 2011: 16; Mühlmann 1961: 284). Apokalyptische Überzeugungen seien dazu angetan, die Einhaltung von Regeln, denen sich die breite Allgemeinheit, in Kenntnis der potentiellen Folgen eines Verstoßes, weitestgehend freiwillig unterwerfe, zu untergraben, da ein Millenarist die Zukunft als von der Gegenwart grundverschieden ansehe und damit bis dato vorherrschende Hemmungen wegfallen und Strafandrohungen ihre Wirksamkeit einbüßen würden (Landes 2004: 335, 2005: 32, 2011: ebd.). Entsprechend versetze das Auftreten millenaristischen Gedankenguts die Vertreter der herrschenden Ordnung in erhöhte Alarmbereitschaft: „Of all hidden transcripts, the most dangerous – unless one can ridicule it—is the apocalyptic voice of prophetic vengeance“ (Landes 2005: 32).

Die sozial-psychologische Haltung hinter chiliastischen Bestrebungen der Unterschichten sei als ein Versuch zu verstehen, die bestehenden Hierarchien umzukehren, das Obenstehende herabzureißen und sich selbst an seine Stelle zu heben. Diese Haltung müsse vor ihrem jeweiligen sozialen Hintergrund der Unterdrückung, Überlagerung oder Herrschaft bzw. Fremdherrschaft gesehen werden. Oftmals lägen ihr über den Zeitraum von Generationen hinweg aus Demütigungen entstandene Ressentiments zugrunde, die so ihren Ausdruck fänden (Graziano 1999: 14; Mühlmann 1961: 336). Mühlmann konstatiert, dass sowohl in der Situation als auch zu weiten Teilen in der Motivation und Disposition zu Umstürzen der Unterschichten sowohl im Mittelalter als auch in späterer Zeit, in Europa wie im „externen Proletariat der Entwicklungsländer“ (Mühlmann 1961: 355), eine Kongruenz bestehe, die auch die Vorstellung vom jeweiligen Feindbild beinhalte: ob beim reichen Mann, dem weißen Kolonialisten, dem Kapitalisten oder dem wohlhabenden Kleriker – bei ihnen allen handele es sich um Stereotypen, die dämonisiert worden seien und denen ein gewisses Maß an realer Erfahrung zugrunde liege (Mühlmann 1961: 355). Die dahintersteckenden psychologischen Prozesse seien jedoch komplex, nicht immer würden beispielsweise die in der oberen sozialen Schicht verorteten Werte abgelehnt, stattdessen würden sie mitunter durchaus unterstützt und lediglich ihren bisherigen Trägern aberkannt und für sich beansprucht. Umgekehrt würden in diesen Fällen also nicht die Werte selbst, sondern primär die soziale Skala (Burridge 1971: 142; Graziano 1999: 14; Landes 2005: 25; Mühlmann 1961: 336). Hierin zeigt sich der Spielraum der Interpretationen, welchen der Chiasmus biete und der es zudem problemlos ermögliche, Elemente verschiedener Religionen und Weltanschauungen in synkretistischer Manier zu vermischen (Mühlmann 1961: 429).

Worsley weist zu Recht darauf hin, dass millenaristische Bewegungen zwar meist in wenig privilegierten Bevölkerungsschichten aufträten, dies jedoch nicht zwingend der Fall sei und auch Angehörige bessergestellter Gesellschaftsschichten nicht immun seien (Worsley 1968: xxxixf). Die Attraktivität millenaristischer Rhetorik und millenaristischen Gedankenguts lasse sich nicht auf bestimmte gesellschaftliche Schichten beschränken und habe im Laufe der Geschichte Gebildete wie Ungebildete,

Fabrikarbeiter und Kaufleute, Bauern, Kaiser und Präsidenten angesprochen (Partridge 2005: 283). Auch an sich privilegierte Menschen seien nicht frei von Sorgen und Frustration. Es sei jedoch festzustellen, dass Bewegungen, deren Anhänger hauptsächlich in den oberen Bevölkerungsschichten zu finden seien, in der Regel nicht die sonst charakteristische Kompromisslosigkeit aufwiesen oder aber beileibe nicht die Anhängerzahl finden könnten, wie dies bei vergleichbaren Bewegungen in weniger privilegierten Klassen der Fall sei. Worsley attestiert ihnen daher sowohl einen Mangel an Radikalismus als auch eine andere Struktur und zieht es deswegen vor, sie als Koterien zu bezeichnen und von den genannten Bewegungen zu differenzieren. In der Oberschicht zu findender Millenarismus sei in der Regel nicht revolutionär geprägt, auch wenn das Gedankengut und die Organisationsform von der herrschenden Lehre und Struktur abweiche. Dennoch sei es möglich, dass derartige Ideologien von anderen aufgegriffen, verbreitet, umgedeutet und radikalisiert würden, besonders dann, wenn kein anderes radikales Überzeugungssystem zur Verfügung stehe (Worsley 1968: xl). Das zuvor gemäßigte Gedankengut könne in seiner dergestalt radikalisierten Form wiederum die ideologische Grundlage einer Massenbewegung darstellen, innerhalb derer die ursprünglichen Anhänger als Pioniere, Vordenker oder Führungspersonlichkeiten angesehen würden. Historisch gesehen komme solchen Mikrosekten also die Rolle zu, Lehrmeinungen zu kreieren und zu übermitteln, welche dann von anderen, größer angelegten und radikaleren Bewegungen übernommen und abgewandelt würden. Finde eine solche Umdeutung und Ausbreitung über die ursprüngliche Gruppe hinaus nicht statt, bleibe die Ideologie ohne historische Bedeutung (Worsley 1968: xli). Eine solche Übertragung von Ideen von einer Schicht zur anderen sei nichts Ungewöhnliches: in der Regel werde neues Gedankengut aus naheliegenden Gründen von denjenigen Individuen hervorgebracht und ausgearbeitet, denen die entsprechenden Möglichkeiten in Form von Zeit, Geld und Bildung zur Verfügung stünden, um sich in Ruhe darüber Gedanken zu machen. Die Mehrzahl aller Ideologien, gleich welcher Ausrichtung, seien daher von Angehörigen der oberen Bevölkerungsschicht erschaffen worden (Beckmann 1979: 300; Robins 2002: 12; Worsley 1968: xli). Damit unterschieden sich die Ideengeber in ihrem sozialen Hintergrund zumeist deutlich von den Bevölkerungsteilen, in welchen ihre

Botschaft das meiste Gehör finde, wenngleich es auch Überzeugungssysteme gebe, die in der herrschenden Schicht auf Akzeptanz stießen (Worsley 1968: xlif). Worsley unterstreicht daher seine Ansicht, dass millenaristische Bewegungen im Sinne einer Massenbewegung mit potentieller historischer Relevanz primär in minderprivilegierten Bevölkerungsschichten zu finden seien, bestreitet jedoch nicht, dass, wie von Cohn postuliert, millenaristisches Gedankengut per se in allen Gesellschaftsschichten auftreten könne (Worsley 1968: xlii). Partridge weist zudem darauf hin, dass die Anhänger millenaristischen Gedankenguts in der heutigen westlichen Gesellschaft, wie beispielsweise Anhänger der in evangelikalen Kreisen populären prämillenaristischen Überzeugungen, der Zeugen Jehovas oder auch Aum Shinrikyos, größtenteils nicht den von Cohn beschriebenen gesellschaftlichen Randgruppen angehörten (Partridge 2005: ebd.). Auch lässt sich beispielsweise einer Beeinflussung der Politik durch verbreitete prämillenaristisch geprägte evangelikale Überzeugungen (Kyle 2012: 4; Partridge 2005: 308f) oder dem Saringas-Anschlag Aum Shinrikyos schwerlich die gesellschaftliche Relevanz absprechen. „Millenarianism is an important component of the contemporary Western mindset, which surfaces in periods of crisis or perceived crisis [...] Almost regardless of age, class, gender, and religious affiliation, Westerners [...] are fascinated by apocalyptic speculation and, therefore, vulnerable to semiotic arousal” (Partridge 2005: 310).

4.2.5 Zeitverständnis und reiner Urzustand

Ein häufig anzutreffendes Motiv sei auch die Wiedererrichtung eines „reinen“ Urzustands, der seit seinem ursprünglichen Bestehen durch einen Feind zerstört oder zumindest aus dem Gleichgewicht gebracht worden sei (Landes 2004: 347; Mühlmann 1961: 293; Robins 2002: 11). Dieses Phänomen finde sich häufig im Zusammenhang des Erstkontakts indigener Völker mit den Kolonialisten und äußere sich in einer plötzlichen heftigen Ablehnung neuer Kulturgüter und Bräuche, nachdem diese zunächst auf Bewunderung gestoßen seien (Mühlmann 1961: 291; Robins 2002: 11f, 2005: 96). Auch die Tendenz, neue Güter und mitunter sogar neue Glaubensvorstellungen zwar behalten

zu wollen und für sich zu beanspruchen, die andere Kultur und ihre Angehörigen dessen ungeachtet aber radikal abzulehnen, sei anzutreffen, wie beispielsweise bei den Cargo-Kulten der Papua (Mühlmann 1961: 192; Robins 2002: ebd.). Dabei trete mitunter die Überzeugung auf, die neuen Güter bzw. der neue Glaube seien eigentlich ursprünglich indigen gewesen und den Menschen zu einem früheren Zeitpunkt von den Weißen gestohlen und als ihr Eigen ausgegeben worden (Mühlmann 1961: 295). Die Wiederherstellung des Urzustands sei ein mythisches Motiv, dessen Inhalte, wie beispielsweise der Erhalt des Feuers durch einen Heilbringer, mitunter in einem kultischen Akt wiederholt und dadurch neu vergegenwärtigt würden, die Sicherung des Heils mache einen beständigen Rückgriff auf die Urzeit erforderlich, um geschehenes Unheil auszulöschen und die Ordnung der Dinge wiederherzustellen. Die zugrundeliegende Denkweise sei zyklisch geprägt. Werde die bestehende Tendenz, alles Geschehene – die Geschichte – in den Urzustand zurückzubringen, kategorisch, so liege eine mythologische Anaklisis vor (Mühlmann 1961: 293f). Mit diesem Begriff (auch „anaklitische Kategorie“ genannt) werde das Charakteristikum einer sich auf den mythischen Urbeginn zurückbiegenden Entwicklung bezeichnet (Mühlmann 1961: 298).

Eine ungeschichtlich-zyklische Vorstellung von Zeit stimme in ihren Grundlagen mit der mythischen Vorstellung des Urheils überein, demzufolge alles dem Heil dienende kultische Handeln nichts historisch Neues schaffe, sondern anaklitisch zum Urheil zurückführe (Mühlmann 1961: 366f). Es gebe entsprechend kein echtes Voranschreiten, sondern stattdessen vielmehr eine Rückkehr in den Urzustand (Mühlmann 1961: 367). Dies sei bei vielen indigenen Kulturen der Fall und entsprechend seien Weltuntergangsvorstellungen bei ihnen häufig mit der Vorstellung einer auf den Untergang folgenden Welterneuerung verbunden (Mühlmann 1961: ebd.; Robins 2002: 11). Das Verständnis sei zyklisch, der Weltuntergang daher nicht endgültig, sondern mit einem Neubeginn verknüpft. Die „echt eschatologische Denkweise“ (Mühlmann 1961: ebd.) hingegen gehe von einem endgültigen Ende aus, am Ende des Jüngsten Gerichts und des Millenniums stehe das absolute Ende der Geschichte. Auch hier könnten jedoch Züge des mythisch-anaklitischen Konzepts zu finden sein, nämlich immer dann, wenn das bisher Geschehene abgelehnt werde und die Welt wieder zum paradiesischen

Urzustand zurückkehre (Mühlmann 1961: ebd.). Werde dagegen ein prinzipiell neuer Zustand angestrebt, sei dies ein Merkmal „echter Eschatologie“ und eines linearen Geschichtsbildes bzw. der Deutung der Geschichte als einmaliges Heilsgeschehen, welche letztendlich der jüdisch-christlichen Apokalyptik entstamme (Mühlmann 1961: 368). Letztere sei es auch, welche die Tendenz zum Aufbegehren, zum Umsturz hervorgebracht habe, da rein anaklitischen Mythen kein entsprechendes Bestreben innewohne (Mühlmann 1961: 371).

Auch der Rückgriff auf den vermeintlichen Urzustand vermöge jedoch Elemente kultureller Neustiftung hervorzubringen. Die daraus resultierenden Aspekte seien nicht zwingend völlig neuer Natur, sondern definierten sich mythisch über das vermeintlich Alte, seien aber, entgegen der jeweils gehegten Überzeugungen, nicht mit diesem identisch, auch wenn ihre Legitimation in dieser angenommenen Übereinstimmung liege (Mühlmann 1961: 430; Robins 2002: 11f).

Das Idealbild eines irdischen Paradieses sei eine derart elementare menschliche Sehnsucht, dass sie in allen Kulturen und zu allen Zeiten anzutreffen sei (Graziano 1999: 10; Mühlmann 1961: 296). Es handele sich dabei um von der Phantasie geschaffene Wunschräume: „[...] märchenhafte Regionen im Unbekannten, „Inseln der Seligen“, oder unberührte, abgelegene Wüsten- und Gebirgsländer, bewohnt von einem in paradiesischer Unschuld dahinlebenden Volke, das frei von allen Nöten, Krieg und Streit, Privateigentum und sozialen Rangunterschieden ist“ (Mühlmann 1961: 296). Diese Vorstellungen fänden ihr Echo in den Utopien, welche ebenfalls häufig in geschlossenen „Räumen“ wie Inseln imaginiert würden (Graziano 1999: ebd.; Mühlmann 1961: 296; Nagel 2021: 15). Die Idealisierung, die in der Vorstellung eines „goldenen Zeitalters“ offenkundig werde, trete auch im Alltag in Erscheinung und zeige sich zum einen in der menschlichen Tendenz zur Verklärung der Vergangenheit, zum anderen in der Gestaltung von Zukunftsentwürfen, welche an die Gestalt eines idealisierten Vergangenheitsbildes angelehnt seien. Man könne dabei in retrospektive und prospektive (Mühlmann 1961: 297) bzw. restaurative und innovative (Landes 2011: 27) Bildprojektionen unterscheiden: ersteren liege die Überlieferung eines „goldenen Zeitalters“ zugrunde, sie seien von der

Tendenz her rückwärtsgewandt, resigniert und aristokratisch gefärbt, letztere hingegen stünden oft in Zusammenhang mit adventistisch-optimistischen Impulsen, auch sozialer Unterschichten, und sähen im Gegensatz zu rein retrospektiven Bildprojektionen die goldene Ära nicht ausschließlich in der Vergangenheit, sondern seien von der Hoffnung auf deren Wiedererrichtung oder einen neuen paradiesischen Zustand in der Zukunft geprägt (Landes 2011: 27; Mühlmann 1961: ebd.). Gerade prospektive Bildprojektionen hätten daher eine enge Verbindung zum Millenarismus (Mühlmann 1961: ebd.). Die herrschende Elite habe in der Regel kein Interesse an einer Veränderung der Lage, geschweige denn an einem völligen Umsturz, da dies zwangsläufig zu ihrem Nachteil wäre (Mühlmann 1961: ebd.; Nagel 2021: 21), entsprechend sei ihre Haltung zu solchen Dingen von Furcht und Pessimismus geprägt. Die weniger Privilegierten hingegen hätten durch Veränderungen nichts zu verlieren, sehr wohl aber zu gewinnen, was entsprechende Hoffnungen zu schüren vermöge. Bei der Retrospektive handele es sich um mythische Überlieferung (die Existenz des paradiesischen Zustandes in der Vergangenheit), bei der Prospektion – der Erwartung der Wiederkehr dieses Zustandes – um Prophetie, bei der häufig, wenngleich nicht immer, auf diese mythische Überlieferung zurückgegriffen werde (Mühlmann 1961: ebd.). Die einzelnen Kategorien schlossen sich nicht gegenseitig aus, vielmehr könnten millenaristische Vorstellungen Elemente verschiedener Varianten beinhalten, deren Gewichtung sich im Laufe der Zeit ändern könne (Landes 2011: 29).

Bei der schon in der Antike bekannten Idealisierung „barbarischer Randvölker“ (Mühlmann 1961: 381) handele es sich um eine Erfindung der „Hochzivilisierten“ (Mühlmann 1961: ebd.), ähnlich der Idealisierung von Bauern und Hirten durch die privilegierte Oberschicht. Es sei die auf räumliche Verhältnisse übertragene Variante des sonst in der Vergangenheit angesiedelten reinen Urzustands, der hier auf räumlich entfernte „Barbaren“ und ihre Sitten übertragen werde. Als Beispiel für dieses Phänomen mögen Tacitus' Beschreibungen in „Germania“ dienen (Mühlmann 1961: ebd.), auch in der im New Age bzw. generell im okkulturellen Milieu verbreiteten Verklärung indigener sowie untergegangener Kulturen tritt es zutage (Knoblauch 1999: 181; Partridge 2004a: 77). Entsprechend sei festzuhalten, dass der Primitivismus ein Phänomen sei, dass primär in der Oberschicht anzutreffen sei: bei den „Hochzivilisierten“ und „Nicht-Primitiven“

(Mühlmann 1961: ebd.). In ihm zeige sich erneut die Tendenz zur mythologischen Anaklisis, zum Anstreben des vermeintlichen Urzustands (Mühlmann 1961: ebd.).

4.2.6 Die Figur des Heilsbringers

Eine besondere Mischform aus Heilserwartung, Prophetentum und Eschatologie sei der sogenannte Heilsbringer, der insbesondere in den indigenen Kulturen Nordamerikas große Verehrung erfahre. In ihm seien mehrere prophetische Züge vereint, könne er doch als Prophet, Schamane oder historischer Held dargestellt werden sowie als Mittler zwischen Menschen und Gottheiten auftreten oder selbst als Prophet vom Himmel gestiegen sein. Entsprechend handele es sich um eine Figur komplizierten Charakters (Guariglia 1959: 46).

Der Glaube an einen persönlich gedachten Heilsbringer, der den Menschen bedeutende Errungenschaften wie beispielsweise die soziale Ordnung, das Feuer oder die vorherrschenden Kulturpflanzen gebracht habe, sei in den Glaubensvorstellungen vieler Kulturen zu finden. In der Regel sei dieser Heilsbringer nach seiner Tat irgendwann verschwunden, es bestehe jedoch die Möglichkeit, dass er wiederkehren könne (Mühlmann 1961: 304). Gerade im Zusammenhang mit der Darstellung des Heilsbringers als Prophet, Held oder historische Person existiere häufig auch die Überzeugung von seiner zukünftigen Rückkehr. In dieser Vorstellung einer Rückkehr äußere sich der Wunsch nach einer besseren Zukunft und die Unzufriedenheit mit der Gegenwart (Graziano 1999: 12; Guariglia 1959: 47f). Häufig sei in diesem Kontext die Überzeugung von einem in kurzer Zeit bevorstehenden Weltenende anzutreffen (Guariglia 1959: ebd.). Als psychologische Grundlage dieser Idee diene dabei vermutlich die Annahme, dass der Heilsbringer, der in der Vergangenheit schon einmal als Kulturheros oder Weltordner Ordnung gebracht habe, diese am Ende der Zeiten wiederherstellen und die Welt damit von Bösem befreien werde (Guariglia 1959: 48).

Das vom Heilsbringer den Menschen gebrachte Heil werde zunächst primär als in der Vergangenheit liegend angesehen: er habe der Menschheit am Anfang oder an einem

wichtigen Punkt ihrer Geschichte Heil, Fortschritt und Rettung gebracht. Er könne jedoch auch als zukünftiger Erlöser in Erscheinung treten, was seiner Gestalt eine eschatologische Dimension verleihe. Es werde dann angenommen, dass das von ihm bewirkte Heil nicht ausschließlich in der Vergangenheit anzusiedeln sei, sondern er auch in Zukunft, vielleicht gar am Ende der Welt, Heil und Rettung zu bringen vermöge (Guariglia 1959: 46f). Als ein solcher Retter könne er auch im Hier und Jetzt heilbringend auftreten, wodurch er die Rolle eines Propheten zugeordnet bekomme. In diesem Falle könne er auch die Gestalt einer historischen Person annehmen und als Messias wahrgenommen werden (Graziano 1999: 12; Guariglia 1959: 47). Eine solche Auffassung finde sich beispielsweise bei den Cheyenne (Guariglia 1959: 47). Besonders ausgeprägt seien solche Überzeugungen von einer Wiederkehr bei den Völkern des nordamerikanischen Kontinents verbreitet, sie fänden sich aber auch in anderen Weltregionen, wie zum Beispiel bei den Papua, wobei nicht immer klar sei, inwieweit die Vorstellungen originär indigen oder christlich beeinflusst seien (Mühlmann 1961: 304).

Auch in den großen Weltreligionen hätten sich die jeweiligen Heilbringer viel von ihrer mythischen Urgestalt bewahrt: so werde beispielsweise im Hinduismus davon ausgegangen, dass Kalki, eine Inkarnation Vishnus, am Ende der aktuellen Weltperiode erscheine und ein neues Goldenes Zeitalter einläute, im Buddhismus werde die Rückkehr des Buddha Metteya erwartet und in Persien verkörpere der Herrscher den Stellvertreter des verborgenen Zwölften Imam, dessen Wiederkehr am Ende der Zeiten bevorstehe (Landes 2011: 21; Mühlmann 1961: 304). Eine von diesem Typ etwas abweichende Variation stelle die Figur des vorübergehend entrückten Erlöser-Königs dar, wie er zum Beispiel bei den Kymren in der Gestalt von Merlin bzw. König Artus oder bei den Deutschen in jener des „schlafenden Kaisers“ in Erscheinung trete (Landes 2004: 347; Mühlmann 1961: ebd.). Auch sie hätten ihren Ursprung in der archetypischen Bildkraft der Heilsbringer-Schöpfungen, entwickelten sich von dort aus aber nicht zur Religion, sondern zur Sage. Sie hätten in der Regel eine ausgeprägte nationale Färbung und könnten daher als Sinnbild nationaler Wiedergeburt, Erneuerung oder Befreiung von fremder Herrschaft fungieren. All diesen archetypischen Gestalten jedoch sei gemein, dass sie mit historischen Persönlichkeiten in Verbindung gebracht und dadurch virulent werden

könnten (Mühlmann 1961: 305). Durch die im Heilsbringer-Motiv enthaltene Möglichkeit von dessen Rückkehr träten immer wieder Personen in Erscheinung, welche als Messias, Heilsbringer, bis dato verschwundene Erlöserkönige oder zumindest deren direkte Vorläufer empfangen würden (Graziano 1999: 12; Mühlmann 1961: ebd.; Robins 2002: 12). So sei beispielsweise Mahatma Gandhi von vielen als ein Avatar Vishnus angesehen worden (Mühlmann 1961: ebd.).

Je nach Art des Heils könne der Heilsbringer unterschiedliche Gestalt annehmen. Oft sei dies die eines Wohltäters, welcher den Menschen durch die Einführung bestimmter Erfindungen oder Techniken, wie beispielsweise Ackerbau, Seefahrt oder die Herstellung und den Gebrauch von Werkzeugen und Waffen, Heil gebracht habe. Auch als weltlenordnender Gesetzgeber könne der Heilsbringer in Erscheinung treten, was mitunter eine enge Verbindung zum Prophetismus darstelle, da in beiden Fällen das fragliche Individuum als Mittler zwischen Menschheit und höheren Mächten fungiere (Guariglia 1959: 47). Betrachte man die vom wiederkehrenden Heilsbringer zu erwartenden Taten, so zeige sich jedoch, dass diese durchaus zweischneidig seien. In nordamerikanischen Mythen sei die Figur des Schelms, auch *Hero-trickster* genannt, anzutreffen, der Schabernack treibe und sowohl Gutes bewirken als auch Schaden anrichten könne, im europäischen Kontext gehe die Gestalt des Eulenspiegels in eine ähnliche, wenngleich weniger mythische Richtung. *Hero-trickster* und Heilsbringerfigur könnten miteinander verschmelzen und dann nicht zu unterscheiden sein. Auch die Wiederkehr von Messiasfiguren sei nicht zwangsläufig als ausschließlich heilvoll anzusehen, sondern könne durchaus ambivalente Züge tragen und durch den Effekt des *Tremendum* geprägt sein. So werde der Buddha Metteya keineswegs als gütiger Erlöser beschrieben, sondern als gnadenlose, das Reich der Gerechtigkeit mit Gewalt errichtende Gestalt, und auch der mahayanistische Weltkönig könne zwangsläufig nicht von Güte geprägt sein, da es seine Aufgabe sei, das Kaliyuga zu beenden und somit alles um sich herum zu zerstören. Auch der wiederkehrende Zwölfte Imam werde die herrschende Ordnung der Überlieferung gemäß gewaltsam auslöschen und keine Gnade zeigen, ehe sich nicht alle Menschen zum Islam bekennen. Der zurückkehrende Heilsbringer trage also sehr wohl auch unheilvolle Züge, ja, mitunter sogar solche des Terrors. Zwar werde betont, dass die dunklen Aspekte

allein den „Ungläubigen" drohten, hierin zeige sich jedoch deutlich der Stellenwert, welcher der Aggression und der Vergeltung gegenüber anderen eingeräumt werde (Mühlmann 1961: 306).

Die Existenz der Heilsbringerfigur in eschatologischen Vorstellungen sei keineswegs zwingend, sie könne auch von untergeordneter Bedeutung sein oder völlig fehlen. Die Erwartung eines irdischen Paradieses sei auch ohne eine derartige Gestalt möglich; in solchen Fällen könne sich mitunter die Vorstellung einer ausgewählten Elite manifestieren, welche an die Stelle des Heilsbringers trete, beispielsweise in Form gesellschaftlicher Klassen (z.B. der Proletarier) oder Nationen (wie z. B. die Hussiten bei den Tschechen) (Mühlmann 1961: 306f).

4.2.7 Moderner Millenarismus

Bereits Mühlmann wies darauf hin, dass Chiliasmus in jüngerer Vergangenheit in den politischen Utopien zu finden sei und man einen Gestaltwandel nicht mit seinem Verschwinden gleichsetzen dürfe: „„Verweltlichte" Religion muß nicht ein Lahmwerden der religiösen Energien bedeuten, es kann auch heißen, daß diese Energien sich heute unter anderen Chiffren präsentieren" (Mühlmann 1961: 419). Dies sei beispielsweise beim Sowjetkommunismus der Fall, der eine revolutionäre progressive millenaristische Bewegung darstelle (Mühlmann 1961: 419f; Wessinger 2014: 139). Mühlmann bezeichnet den Marxismus mit seiner Selbstbezeichnung als „proletarischer Sozialismus" als eine „Paria-Religion" (Mühlmann 1961: 396), in der das Heil ausschließlich den Angehörigen des Proletariats vorbehalten sei. Angestrebt werde ein irdisches Paradies, zudem werde das Jüngste Gericht verheißen und den Auserwählten (also dem Proletariat) versichert, dass sie den Umsturz der bestehenden Verhältnisse und damit „die Verdammnis ihrer Unterdrücker" (Mühlmann 1961: ebd.) selbst erleben würden (Mühlmann 1961: 396; Vondung 2008: 183f). Man könne sich nicht auf bloßes Hoffen und Abwarten beschränken, stattdessen müsse das Millennium aktiv herbeigeführt werden. Rückschläge bei dieser Verwirklichung würden nicht als Scheitern gedeutet,

sondern dahingehend interpretiert, dass die Zeit noch nicht reif gewesen sei (Mühlmann 1961: 396). Das Einsperren und Töten als gegnerisch empfundener Individuen habe zum Ziel gehabt, den Fortschritt und damit das Erreichen des Millenniums zu beschleunigen (Wessinger 2014: ebd.). Beim Nationalsozialismus wiederum handele es sich um eine nativistisch geprägte konditionale millenaristische Bewegung (*avertive millennialism*) mit dem Ziel, eine vermeintliche Vernichtung des „deutschen Volkes“ durch die „bolschewistischen Juden“ zu verhindern (Wessinger 2014: 139).

Jede Religion nehme für sich in Anspruch „die Wahrheit“ zu sein, diese aber komme seit der Aufklärung im Kleid der Wissenschaft daher, weswegen Glaube seitdem oft mit dem Anspruch, wissenschaftliche Erkenntnisse zu vertreten, versehen sei (Mühlmann 1961: 420; Zeller 2014: 281f). Dies zeige sich beispielsweise auch in der wissenschaftlichen Nüchternheit des Auftretens der „kommunistischen Religion“ (Mühlmann 1961: 420). Wissenschaft und Technologie spielten sowohl in unserer zeitgenössischen Gesellschaft wie auch in der der jüngeren Vergangenheit eine zentrale Rolle und seien daher von großer kultureller Wirkmächtigkeit. Beiden werde kulturelle Legitimität zugesprochen und somit gesellschaftliches Vertrauen und Anerkennung entgegengebracht (Campbell 2002: 17; Zeller 2014: ebd.), weswegen neue religiöse Bewegungen sich in ihren Überzeugungen oft auf angeblich wissenschaftliche Erkenntnisse beriefen, um so von dem Ansehen, welches die Wissenschaft in der Gesellschaft genieße, zu profitieren und ihrer eigenen Lehre Autorität, Legitimität und Glaubwürdigkeit zu verleihen (Zeller 2014: ebd.). Angeblich „wissenschaftliche“ Lehren seien ein wichtiger und weitverbreiteter Bestandteil des okkulturellen Repertoires (Campbell 2002: ebd.). Dabei unterschieden sich die Definitionen des Begriffs „Wissenschaft“ der einzelnen Gruppierungen mitunter erheblich sowohl voneinander als auch von dem, was die Wissenschaft selbst darunter verstehe (Zeller 2014: 282). Auch könne man Diktatoren als moderne Heilsbringer deuten (Mühlmann 1961: ebd.), Prophetie und Demagogie lägen nahe beieinander (Dietrich 2005: 291; Mühlmann 1961: ebd.): „Der moderne Prophet ist Demagoge“ (Mühlmann 1961: ebd.). Zwar sei die Sprache dem heutigen Sprachverständnis der Massen angepasst und daher von der Aufklärung geprägt, der über

sie verheißene Inhalt jedoch appelliere nach wie vor an „[...] eine im Grunde unveränderte menschliche Natur [...]“ (Mühlmann 1961: ebd.).

Bemerkenswert sei der erneute Aufschwung des Prämillenarismus (Kyle 2012: 4f; Wessinger 2014: 138; Whalen 2000b: 329). Besondere Bedeutung für dessen Fortbestand nach vorangegangenen Enttäuschungen in früherer Zeit sei dabei dem Aufkommen des sogenannten Dispensationalismus zuzumessen, welcher die Möglichkeit zu prophetischer Interpretation bot, ohne dabei Vorhersagen zu treffen, die das Risiko einer potentiellen Widerlegung in sich bargen. Getrachtet worden sei dabei danach, eine permanente, dringliche Erwartungshaltung zu schaffen, welche zwar von einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr Christi ausgehe, dieser aber gleichzeitig kein spezifisches Datum zuweise. Die Grundprämisse dabei sei, dass Jesus jederzeit, sogar schon heute, zurückkommen *könne*, die Möglichkeit dieses Ereignisses also nicht nur eingeräumt, sondern explizit betont werde, ohne dabei jedoch eine konkrete Vorhersage zu machen, wodurch eine Widerlegung verhindert werde (O’Leary 1994: 135). Dies sei ein Balanceakt, da eine zu starke Betonung des direkten Bevorstehens der Parusie die Gefahr berge, sich zu radikalem Verhalten hinreißen zu lassen und sich somit im Falle von deren Ausbleiben der Lächerlichkeit preiszugeben, umgekehrt aber das Einräumen möglicher Verzögerungen den Eifer der Anhänger dämpfen, die Erwartungshaltung abschwächen und zu einer Rückkehr in normale, weltliche Verhaltensmuster mitsamt ihren Fehlritten führen könne. Der Dispensationalismus unterteile die Geschichte in biblische Epochen, die als Dispensationen bezeichnet und als bestimmte, aufeinanderfolgende Zeitalter verstanden würden. Dabei werde von insgesamt sieben derartigen Zeitaltern ausgegangen, von denen das letzte das Millennium darstelle; die Gegenwart werde im sechsten und somit vorletzten Zeitalter verortet, dem letzten vor Beginn des Millenniums (O’Leary 1994: 137; Whalen 2000b: 332). Im Gegensatz zu früheren Deutungen jedoch gehe der Dispensationalismus davon aus, dass das erste Herabsteigen Jesu auf die Erde die Erfüllung des im Abrahamsbund angekündigten Versprechens sein sollte, der ursprüngliche göttliche Plan jedoch unterbrochen worden sei, da die Juden Jesus nicht als ihren Messias erkannt hätten. Aufgrund dieser Störung habe Gott die ursprüngliche Kontinuität der Geschichte durchbrochen und die Kirche errichtet, als eine Art

zwichengeschobenes Zeitalter, das in der ursprünglichen Planung und somit auch im prophetischen Rahmen nicht vorgesehen gewesen sei. Die apokalyptischen Prophezeiungen der Bibel seien daher nicht auf die Kirche zu beziehen, sondern griffen erst dann wieder, wenn Gott die zuvor unterbrochene jüdische Dispensation erneut fortsetze, um sie zum Ende zu führen. Entsprechend seien aktuelle Geschehnisse nicht mit apokalyptischer Bedeutung aufzuladen, da der richtige Zeitpunkt dafür noch nicht gekommen sei. Eine derartige Herangehensweise berge das Problem, die zeitliche Dringlichkeit der bevorstehenden Rückkehr Christi abzuschwächen und somit die Aufrechterhaltung einer entsprechenden Erwartungshaltung zu erschweren (O'Leary 1994: 138). Um diesen Effekt zu verhindern, habe sich im neuen Prämillenarismus ein für diesen charakteristisches Konzept entwickelt: das der sogenannten Entrückung bzw. „secret rapture“ (O'Leary 1994: 138; Robbins und Palmer 1997: 11), auch bekannt als „any-moment-coming“ (O'Leary 1994: 139). Gestützt auf eine wortwörtliche Lesart bestimmter Bibelstellen, insbesondere 1 Thess 4, 16f, gehe diese Lehre von einer zweimaligen Rückkehr Jesu auf die Erde aus: die erste werde im Geheimen stattfinden und nur für die Gerechten, Heiligen sichtbar sein, welche daraufhin von der Erde verschwänden und von ihm mit ins Himmelreich genommen würden. Damit sei das Zeitalter der Kirche zu Ende und die unterbrochene Dispensation Israels werde fortgesetzt. Zwischen der ersten und der zweiten Wiederkehr liege einer Deutung zufolge ein Zeitraum von sieben Jahren, die sogenannte Große Trübsalzeit bzw. „Great Tribulation“ (O'Leary 1994: 138f; Partridge 2005: 289f; Robbins und Palmer 1997: ebd.). In dieser herrsche der Antichrist als Herrscher der Letzten Tage über ein wiederauferstandenes Römisches Reich und werde erst in der Schlacht von Armageddon durch Jesus bezwungen. Anderen Varianten zufolge komme es erst in der Mitte oder am Ende der Trübsalzeit zur Entrückung (O'Leary 1994: 139; Robbins und Palmer 1997: ebd.). Die zweite Wiederkehr Jesu schließlich sei für alle Menschen sichtbar und leite die tausendjährige Herrschaft Christi auf Erden, das Millennium, ein (O'Leary 1994: 138; Partridge 2005: ebd.; Whalen 2000b: 332). Auch wenn die Meinungen über den genauen Zeitpunkt der Entrückung auseinandergingen, herrsche relativ große Einigkeit über die Auffassung, dass die Wiederkehr Jesu mit dem Schicksal der Juden und deren

geweissagter Rückkehr nach Israel in Zusammenhang stehe (O'Leary 1994: 139; Whalen 2000b: ebd.). Das Konzept der Entrückung biete gleich mehrere rhetorische Vorteile: da es sowohl die Möglichkeit, der Trübsalzeit zu entgehen, als auch die zeitliche Begrenztheit dieser Möglichkeit in Aussicht stelle, sei es ein starker Anreiz für die Bekehrung Ungläubiger. Die Erwartung der jederzeit möglichen Entrückung helfe den Gläubigen bei der Aufrechterhaltung ihres Glaubens und ihrer religiösen, ethisch-moralischen Standhaftigkeit, zudem nähre sie die Hoffnung, nicht nur der Großen Trübsal, sondern auch dem eigenen Tod zu entgehen. Die Konstruktion von Zeit im neuen Prämillenarismus sei also gekennzeichnet durch eine Ablehnung der Suche nach apokalyptischen Zeichen im zeitgenössischen Geschehen auf der einen und gleichzeitiger Kultivierung einer dringlichen Erwartungshaltung bezüglich der Entrückung auf der anderen Seite, welche an die Stelle der direkten Millenniumserwartung trete und so die apokalyptische Spannung aufrechterhalte, ohne die Gefahr einer Falsifikation zu bergen. Das Überzeugungssystem könne nicht widerlegt werden, da keine Vorhersagen über historische Ereignisse vor dem Eintreten der Entrückung getroffen würden, die zwar jederzeit stattfinden könne, gleichzeitig jedoch nicht genauer terminiert sei. Von den Geschehnissen nach ihrer Entrückung wiederum seien die Gläubigen nicht mehr betroffen, da sie sich bereits im Himmelreich befänden und von dort an der Seite Jesu auf das sich auf der Erde entfaltende Chaos hinabblicken könnten. Auf diese Weise gelinge es, die Dynamik apokalyptischer Spannung sowie das Gemeinschaftsgefühl einer sich am Rande der historischen Zeit fühlenden Gruppe in einer stabileren Form aufrechtzuerhalten, als dies zuvor möglich gewesen sei, da nicht direkt das Ende der Welt, sondern primär das des Zeitalters der Kirche vorhergesagt werde (O'Leary 1994: 139). Bei der Ablehnung der Suche nach Zeichen der Zeit werde jedoch eine bedeutende Ausnahme gemacht: die Erfüllung von Gottes Versprechen gegenüber Israel, weswegen die jüdische Bevölkerung betreffenden Ereignissen erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt werde, die bis hin zu Beziehungen zum Zionismus und dessen politischer Unterstützung reichten (O'Leary 1994: 140; Whalen 2000b: ebd.). Der neue amerikanische Prämillenarismus sehe die Rückkehr der Juden nach Palästina als ein Vorzeichen für das Ende des Zeitalters der Kirche, auf die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates folge

die Fortsetzung und schließlich die Vollendung der vorübergehend unterbrochenen israelitischen Dispensation (Kyle 2012: 4; O'Leary 1994: 140).

Ein weiterer Faktor, welcher maßgeblich zum Bild moderner apokalyptischer Vorstellungen beigetragen und auch außerhalb prämillenaristischer Kreise apokalyptische Assoziationen geweckt habe, sei die Entdeckung und der Einsatz von Kernenergie und atomaren Waffen (Nagel 2021: 18; O'Leary 1994: 141). Der Abwurf der Atombombe über Hiroshima habe in vielen Menschen, ob gläubig oder nicht, Erinnerungen an Schilderungen der christlichen Apokalypse wachgerufen und somit apokalyptischen Überzeugungen unerwarteten Auftrieb verliehen. Zusammen mit der Wiedererrichtung Israels habe sie einen ausgezeichneten Nährboden für apokalyptisch geprägte Theorien geschaffen. Die nukleare Aufrüstung seitdem habe sowohl hinsichtlich der Argumentation als auch der dramatischen Form die zeitgenössische Zuhörerschaft zu einem Wiederaufschwung des tragisch geprägt apokalyptischen Diskurses hin disponiert (O'Leary 1994: ebd.). Das Wissen um eine breite Palette unterschiedlicher Bedrohungen, die neben Nuklearwaffen auch Terrorismus, die Möglichkeit zur biologischen Kriegsführung und den Klimawandel umfassten, erzeuge ein weit verbreitetes Gefühl der gesellschaftlichen Besorgnis bis hin zur Angst und biete somit gute Ausgangsbedingungen für die Entstehung und Ausbreitung von millenaristischem Gedankengut (Kyle 2012: 272; Nagel 2021: ebd.; Partridge 2005: 311).

O'Leary weist auf einen wichtigen Aspekt hin, den es bei der Betrachtung moderner und postmoderner apokalyptischer Überzeugungen zu beachten gelte. Während sich frühere millenaristische Lehren vermehrt in sozialen Bewegungen wie jener der von O'Leary als Beispiel herangezogenen Milleriten niedergeschlagen hätten, sei dies bei vielen zeitgenössischen Autoren und Propheten nicht der Fall: auch wenn ihre Theorien mit Erfolg verbreitet würden, habe sich um sie keine klar erkennbare soziale Bewegung herausgebildet. Entsprechend sei eine Vorgehensweise, wie er sie beispielsweise für die Betrachtung der Milleriten ausgewählt habe, und welche sowohl die chronologische Entwicklung der Bewegung als auch eine textlich-argumentative Analyse beinhalte, für eine Untersuchung moderner apokalyptischer Phänomene unzweckmäßig. Die

historische Entwicklung apokalyptischer Überzeugungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeige deutlich, wie problematisch der Versuch sei, einen direkten Zusammenhang zwischen religiöser Argumentation und dem Verhalten der Zuhörerschaft herzustellen. Autoren wie der von ihm analysierte Hal Lindsey seien mit ihren Veröffentlichungen immens erfolgreich, eine geeinte Bewegung, welche diese Publikationen zur Basis habe, sei jedoch nicht erkennbar und auch die Entstehung einer auf ihnen aufbauenden neuen Kirche oder Sekte sei nur schwer vorstellbar. Die Zuhörerschaft bzw. Zielgruppe des modernen apokalyptischen Diskurses sei somit bedeutend schwieriger abzugrenzen als jene des 19. Jahrhunderts (O'Leary 1994: 142). Die zunehmende Privatisierung von Religion erschwere es deutlich, Aussagen darüber zu treffen, in welchem Maße der Kontakt mit einem Text die Zuhörerschaft zum Glauben an dessen Inhalt und ein Bekenntnis zu diesem hervorrufe. Der Konsum einschlägiger Medien – sei es in Form von Büchern, Filmen oder Internetquellen – mache kein öffentliches Bekenntnis zu einer religiösen Gruppierung erforderlich. O'Leary weist jedoch darauf hin, dass sich anhand des Texts und seiner Argumentationsstruktur eine vom Urheber angesprochene Zielgruppe herausarbeiten lasse, auf welche dieser seine Beweisführung ausrichte. Bei einer solchen rhetorischen Analyse werde also weniger eine Aussage über die tatsächliche Zuhörerschaft getroffen, als vielmehr über den Diskurs selbst, was es ermögliche, eine Zielgruppe auszumachen, die zu diesem passend erscheine (O'Leary 1994: 143). Eine derartige Untersuchung führt er am Beispiel Hal Lindseys durch, worauf an späterer Stelle noch genauer eingegangen werden soll.

4.2.8 Postmoderner Millenarismus

Auch in der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart finden sich Beispiele für die ungebrochene Attraktivität millenaristischer Vorstellungen. So sorgten in den 1990ern unter anderem die UFO-Sekte Heaven's Gate (1997) und die Branch Davidians um David Koresh (1993) für Aufsehen, auch die Weltuntergangssekte Aum Shinrikyo geriet durch ihren Anschlag auf die Tokioter U-Bahn 1995 in die Schlagzeilen. Vielen in Erinnerung geblieben sein dürfte zudem die zum Ende des Jahrzehnts ansteigende Hysterie im

Zusammenhang mit dem bevorstehenden Jahrtausendwechsel, für den eine Vielzahl mal mehr, mal weniger konkreter Weltuntergangs- und Katastrophenprophezeiungen unterschiedlichster Couleur kursierten, darunter an prominenter Stelle der große technische Zusammenbruch in Folge des Computerbugs Y2K. Letzterer demonstriert das der zunehmenden Technisierung und globalen digitalen Vernetzung innewohnende millenaristische Potential, zeigt es doch anschaulich, wie sowohl potentielle Bedrohungen als auch Informationen bzw. Überzeugungen weltweit verbreitet werden können. Diese Zirkulation von Ideen gerade über das Internet ermöglicht in erhöhtem Maße die für die Postmoderne typische Hybridität, welche sich auch in millenaristischen Vorstellungen niederschlägt. Thompson konstatiert zudem, dass sich ein Erstarren der Bedeutung apokalyptischer Überzeugungen im 21. Jahrhundert abzeichne, zumindest was den Fernen Osten betreffe (Thompson 1999: 277). Ende der 1990er Jahre seien Südkorea, Taiwan, Japan sowie Thailand mit einer plötzlichen Konjunkturschwäche konfrontiert gewesen, mit der ein steiler Anstieg prophetischer Aktivität einhergegangen sei (Thompson 1999: 277). Insbesondere für Japan konstatiert Thompson einen starken Einfluss westlicher Komponenten: Elemente der amerikanisch-westlichen Populärkultur, des New Age und der westlichen okkulten Traditionen würden in neueren spirituellen Vorstellungen mit einheimischen Konzepten kombiniert. Aufgrund dieser starken Prägung durch das kultische Milieu, welches einen hervorragenden Nährboden für apokalyptisches Gedankengut darstelle, sei es daher auch nicht verwunderlich, dass daraus resultierende Überzeugungen in ihrer Ausrichtung zunehmend millenaristischer seien (Thompson 1999: 270). Millenaristisches Gedankengut spielt auch eine nicht unbedeutende Rolle in der Ideologie der islamistischen Terrororganisation des sogenannten Islamischen Staates (im Folgenden kurz IS genannt), deren rasante globale Ausbreitung zudem verdeutlicht, welches herausragendes Potential das Internet und die sozialen Medien für die Verbreitung und Aufrechterhaltung millenaristischer Überzeugungen in der Postmoderne bieten.

Im Folgenden soll zur Veranschaulichung dieser Tendenzen kurz auf einige Fallbeispiele und im Anschluss näher auf die charakteristischen Besonderheiten des postmodernen Millenarismus eingegangen werden, um die daraus gewonnenen Erkenntnisse an späterer Stelle schließlich auf José Argüelles und sein Werk anwenden zu können.

4.2.8.1 Aum Shinrikyo

Die japanische Gruppe Aum Shinrikyo zeichnet sich durch ein hohes Maß an Hybridität aus. Ihre eklektische Lehre mache Anleihen bei nicht nur dem Buddhismus sowie hinduistischen Yoga-Traditionen, sondern bediene sich auch einer Vielzahl weiterer Elemente aus Christentum, Hinduismus, den Nostradamus-Prophezeiungen, dem Freimaurertum und anderen Traditionen, von denen viele dem kultischen Milieu entstammten (Lewis 2014: 153; Partridge 2005: 300; Thompson 1999: 247, 270f). Thompson bezeichnet sie daher als „[...] a mixture of Buddhism and yoga heavily flavoured with Western apocalypticism [...]“ (Thompson 1999: 247) und urteilt: „By the beginning of 1995 [...] the range of obscure cultic theories at its disposal was truly awe-inspiring“ (Thompson 1999: 271). Auch die in direkter Konkurrenz zu Aum Shinrikyo stehende, ebenfalls japanische Gruppierung Konfuku-no-Kagaku (2008 umbenannt in „Happy Science“, Anm. d. Aut.) sei gleichermaßen eklektisch, entlehne Elemente der westlichen Apokalyptik und verweise beispielsweise zur Untermauerung ihrer Katastrophenvorhersagen auf die drei Geheimnisse der Fátima (Thompson 1999: 271).

Shoko Asahara, der Gründer und die zentrale Figur Aum Shinrikyos, habe schon als Kind eine Tendenz zum Größenwahn aufgewiesen (Thompson 1999: 255). Ein Jahr nach seiner Gründung einer eigenen Yoga-Gruppierung 1984 habe er die Rolle des charismatischen Anführers angenommen (Thompson 1999: 256). Seinen eigenen Angaben nach sei ihm der Hindugott Shiva erschienen und habe ihm aufgetragen, das mythische Königreich Shambhala wieder zu errichten (Partridge 2005: 300; Thompson 1999: ebd.). Die tibetisch-buddhistische Lehre um Shambhala sei eine der wenigen eindeutig apokalyptischen buddhistischen Traditionen, der zufolge der letzte König Shambhalas die Muslime besiegen und die Herrschaft des Buddhismus errichten werde. Bei dieser

messianischen Figur werde es sich Asaharas Vision zufolge also um ihn selbst handeln (Thompson 1999: ebd.). Durch die Anleitung von Aum Shinrikyo werde Japan sich in Shambhala verwandeln und dadurch die Grundlage für die Rettung der ganzen Welt bieten (Thompson 259). Von zunächst weitestgehend optimistischen Aussagen ausgehend habe sich Asaharas Botschaft jedoch von Monat zu Monat zunehmend verdüstert, „[...] by 1988 he had cast himself in the role [...] of the doomsday prophet. Moreover, like many such prophets, he insisted that only he could save the world from apocalyptic destruction“ (Thompson 1999: 259). Er sei der Überzeugung gewesen, die Welt befinde sich in ihrer letzten, im Buddhismus als *Mappo* bezeichneten Endphase, die durch eine zerfallende Gesellschaft und einen schwachen Glauben gekennzeichnet sei, und habe in wachsendem Maße Elemente der westlichen – sowohl christlichen als auch okkulten – apokalyptischen Tradition in seine Ideologie inkorporiert (Lewis 2014: ebd.; Thompson 1999: 259). 1989 habe er auf Basis einer Interpretation der Johannes-Offenbarung den baldigen Weltuntergang binnen weniger Jahre prophezeit (Thompson 1999: 260). Innerhalb eines Zeitraums von 10 Jahren habe die Gruppe einen Wandel von einem ursprünglich friedliebenden buddhistisch inspirierten Yogazirkel zu einer fanatischen Organisation, die nicht davor zurückschreckte, Gebrauch von terroristischen Mitteln zu machen, durchlaufen (Lewis 2014: ebd.; Thompson 1999: 253). Im Februar 1990 sei es bei einer Parlamentskandidatur von 25 Gruppenmitglieder, darunter Asahara selbst, zu einer herben Niederlage gekommen, von der mitunter angenommen werde, dass sie hauptverantwortlich für den Wandel der Gruppierung zu einer nach außen abgeschotteten, der Außenwelt feindlich gesonnenen Sekte gewesen sei (Partridge 2005: 301; Reader 2000: 6; Thompson 1999: 261). Sei Aum Shinrikyo zunächst noch davon ausgegangen, zumindest den größeren Teil der Weltbevölkerung retten zu können, habe sich dies im weiteren Verlauf in die Überzeugung verwandelt, jeder außerhalb der Gruppe sei verloren und die Mitglieder hätten sich zunehmend in ihre Kommunen zurückgezogen (Partridge 2005: ebd.; Reader 2000: ebd.; Thompson 1999: 260). 1993 habe Asahara das Eintreten von Armageddon für das Jahr 2000 vorausgesagt und prophezeit, dass chemische, biologische und nukleare Waffen 90% der Weltbevölkerung auslöschen würden. Die Lehre der Gruppe und die darin beinhalteten Atemübungen jedoch würden

Anhänger Aum Shinrikyos gegen derartige Waffen schützen (Partridge 2005: ebd.; Reader 2000: 13f; Thompson 1999: 262) – ein interessantes Detail, wie Thompson anmerkt, handele es sich beim Glauben an Unverwundbarkeit doch um ein häufiges Motiv in extremen apokalyptischen Überzeugungen (Thompson 1999: ebd.). So sei beispielsweise in den Ghost Dance-Bewegungen der Arapahos und Lakota der Glaube zu finden, die eigens angefertigten *ghost shirts* seien kugelsicher und die Anhänger könnten durch die Waffen ihrer Gegner nicht verletzt werden (Irwin 2008: 310). Auch der Paiute-Ghost Dance-Prophet Wovoka habe für sich in Anspruch genommen, immun gegen Schussverletzungen zu sein (Irwin 2008: 303). Am 20. März 1995 verübte Aum Shinrikyo einen Anschlag mit Sarin-Gas in der Tokioter U-Bahn, infolge dessen 5500 Menschen im Krankenhaus behandelt werden mussten, 12 davon starben (Lewis 2014: ebd.; Partridge 2005: 299f; Thompson 1999: 249). Untersuchungen hätten ergeben, dass der Plan offenbar daraufhin abgezielt habe, ganze Züge voll toter und sterbender Pendler (der Anschlag fand mitten im morgendlichen Berufsverkehr statt) zur gleichen Zeit an der unter einer Reihe von Regierungseinrichtungen gelegenen U-Bahn-Station Kasumigaseki ankommen zu lassen. Daraus lasse sich der Schluss ziehen, dass es sich nicht um einen wahllosen terroristischen Akt gehandelt habe, sondern um einen gezielten Anschlag auf den japanischen Staat (Thompson 1999: ebd.). Am 5. Mai desselben Jahres, nachdem schon die Mehrzahl ihrer Führungspersönlichkeiten verhaftet gewesen sei, sei es der Gruppe nichtdestotrotz beinahe gelungen, einen weiteren Anschlag in einem Tokioter Bahnhof durchzuführen. Da die Chemikalien in diesem Fall rechtzeitig vor der Freisetzung des Gases gefunden worden seien, habe eine Katastrophe verhindert werden können, andernfalls hätte das Gemisch das Potenzial gehabt, etwa 10.000 Menschen zu töten (Thompson 1999: 252). Im Zuge weiterer Untersuchungen sei herausgekommen, dass Aum Shinrikyo offensichtlich einen Krieg gegen die Gesellschaft im Sinn gehabt habe und bereit gewesen sei, sich dazu jeder verfügbaren Waffe zu bedienen (Lewis 2014: ebd.; Thompson 1999: 251). Es gebe Beweise dafür, dass die Gruppe dabei gewesen sei, biologische Waffen zu entwickeln, Schusswaffen jeglicher Art gehortet und zudem versucht habe, an Uran zu gelangen; darüber hinaus spreche einiges dafür, dass sie überdies beabsichtigte, sich mithilfe ihrer Kontakte in Russland in den Besitz von

Nuklearwaffen zu bringen. Der U-Bahn-Anschlag habe also anscheinend ursprünglich nur den Auftakt zu einem großangelegten Feldzug darstellen sollen (Thompson 1999: 252):

„We should not underestimate the threat posed by Aum Shinrikyo: given a few more months to perfect its production of sarin and botulism – which according to some ex-members it intended to spray on the population from helicopters – it could have precipitated the worst civil defence crisis ever experienced by a developed nation.“ (Thompson 1999: 254)

Asahara habe sich bei seiner Voraussage des Weltuntergangs nie genau auf ein einziges Datum festgelegt, sondern immer wieder neue, sich widersprechende Angaben für das Eintreten Armageddons oder eines Dritten Weltkrieges gemacht, die bis in die 2040er Jahre hinein gereicht, sich in der Mehrzahl aber auf die Zeit unmittelbar vor der Jahrtausendwende bezogen hätten (Partridge 2005: 301; Thompson 1999: 264). Zudem habe es den Anschein gehabt, als erfüllten ihn die prophezeiten Katastrophen keineswegs mit Sorge, sondern er sei vielmehr der Überzeugung gewesen, dass Japan das ihm bevorstehende Schicksal aufgrund seiner bei den Parlamentswahlen 1990 demonstrierten Zurückweisung der von Asahara in Aussicht gestellten Erlösung verdient habe (Partridge 2005: 301; Thompson 1999: ebd.).

Tendenziell handele es sich bei Kulten, welche Angriffe auf die Außenwelt verübten, gleichzeitig auch um solche, die körperliche Gewalt gegen die Anhänger ihrer Gruppe richteten, weswegen die gefährlichsten diejenigen seien, welche nicht davor zurückschreckten, ihre eignen Mitglieder zu töten, was in der Regel mit einer religiösen Argumentation gerechtfertigt werde (Thompson 1999: 266). Aum Shinrikyo sei dieser Kategorie zuzurechnen, habe Asahara doch zu Beginn der 1990er Jahre ein als *phowa* bekanntes Konzept entwickelt, dem zufolge der Guru die Macht habe, den Geistern der Toten zu einem höheren spirituellen Rang zu verhelfen und welches dahingehend interpretiert werden könne, dass es sich bei der Ermordung einer Person von niederem spirituellen Rang entsprechend um eine gute Tat handeln könne, da deren Karma dadurch verbessert werde (Partridge 2005: 301f; Reader 2000: 17ff; Thompson 1999: 267). Nicht zuletzt in Zusammenhang mit dem Konzept des *phowa* sei Asahara zu der Überzeugung gelangt, dass der Gruppe eine herausragende Rolle in der Herbeiführung Armageddons

vorherbestimmt sei, da nur spirituell Fortgeschrittene – und damit die Anhänger Aum Shinrikyos – solche Tötungen durchführen und die Welt von schlechtem Karma befreien könnten (Partridge 2005: 302).

Aum Shinrikyo habe auch das Potential der zum damaligen Zeitpunkt gerade in Erscheinung begriffenen neuen Medien erkannt und diese ausgedehnt zu Propagandazwecken genutzt. Die Gruppe habe sich der gesamten Bandbreite der zur Verfügung stehenden Medien bedient, um ihre Anhänger unter Kontrolle und im Bann der eigenen Ideologie zu halten: über den Einsatz von Computer Bulletin Boards hinaus habe es von offizieller Seite gutgeheißene Computerspiele gegeben sowie selbstproduzierte Videos und Manga-Comics, mit deren Hilfe die Botschaft vermittelt werden sollte. Hierin zeigt sich ein expliziter Zuschnitt auf die Zielgruppe, seien doch die meisten potentiellen Rekruten jünger als 30 Jahre gewesen. Thompson geht so weit, den Terminus der „virtual reality“ zur Beschreibung des Lebens auf dem abgeschlossenen Gelände der Glaubensgemeinschaft zu nutzen, da sich die Gruppe durch die Abschottung nach außen und den allgegenwärtigen Einsatz aller verfügbaren Medien nach Kräften eine auf ihrer Ideologie basierende eigene Realität erschaffen habe (Thompson 1999: 263).

4.2.8.2 Heaven's Gate

Ein weiteres Beispiel postmodernen Millenarismus, das auf tragische Weise Berühmtheit erlangte, ist der UFO-Kult Heaven's Gate. Als kurz vor Ostern 1997 der Komet Hale-Bopp am Himmel erschienen sei, habe die in San Diego ansässige Gruppe diesen als Zeichen der Endzeit gedeutet und – in der Überzeugung, so dem Weltuntergang zu entgehen und stattdessen auf ein höheres Existenzniveau in einer anderen Galaxie aufzusteigen – kollektiven Selbstmord begangen (Lewis 2014: 154; Thompson 1999: 137). Zusammen mit den neununddreißig Toten – die zur Erleichterung der Polizeiarbeit und der dafür nötigen Identifizierung vorsorglich ihre Ausweispapiere bei sich getragen hätten – seien auch Videoaufnahmen gefunden worden, in denen Mitglieder des Kults freudig die Gründe für ihren bevorstehenden Selbstmord erklärten. Sie seien der festen Überzeugung gewesen, mithilfe von Raumschiffen in eine bessere Welt gebracht zu

werden, wozu das Ablegen der körperlichen Hülle erforderlich sei (Thompson 1999: 317f).

Ähnlich denen Aum Shinrikyos seien auch die Überzeugungen der Anhänger von Heaven's Gate ausgesprochen eklektischer Natur gewesen. Die Ideologie weise deutliche Ähnlichkeiten mit und entlehnte Elemente aus Gnostizismus, Buddhismus, New Age, dem Glauben der Mormonen sowie der Church of Scientology auf (Lewis 2014: ebd.; Thompson 1999: 319f). Auch ein starker Einfluss der westlichen Populärkultur sei unübersehbar, allen voran aus dem Bereich der Verschwörungstheorien und des Science Fiction-Genres (Lewis 2014: ebd.; Thompson 1999: 321f), Mitglieder der Gruppe hätten laut eigenen Angaben oft *Star Wars* und *Star Trek* geschaut und dies als eine Art Training angesehen, Marshall Herff Applewhite, der Gründer der Gemeinschaft, sei überzeugt gewesen, dass die Macher der Serie *The X-Files* über mehr Wissen verfügten, als sie zugäben (Thompson 1999: ebd.). Es habe keine völlige Abschottung gegenüber der Außenwelt stattgefunden, sondern die Gruppe habe im Gegenteil vor ihrem kollektiven Selbstmord noch gemeinsame Ausflüge in Freizeitparks und ähnliche Aktivitäten unternommen (darunter auch das erneute Ansehen von *Star Wars*) und sei nach Aufzeichnung ihrer Abschiedsvideos zusammen Essengegangen (Thompson 1999: 321).

Wie Thompson ausführt:

„All this might seem perverse behaviour for cultists on the verge of death. What it proves, however, is that 'apocalyptic time' can be created and sustained in the middle of an entertainment-driven popular culture, which instead of intruding reality into the lives of cult members actually furnishes them with the core elements of millenarian belief. Heaven's Gate looked to feature films and television for inspiration rather than diversion.“
(Thompson 1999: 321)

Thompsons Ausführungen zeigen nicht nur die für die Postmoderne typische Hybridität auf, sondern stützen zudem die Vorstellung des okkulturellen Reservoirs als Quelle der Inspiration für kreative Neuschöpfungen, deren Bandbreite von reiner Unterhaltung bis hin zur komplexen Weltanschauung reichen kann.

4.2.8.3 Millenaristische Elemente in der Ideologie des IS

Der Giftgasanschlag Aum Shinrikyos hat bereits vor der Jahrtausendwende eindrucksvoll das zerstörerische Bedrohungspotential millenaristischer Gruppierungen mit Zugang zu Massenvernichtungswaffen vor Augen geführt. Nun wird die Welt von einer anderen internationalen Bedrohung beschäftigt, die ebenfalls millenaristisch-religiöse Wurzeln hat: dem islamistischen Terror von Seiten des IS und ähnlicher radikaler Zusammenschlüsse. Bei dem heutigen Dschihadismus handele es sich um eine transnationale nativistische millenaristische Bewegung (Wessinger 2014: 137). Inwieweit die Führungspersönlichkeiten des IS tatsächlich millenaristischen Überzeugungen anhängen oder diese lediglich zu Propagandazwecken benutzen, sei von außen kaum zu beurteilen, es zeichne sich jedoch ab, dass zumindest eine beträchtliche Anzahl ihrer Anhänger wirklich an diese glaubten (Berger 2015: 61). Daran, dass apokalyptisch-millenaristisches Gedankengut einen bedeutenden Teil der Anziehungskraft des IS ausmache, könne kein Zweifel bestehen:

„ISIS presents itself to adherents and adversaries alike as an apocalyptic sect, through clear and repeated references to end times prophecy, and as a millenarian movement, through its consistent characterization of its „caliphate“ as an idealized society foretold by prophecy and destined to take part in a historically final war against non-muslims. This is widely supported by both its messaging and propaganda, the statements of its adherents on social media, and interviews with ISIS members by the media.“
(Berger 2015: 61f)

Das Motiv des Kalifats als Erfüllung apokalyptischer Prophezeiungen werde vom IS genutzt, um seinem Handeln und seinen Zielen kosmologische Bedeutung zu verleihen. Die damit verbundene apokalyptisch-millenaristische Rahmenerzählung unterscheide den IS deutlich von Al Kaida, mache es jedoch auch erforderlich, dass er das von ihm kontrollierte Gebiet halten könne oder – idealer Weise – noch weiter vergrößere, wodurch sie gleichzeitig eine seiner größten Stärken und eine potentielle Schwachstelle darstelle, welche die nicht an ein Territorium gebundene Al Kaida nicht aufweise (Petit 2015: 6).

Die millenaristische Ausrichtung des IS zeige sich zudem beispielsweise in der Bedeutung, die der syrischen Stadt Dabiq beigemessen werde (Petit 2015: 11ff). Dabiq finde in einem Hadith Erwähnung als Schauplatz einer der größten Schlachten zwischen

Muslimen und Kreuzrittern im apokalyptischen Geschehen, in welcher das muslimische Heer die Gegner vernichtend schlage (Petit 2015: 11f). Die Zeile „The Hour will not be established until the Romans land at al-A´maq or Dabiq [...]“ (IS-Propaganda-Magazin „Dabiq Magazine“: *Dabiq: The Return of the Khilafah*, Issue 1, Juli 2014, zitiert nach Petit 2015: 11) weist auf den Tag des Jüngsten Gerichts hin und bringt diesen mit der Schlacht bei Dabiq in Verbindung. Derartige Verweise auf „the Hour“, den Tag des Jüngsten Gerichts, seien regelmäßig in IS-Veröffentlichungen zu finden. Die Autoren des Propaganda-Magazins „Dabiq“ legten zwar Wert darauf, keinen genauen Zeitpunkt für „the Hour“ zu nennen, deuteten jedoch immer wieder an, dass der IS in Erfüllung der Prophezeiung handele (Petit 2015: 12). Diese millenaristische Ausrichtung erkläre auch, weshalb IS-Anhänger in sozialen Medien regelmäßig ihre Freude über das Anwachsen der Allianz ihrer offiziellen Gegner kundtäten und ein wachsames Auge auf deren Mitgliederzahl hielten: ein weiterer Hadith, der sich auf das Jüngste Gericht beziehe, laute wie folgt: „They [the Romans] will then gather for the Malhamah (the grand battle before the Hour). They will come for you under eighty banners [...]“ (*Dabiq: Issue 4, The Failed Crusade: „The Prophecies Regarding The Roman Crusaders“*, Oktober 2014, zitiert nach Petit 2015: 16). Eine steigende Gegnerzahl treibt demzufolge das apokalyptische Geschehen voran.

Neben solchen direkten Referenzen weise die IS-Propaganda jedoch auch weniger stark übernatürlich geprägte millenaristische Tendenzen auf (Petit bezeichnet diese als „weichere“ millenaristische Tendenzen), die eher einer millenaristischen Prägung entsprächen, wie sie auch in Kommunismus und Nationalsozialismus zu finden sei. So werde beispielsweise das angestrebte Kalifat als Anbruch einer komplett neuen und gerechten Ära für alle Muslime beschrieben (Petit 2015: 17). Eine derartige Charakterisierung entspricht der typischen Darstellung der himmlischen Zustände des Millenniums. Zu Propagandazwecken werde regelmäßig Foto- und Videomaterial aus den vom IS besetzten Gebieten veröffentlicht, in denen diese als paradisische Orte präsentiert würden. Oft beinhalte das Material Bilder von über blühenden Blumenfeldern wehenden IS-Flaggen, spielenden Kindern und üppig mit Essen ausgestatteten Märkten, auch Gerechtigkeit und Ordnung repräsentierende Polizisten und andere

Gesetzesvertreter seien oft zu finden. Während die Mehrzahl millenaristischer Gruppierungen den unmittelbar bevorstehenden Anbruch des Millenniums in Form einer vollkommenen Gesellschaft lediglich erwarte bzw. im Kleinen innerhalb der eigenen Gruppe vorwegzunehmen versuche, gelinge es dem IS über seine Propaganda die Illusion zu erschaffen, dass dieses bereits existiere (Berger 2015: 67).

4.2.8.4 Die digitale Apokalypse: Internet und soziale Medien im postmodernen Millenarismus

An den genannten Fallbeispielen zeigt sich – in unterschiedlicher Ausprägung, bedingt durch den Zeitpunkt ihres Auftretens und die damit verbundenen technischen Möglichkeiten – ein neues Element postmodernen Millenarismus: die Nutzung des Internets im Allgemeinen und sozialer Medien im Besonderen. Insbesondere am (jüngsten) Beispiel des IS wird deutlich, welche Möglichkeiten die globale Vernetzung postmodernen millenaristischen Bewegungen bietet, aber auch andere religiöse Strömungen jeglicher Couleur verstehen es, diese zu nutzen

Ein bedeutender Unterschied zwischen dem früheren, prämodernen religiösen Leben und der postmodernen religiösen Szenerie bestehe darin, dass sich das Angebot der zur Verfügung stehenden religiösen Möglichkeiten um ein Vielfaches erweitert habe: die Dominanz und damit auch Selbstverständlichkeit eines oder weniger vorherrschender Systeme habe somit abgenommen, das Individuum habe die freie Wahl zwischen vielen verschiedenen Traditionen und Praktiken (Black 2010: 81; Mayer 2014: 285, 287). Prophetische Individuen wie Argüelles und Gruppen wie das von ihm ins Leben gerufene Planet Art Network könnten sich nach Belieben aus diesem breiten Angebot bedienen und seien dadurch für viele Menschen attraktiv (Black 2010: ebd.). Bei der Verbreitung bzw. Zugänglichmachung dieses Gedankenguts kommt der modernen Kommunikationstechnologie eine immense Bedeutung zu, deren Einfluss mit dem der Druckerpresse auf das damalige religiöse Leben vergleichbar sei (Black 2010: ebd.; Dawson 2004: 386; Mayer 2014: 285). Ohne sie ist eine derart weitgestreute Rezeption und Vernetzung von Interessenten nur schwer vorstellbar. Sie ermögliche die

Artikulation von und den Zugriff auf jede beliebige Glaubensvorstellung, die sich dadurch auf Augenhöhe mit althergebrachten religiösen Traditionen präsentieren könne (Black 2010: 82), schaffe Raum für Interaktion und biete eine Alternative zu hierarchisch strukturierten etablierten Religionen, bei denen die Deutungshoheit ausschließlich bei wenigen religiösen Führungspersonlichkeiten liege und Dogmen vorherrschten (Black 2010: ebd.; Dawson 2004: 398; Mayer 2014: 287; Partridge 2005: 141). Dies bedeute jedoch gleichzeitig auch, dass Interessenten von Gruppierungen wie PAN sich mit derselben Leichtigkeit, mit der Führungspersonlichkeiten der Gruppierung gemeinsame Ideen verbreiteten, die unter den verschiedenen Anhängern ein Gemeinschaftsgefühl erzeugten, anderen Vorstellungen zuwenden bzw. diese in ihre eigenen Überzeugungen integrieren könnten, auch wenn diese von denen der Führungspersonlichkeiten deutlich abwichen. Während das Internet also auf der einen Seite durch die nahezu unbegrenzten religiösen und ideologischen Möglichkeiten die Entstehung religiöser Gruppierungen und Netzwerke vereinfache, stelle auf der anderen Seite gerade diese enorme Bandbreite an Wahlmöglichkeiten auch ein erhöhtes Risiko für deren dauerhaften Zusammenhalt dar (Black 2010: ebd.; Mayer 2014: 285, 287).

Black bezeichnet den insbesondere durch das Internet ermöglichten einfachen Zugriff auf radikale Glaubensvorstellungen und Ideen als ein Charakteristikum postmoderner Spiritualität (Black 2010: 84). Für die Erkundung spiritueller Vorstellungen sei es nicht länger nötig, sich zu einer bestimmten religiösen Organisation zu bekennen oder sich persönlich an einen bestimmten Ort zu begeben, vielmehr gestatte das Internet die risikofreie und weitestgehend anonyme Erforschung aus der Sicherheit der eigenen vier Wände heraus (Black 2010: ebd.; Dawson 2004: 398). Gleichzeitig begünstige diese Entwicklung die Abänderung vorgefundener religiöser Ideen gemäß den Bedürfnissen des jeweiligen Individuums, da keine Notwendigkeit mehr bestehe, Inhalte in ihrer Gänze zu übernehmen oder abzulehnen (Black 2010: ebd., Partridge 2005: 141).

Der IS beispielsweise nutze soziale Medien, um die apokalyptisch-millennaristische Grundstimmung zu verstärken und damit in seinen Anhängern ein Gefühl der Dringlichkeit zu wecken. Sie ermöglichten es, Anhänger und potentielle Interessenten

mit viel größerer Geschwindigkeit auf den neusten Stand zu bringen und Informationen zu verbreiten als dies bei früheren Medienformen der Fall gewesen sei, zudem böten sie die Möglichkeit, nahezu komplett in die jeweils vermittelten Interpretationen der Realität einzutauchen (Berger 2015: 62). Der IS veröffentliche große Mengen von Material innerhalb kurzer Zeit, was in seinen Anhängern leicht das Gefühl unmittelbar bevorstehender Ereignisse von herausragender Bedeutung hervorrufen könne (Berger 2015: 63). Zudem würde die Reichweite einer Überzeugung durch soziale Ansteckung über persönlichen Kontakt, welcher früher durch physische Entfernung begrenzt gewesen sei, immens vergrößert, auch eine Kontaktaufnahme aus reiner Neugier werde erleichtert und sei mit weniger Risiken verbunden (Berger 2015: 62, 64). Zwar sei auch zuvor eine Ausbreitung apokalyptischer Vorstellungen über große geographische Entfernungen nicht ausgeschlossen gewesen, wenn es jedoch zu einer solchen gekommen sei, so sei sie relativ langsam vonstattengegangen, wie das Beispiel des Christentums zeige. Durch den technischen Fortschritt hingegen sei sowohl die physische Mobilität deutlich gestiegen als auch durch die Entwicklung der globalen Kommunikationstechnologie – und, damit einhergehend, der sozialen Medien – die Möglichkeit einer großen Ausbreitung innerhalb kürzester Zeit gegeben, was sich beispielsweise an der weltweiten Verbreitung der IS-Ideologie innerhalb weniger Monate zeige (Berger 2015: 64). Soziale Medien ermöglichten ein hohes Maß an persönlichem Kontakt auch über große räumliche Distanzen hinweg. Im Gegensatz zu Printmedien böten sie die Möglichkeit zu direktem Austausch und im Unterschied zum Telefon zudem die Gelegenheit, ganze Gruppen mit gleichen Interessen zu entdecken und sich mit diesen auszutauschen (Berger 2015: 65; Mayer 2014: 285, 287). Durch ihre Omnipräsenz und die konstante Vernetzung vieler Nutzer über das Smartphone könne sich über regelmäßigen Kontakt auch über große Entfernungen hinweg eine starke Bindung zu einer Überzeugung oder Gruppierung entwickeln (Berger 2015: 66). Die technische Entwicklung hin zu einer permanenten Online-Erreichbarkeit ermögliche es so, ununterbrochen mit Gleichgesinnten in Verbindung zu stehen (Berger 2015: 69). Gleichzeitig seien das Format und die oftmals vorhandene Längenbeschränkung sozialer Medien gut geeignet für die Vereinfachung von Inhalten (Berger 2015: 68f).

Wie es Thompson schon zu einem früheren Zeitpunkt vorwegnahm: „It is hard to overestimate the impact of the Internet on the world of prophecy belief and conspiracy theory“ (Thompson 1999: 313). Auch er betont, welche einzigartige Chance das Internet zur raschen Informationsvermittlung biete und wie rege diese Möglichkeit zur Verbreitung von Prophezeiungen und dem damit überlappenden Bereich der Verschwörungstheorien genutzt werde:

„The news groups relating to prophecy are among the busiest on the Internet: they receive communications every day from both evangelical Christians and New Agers [...] But if there is one activity for which the Internet and computer bulletin boards could have been tailor made it is the circulation of rumours. The instantaneous distribution of material, the facility for exchanging information and, above all, the impossibility of policing the network, all offer an unrivalled opportunity to purveyors of conspiracy theories.“ (Thompson 1999: 313)

Das Internet und die sozialen Medien versetzen die Anhänger postmodernen Millenarismus somit nicht nur in die Lage, ihre Überzeugungen innerhalb kürzester Zeit entfernungsunabhängig zu verbreiten und damit potentiell ein Massenpublikum zu erreichen, sondern schaffen zudem durch die Vernetzung sowie die daraus resultierende Möglichkeit, permanent mit Gleichgesinnten in Verbindung zu stehen, die Voraussetzungen für ein tiefes Eintauchen in auf diesem Wege verbreitete Überzeugungssysteme und ein starkes Gefühl der Verbundenheit mit anderen Anhängern auch über große physische Distanz hinweg, wie es in diesem Ausmaß vor der digitalen Revolution nur schwer vorstellbar war. Im Zusammenhang mit im Umfeld des 2012-Datums entstandenen millenaristischen Vorstellungen und deren Verbreitung ist die Rolle des Internets entsprechend von großer Bedeutung (Black 2010: 84).

4.2.8.5 Indigene amerikanische Prophezeiungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts

Eines der größten Probleme bei der Beschäftigung mit amerikanischen indigenen religiösen Vorstellungen im Allgemeinen und millenaristisch geprägtem Gedankengut im Besonderen ist der Mangel an indigenen Primärquellen. Die wenigen vorliegenden Quellen seien meist nicht in indigenen Sprachen, sondern auf Englisch, Spanisch, Französisch oder mitunter auch Russisch verfasst, sich mit indigenen prophetischen

Bewegungen befassende Texte wiederum seien geprägt von den zum jeweiligen Zeitpunkt herrschenden kulturellen Vorurteilen ihrer nicht-indigenen Verfasser (Irwin 2008: 5). Hinzu komme die schiere Vielzahl der offiziell anerkannten oder um Anerkennung bestrebten indigenen Gruppen und die damit verbundene Menge verschiedener indigener Sprachen (Irwin 2008: 3). Der Kontakt mit dem Christentum und den Vorstellungen christlicher Missionare habe einen hervorragenden Nährboden für die Entstehung prophetischer Bewegungen abgegeben, es stehe jedoch außer Frage, dass es sich bei Prophetie auch um ein indigenes amerikanisches Phänomen mit rein indigenen Akteuren handele, dessen Fortbestand sich bis in die Gegenwart erstrecke (Irwin 2008: 4). Prophetie und Millenarismus seien übergreifende Phänomene, mittels derer auf kreative Weise Machtkonflikte und Unterdrückung aufgearbeitet und indigene Werte am Leben gehalten werden könnten (Irwin 2008: 6ff; Lima und Torres Megiani 2016: 31f). Da für die Zielsetzung dieser Arbeit in erster Linie millenaristisches Gedankengut indigenen Ursprungs aus dem ausgehenden 20. und frühen 21. Jahrhundert von Interesse ist, beschränkt sich die folgende kurze Vorstellung des Phänomens auf diesen Zeitraum. Detaillierte Darstellungen indigen-amerikanischer millenaristischer Bestrebungen auch aus früherer Zeit finden sich u. a. bei Frank Graziano (1999), Antje Gunsenheimer et al. (2017), Lee Irwin (2008), Luís Filipe Silvério Lima / Ana Paula Torres Megiani (2016) und Bruce Peterson (1995).

Frühere millenaristische indigene amerikanische Prophezeiungen hätten in der Regel Bezug auf die Ankunft der Europäer und die damit einhergehende Unterdrückung und Zerstörung der indigenen Kultur genommen, seien meist katastrophisch geprägt und primär an die indigene Bevölkerung gerichtet gewesen (Wojcik 2012: 13). Die Rückgewinnung des angestammten Landes und die Wiederherstellung einer symbiotischen Beziehung der Menschen zu ihrem Land seien dabei zentrale Themen gewesen, weswegen die entsprechenden Bewegungen des 19. Jahrhunderts im geopolitischen Kontext zu sehen seien. Jüngeren Prophezeiungen sei das geopolitische Motiv zwar ebenfalls zu eigen (Irwin 2008: 317; Pesantubbee 2012: 4), sie unterschieden sich jedoch in einigen Aspekten von ihren Vorgängern. Nachdem prophetische Traditionen in indigenen Gemeinschaften ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert zunächst

weitestgehend im Privaten geblieben und kaum nach außen gedrungen seien, würden seit den 1970er Jahren wieder vermehrt Prophezeiungen einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Verbunden sei dieser Wiederaufschwung zum Teil mit der Beliebtheit derartiger Vorhersagen in der New Age-Bewegung, zeitgenössische Prophezeiungen seien aber trotz einer potentiellen Beeinflussung durch Populärkultur und andere amerikanische prophetische Traditionen weitestgehend in der indigenen prophetischen Tradition verortet (Wojcik 2012: 13). Parallel zu einem Wiederaufleben indigener Prophezeiungen und zum Teil mit diesem einhergehend habe sich in den 1960er und 1970er Jahren zudem ein ausgeprägter und mitunter militanter indigener Aktivismus herausgebildet, dessen Anhänger Entschädigung für erlittenes Unrecht, Landrückgabe, Selbstbestimmung in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und kulturelle Revitalisierung forderten (Pesantubbee 2012: 10f). Im Unterschied zu früheren Prophezeiungen richteten sich jüngere nicht mehr ausschließlich an die indigene Bevölkerung, sondern häufig an ein weißes Zielpublikum und seien zudem oft konditionaler statt rein katastrophischer Natur (Wojcik 2012: 13). Es sei, so der Tenor, dringend notwendig, weltweit für Frieden und eine intakte Umwelt zu sorgen, um eine Zerstörung der Welt zu verhindern, welche die Missachtung der göttlichen Ordnung sonst zwangsläufig auslösen werde (Pesantubbee 2012: 11). Die vorhergesagte Katastrophe werde für gewöhnlich als Resultat des Verhaltens der weißen Bevölkerung gesehen: diese habe durch ihre Gier, ihre Misshandlung und Ausbeutung des Landes und seiner indigenen Bewohner sowie durch ihre Missachtung spiritueller Gebote das Unheil heraufbeschworen (Wojcik 2012: 13). Es lasse sich aber noch abwenden, wenn in Zukunft den spirituellen Weisungen Folge geleistet werde, was beispielsweise die Rückgabe von verlorenem Land an die indigene Bevölkerung und ein Schuldeingeständnis der Weißen beinhalten könne (Wojcik 2012: 13f). Die Ursache des drohenden Untergangs sei also mitunter weniger eine direkte übernatürliche Intervention, wie es in den Bewegungen des 19. Jahrhunderts der Fall gewesen sei, sondern vielmehr die menschliche Unfähigkeit, nach den vom Schöpfer vorgesehenen Regeln in Frieden und im Einklang mit der Natur zu leben. In manchen Vorstellungen werde das Ende somit vom Menschen selbst in Form von Krieg und Umweltkatastrophen herbeigeführt, in

anderen werde aufgrund der menschlichen Verfehlungen ein übernatürliches Eingreifen erwartet, um den menschengemachten Übeln ein Ende zu setzen und die rechtmäßige Ordnung wiederherzustellen (Pesantubbee 2012: 4).

Aufgrund der Verbundenheit vieler spiritueller Vorstellungen mit dem Land werde die Ausbeutung und Zerstörung der Umwelt und die Vertreibung der indigenen Bevölkerung aus ihren angestammten Heimatregionen durch die Weißen in indigenen Prophezeiungen nach wie vor oft als Auslöser des apokalyptischen Geschehens beschrieben (Wojcik 2012: 14). Auch die indigenen Friedensbewegungen des 20. Jahrhunderts trachteten nach einer Wiedergewinnung indigener Landrechte und einer Wiederherstellung der jeweiligen Beziehung zu dem verlorengegangenen Land, zudem strebten sie ein Ende der in den Reservaten stattfindenden Umweltzerstörung an (Pesantubbee 2012: 4, 14). Land und die Verbundenheit mit dem Land seien die zentralen Themen indigener nativistisch-millennaristischer Bewegungen (Irwin 2008: 4; Pesantubbee 2021: 14): das schwindende Befolgen religiöser Praktiken, die Zunahme von Alkoholmissbrauch, Gewalt und anderen Übeln würden alle auf den Verlust des ursprünglichen Heimatterritoriiums zurückgeführt (Pesantubbee 2012: ebd.). Im Gegensatz zu früheren Prophezeiungen sei die bevorstehende Zerstörung nun nicht mehr auf Weiße oder auf indigenes Land beschränkt, sondern werde als ein globales Phänomen angesehen. So werde die von den Hopi erwartete Reinigung der Erde beispielsweise auch diejenigen Hopi betreffen, die nicht in Übereinstimmung mit den Traditionen und Prophezeiungen gehandelt und so versucht hätten, die Menschheit zu retten (Pesantubbee 2012: 4). Einheit und Frieden, so auch die 1989 vom Indigenous Council of Elders im Rahmen der Earth Walk Conference im australischen Kurrajorg gezogene Schlussfolgerung, könnten nur dann erreicht werden, wenn die Landrechte der indigenen Völker weltweit anerkannt würden (Pesantubbee 2012: 15). Indem sie den Schwerpunkt nicht mehr auf Krieg oder übernatürliche Intervention, sondern auf eine Beeinflussung der öffentlichen Meinung legten, unterschieden sich die auf eine Wiederherstellung der ursprünglichen Landverteilung abzielenden, geopolitisch geprägten amerikanisch-indigenen millennaristischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts von ihren Vorgängern somit zwar in der

Herangehensweise, der Kern ihres Anliegen jedoch stimme bei beiden nach wie vor überein (Pesantubbee 2012: 14).

Ein Beispiel für millenaristische indigene Vorstellungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts sei Thomas Banyacya, ein Sprecher des Hopi Traditionalist Movement, dessen 30-jährige Lehr- und Reisetätigkeit ihn und seine Prophezeiungen gleichermaßen einem indigenen wie einem nicht-indigenen Publikum bekannt gemacht habe. Zwar seien sein Status und seine Verwurzelung in der Hopi-Tradition genau wie seine Prophezeiungen mitunter angefochten worden, sein Einfluss auf ein breites Publikum und auf Angehörige der New Age-Bewegung jedoch sei von nicht zu unterschätzender Bedeutung (Wojcik 2012: 14). Banyacya habe sowohl das der indigenen Bevölkerung widerfahrene Unrecht als auch das Problem der weltweit fortschreitenden Umweltzerstörung angesprochen (Pesantubbee 2012: 13). Seiner Botschaft zufolge drohe eine apokalyptische Reinigung der Erde, die jedoch verhindert werden könne, wenn der Mensch seinem bisherigen materialistischen und selbstsüchtigen Lebenswandel abschwöre und fortan die Umwelt schütze. Bei der Landnahme der Weißen und der damit einhergehenden Vertreibung der indigenen Bevölkerung handele es sich um das letzte vorhergesagte Stadium vor dieser Reinigung, ohne baldigen Kurswechsel der Menschheit werde die Natur eingreifen, um die rechtmäßige Ordnung wiederherzustellen (Wojcik 2012: 14). Kein Mensch solle fern seiner angestammten Heimat leben müssen (Banyacya 1992). Besonders das Betreiben von Uranminen auf für indigene Gruppen heiligem Land stelle ein immenses Sakrileg dar (Wojcik 2012: 15). Die Natur selbst könne sich nur schwer verständlich machen, doch die noch mit ihr im Einklang befindliche indigene Bevölkerung auf allen Kontinenten könne für sie sprechen und müsse Gehör finden (Banyacya 1992). Eine Zunahme von Flutkatastrophen, immer stärkeren Wirbelstürmen, Erdbeben und Klimaveränderungen seien bereits zuvor von indigenen Prophezeiungen angekündigt worden und seien als Weckruf und Warnung zu verstehen (Pesantubbee 2012: ebd.). Die Hopi strebten nicht nach politischer Kontrolle, militärischer Macht oder Reichtum, sondern nach dem Wohlergehen aller Lebewesen und der Erhaltung der Natur. Mit ihrem heutigen Verhalten vergifte die Menschheit durch Umweltverschmutzung die Erde und dadurch ihre eigene Lebensgrundlage. Viele Menschen verhungerten,

bekriegten sich und seien beherrscht von Gier und materialistischem Denken (Banyacya 1992). Ändere der Mensch nicht rasch sein Verhalten, werde die Welt von einer in den Hopi-Prophezeiungen vorhergesagten „gourd of ashes“ zerstört, womit eine Atombombe gemeint sei (Wojcik 2012: ebd.). Ein in den Prophezeiungen vorhergesagter globaler Konflikt habe bereits mit dem Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki begonnen (Pesantubbee 2012: 12). Banyacyas Deutung einer „prophecy rock“ genannten Petroglyphe zufolge habe die Menschheit die Wahl zwischen zwei vor ihr liegenden Wegen. Der obere sei gekennzeichnet durch hochentwickelte Technologie, aber auch durch eine Entfremdung von Natur und Spiritualität, weswegen er zu Chaos und Zerstörung führe. Der untere hingegen stehe im Einklang mit der Natur sowie den Wertvorstellungen der Hopi und führe zu einem neuen goldenen Zeitalter. Dazu sei es erforderlich, dass der indigenen Bevölkerung ihr angestammtes Land zurückgegeben werde, die Menschheit sich friedlich vereine, ihr Verhalten ändere und erneut Respekt vor der Erde zeige, statt diese auszubeuten (Wojcik 2012: ebd.). Um sein Anliegen zu verbreiten nahm Banyacya u.a. 1972 am Sweden Environmental Forum teil (Pesantubbee 2012: 13) und hielt am 10.12.1992 eine Rede vor der UN-Hauptversammlung in New York, bei der er von den bereits vergangenen Welten der Hopi-Kosmologie berichtete, seine Botschaft überbrachte und die UN zum Handeln aufforderte (Banyacya 1992; Wojcik 2012: ebd.). Ein solches sei dringend erforderlich, um das andernfalls drohende Unheil abzuwenden. Banyacya kritisierte in diesem Zusammenhang außerdem ausdrücklich, dass Angehörige indigener Völker bis dato keinerlei nennenswerte Gelegenheit gehabt hätten, sich vor der UN-Versammlung Gehör zu verschaffen, obwohl diese Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte propagiere, und forderte sie auf, diesen Missstand zu beheben und ihnen in Zukunft mehr Aufmerksamkeit zu schenken (Banyacya 1992).

Auch Manitonquat von der Wampanoag Nation sehe zwei Möglichkeiten, wie sich die Zukunft der Menschheit gestalten könne, und spreche dabei, ähnlich wie Banyacya, von zwei Pfaden: der eine, auf dem sich der Mensch zu Zeit befinde, führe zu Gewalt, Hunger, Krankheit und Naturkatastrophen, der andere jedoch, der durch einen Sinneswandel und die künftige Einhaltung heiliger Traditionen beschritten werden könne, zu Harmonie und

Erneuerung. Durch eine Rückkehr zum Leben im Einklang mit der Schöpfung könne das andernfalls bevorstehende Leid abgemildert oder sogar ganz verhindert werden, es werde der Beginn einer neuen, harmonischen Welt sein. Wie Banyacyas Botschaft und andere zeitgenössische amerikanische indigene Prophezeiungen sei auch die Manitonquats nicht ausschließlich an ein indigenes Publikum gerichtet, sondern adressiere im gleichen Maße Menschen nicht-indigener Abstammung, die dazu eingeladen würden, sich indigener Spiritualität und Werten anzuschließen, um bevorstehendes Unglück abzuwenden und eine neue, bessere Welt zu erschaffen (Wojcik 2012: 14). Ähnliches gilt für den New Age-beeinflussten Ojibwa-Lehrer Sun Bear, dessen Botschaft eine Reinigung der Erde aufgrund der vorausgegangenen Misshandlung von „Mutter Erde“ durch die Menschheit verkünde und zu einem grundlegenden Wandel im Verhältnis des Menschen zur Erde aufrufe (Partridge 2005: 65).

Aufgrund des Motivs des Umweltschutzes und der Hervorhebung im Einklang mit der Natur stehender indigener Spiritualität als Lösung für bestehende Probleme erfreuten sich derartige Vorstellungen großer Beliebtheit im subkulturellen Milieu und in Teilen der Umweltschutzbewegung, wobei in der Regel der konditionale Aspekt mit seiner Möglichkeit, das Unheil durch Verhaltensänderungen und spirituelle Bemühungen noch rechtzeitig abzuwenden, betont werde (Partridge 2005: 65f; Wojcik 2012: 15). Rein katastrophische Szenarien seien nur relativ selten anzutreffen. Der Einfluss indigener amerikanischer Prophezeiungen und ähnlicher Vorstellungen sei damit nicht mehr auf die indigene Bevölkerung beschränkt, sondern reiche weit über diese hinaus, unabhängig davon, ob es sich bei den jeweiligen Prophezeiungen um traditionelle Ausdrucksformen, zeitgenössische Abwandlungen oder komplette Neuerfindungen handele. Sie stellten eine Inspirationsquelle für Vertreter verschiedener Anliegen sowohl innerhalb der indigenen als auch der nicht-indigenen Bevölkerung dar, die von ökologisch geprägter Spiritualität über konditionale apokalyptische Vorstellungen bis zu Kulturkritik reichten (Wojcik 2012: ebd.).

4.2.8.6 New Age-Millennarismus

Lucas bezeichnet die New Age-Bewegung des späten 20. Jahrhunderts als ein Musterbeispiel millenaristischer Überzeugungen. Zwar habe der ursprünglich der Bewegung innewohnende Optimismus unter dem Eindruck der Krisen um globale Erwärmung und Terrorismus inzwischen an Strahlkraft verloren, doch die zugrunde liegenden Weltanschauungen und Werte sowie der damit verbundene Lebensstil seien nach wie vor einflussreich, fußten doch auf ihnen beispielsweise die sogenannten „Lifestyles of Health and Sustainability (LOHAS)“, denen schätzungsweise 17 Prozent der amerikanischen und wahrscheinlich ein noch größerer Anteil der europäischen Bevölkerung zugerechnet werden könnten und deren Angehörige Wert auf einen umweltfreundlichen, nachhaltigen Lebenswandel, Spiritualität und spirituelle Praktiken wie Yoga und Meditation legten (Lucas 2012: 1). Die New Age-Szene unterscheide sich von den meisten anderen millenaristischen Bewegungen dadurch, dass sie über keine zentrale Autorität und kaum organisierte Strukturen verfüge, eine die Anhänger einende, von allen anerkannte heilige Schrift oder einheitliche Lehre fehle ebenso wie eine übereinstimmende Vorstellung über die genaue Natur des erwarteten neuen Zeitalters (Lucas 2012: 2; Melton 2007: 78f). Stattdessen habe es eher den Charakter einer Diskursgemeinschaft, deren Angehörige unabhängig und skeptisch gegenüber autoritären Strukturen seien, untereinander aber eine Reihe von Leitmerkmalen und Werten teilten (Lucas 2012: 6; Melton 2007: ebd.). Gemeinsam sei ihnen die Überzeugung, dass die Menschheit unmittelbar vor einer umfassenden spirituellen Transformation stehe, von der mehrheitlich angenommen werde, dass sie eine Erkenntnis der Einheit aller Menschen miteinander, der Natur und dem Übernatürlichen beinhalte. Dieser Wandel werde durch menschliche Anstrengung sowohl individueller als auch kollektiver Art herbeigeführt. Zu diesem Zwecke müsse jeder Mensch sich selbst bewusstwerden, weshalb Selbstverwirklichung einen zentralen Stellenwert in der New Age-Gemeinschaft habe. Charakteristisch seien in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, im Alltag in unnatürlichen und fehlgeleiteten Routinen festzustecken, die Überzeugung, das „Ego“, das „niedere Selbst“ oder den Verstand überwinden zu müssen, um einen Zustand des echten Seins jenseits aller Konditionierung erreichen zu können und das Praktizieren

bestimmter spiritueller Disziplinen, um dies zu bewerkstelligen (Lucas 2012: 6; Melton 2007: 87f). Darüber hinaus bestehe im New Age generell die Bestrebung, Religion und Wissenschaft in Einklang zu bringen, eine Kluft zwischen beiden zu überbrücken und so eine Synthese zu schaffen, welche den Menschen sowohl in spiritueller als auch in materieller Hinsicht bereichere (Lucas 2012: 6f). Ein weiteres die Anhänger der Bewegung verbindendes Merkmal sei die Vorstellung einer universellen, allen authentischen Religionen weltweit im Kern zugrunde liegenden Spiritualität und die damit einhergehende Toleranz gegenüber unterschiedlichen religiösen Vorstellungen. Aufgrund dieser angenommenen inhärenten Urwahrheit verfüge jede Religion über ihre eigene Weisheit und zu übermittelnde Botschaft, was religiöse Konflikte oder Konkurrenz unnötig mache und es gestatte, verschiedene Traditionen zu erforschen und Elemente daraus in die eigene spirituelle Praxis zu übernehmen. Eine vergleichbare Auffassung werde auch bezüglich alternativer Heilmethoden gehegt, wobei eine ganzheitliche Vorstellung von physischer, emotionaler und psychischer Gesundheit die verbindende Gemeinsamkeit darstelle. So werde beispielsweise von einer universellen Energie ausgegangen, die angeregt und zur Heilung genutzt werden könne (Lucas 2012: 7). Auch werde oftmals angenommen, dass sich konditionale Prophezeiungen, deren Ziel es sei, die Menschheit auf den richtigen Weg zu führen, nicht auf einmal zur Gänze, sondern Stück für Stück verschiedenen Individuen offenbaren und wie ein Puzzle zusammengesetzt werden müssten (Wojcik 2012: 12), was die Vermischung verschiedener prophetischer Traditionen innerhalb eines Überzeugungssystems begünstigt und der Akzeptanz einer einzelnen Autorität als einzig wahrer Wissensquelle entgegenwirkt. Tendenziell habe sich das New Age seit den 1980er-Jahren von einer idealistischen Bewegung, die das Wohl der Menschheit angestrebt habe, zu einem zunehmend kommerzieller orientierten Phänomen entwickelt, das als „spiritual marketplace“ individualistische Bedürfnisse befriedige. Die ursprüngliche Betonung eines umfassenden Wandels sei in den Hintergrund getreten, der Fokus liege nun vermehrt auf der individuellen spirituellen Entwicklung (Hanegraaff 2007: 47; Lucas 2012: 7; Melton 2007: 91). Dennoch habe der New Age-Millennarismus auch in den

1990er-Jahren seinen bedeutenden Einfluss auf das kultische Milieu nicht verloren (Lucas 2012: ebd.).

New Age-Millenarismus sei mehrheitlich progressiv geprägt, gehe also von einer allmählich fortschreitenden Entwicklung zu einem goldenen Zeitalter der Harmonie und spirituellen Erleuchtung aus (Lucas 2012: 7; Melton 2007: 85f). Das Auftreten von Katastrophen und eine weitestgehende Vernichtung der Menschheit oder gar der ganzen Erde seien in diesem Szenario keine notwendigen Voraussetzungen für die Errichtung der neuen Ära (Lucas 2012: ebd.). Ein Beispiel hierfür sei die 1960 von Pauline Sharpe und Charles Gentzel gegründete Gruppierung Mark Age. Mark Age befinde sich der eigenen Überzeugung gemäß unter der Führung des sogenannten „Hierarchical Board on Earth“, welches die spirituelle Leitung unseres Sonnensystems innehatte und von Lord Maitreya und dem Erzengel Michael geleitet werde. Auch Jesus sei Mitglied dieses Rates und habe die spirituelle Kontrolle über die Erde, allerdings unter dem Namen Sananda. Mark Age habe das unmittelbar bevorstehende neue Zeitalter des Wassermannes und die Parusie erwartet, die sich sowohl in einer Parusie des eigenen Selbst als auch in der tatsächlichen Wiederkehr Christi bzw. Sanandas in Form seines wiederauferstandenen Lichtkörpers äußere und etwa um das Jahr 2000 herum veranschlagt worden sei. Der größte Teil der Mark Age-Lehren entstamme Botschaften, die Gründerin Pauline Sharpe unter dem Namen Nada-Yolanda aus höheren Bewusstseinssebenen empfangen habe. Die Gegenwart stelle eine Übergangsphase zwischen dem alten, materialistisch geprägten Zeitalter und dem kommenden neuen dar. Diese Zwischenperiode habe 1960 begonnen und werde ein neues Bewusstsein hervorbringen, die höchstmögliche Bewusstseinssebene, die der Planet Erde mit seiner ihm eigenen Frequenz erreichen könne, bevor diese in einer neuen Frequenz aufgehe, dem sogenannten vierdimensionalen Bewusstsein oder Christusbewusstsein. Dazu sei es erforderlich, dass die Menschheit sich bewusst für ihre weitere spirituelle Entwicklung entscheide. Mit dem Eintritt in das neue Zeitalter würden die sieben Schleier gelüftet, welche die Menschen an der Erkenntnis der höheren Bewusstseinssebenen hinderten, und so die Erkenntnis des Selbst und dessen tiefer Verbundenheit mit der Menschheit und der Schöpfung ermöglicht. Der Anbruch der neuen Ära werde Unruhen und Umbrüche in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und

sozialem Leben mit sich bringen, die Erde werde jedoch nicht völlig zerstört, sondern vielmehr auf schonende Weise von allem Alten und Schädlichen gereinigt (Lucas 2012: 8). Die Rückkehr Jesu als Sananda werde die spirituelle Herrschaft des „Hierarchical Board“ errichten und alle Anhänger von Mark Age seien angehalten, um die Rückkehr des Messias zu bitten, da eine ausreichende Anzahl von Menschen ein spirituelles Leben und entsprechende Führung wünschen müsse, um die Parusie zu ermöglichen: mindestens 144.000 dergestalt gesinnte Menschen seien vonnöten, damit sich das Bewusstsein der Erde in das vierdimensionale Bewusstsein verwandeln könne (Lucas 2012: 8f). Eine aus dem Jahr 2006 stammende Veröffentlichung beinhaltete Prophezeiungen für den Zeitraum 2000 bis 4000 n. Chr., denen zufolge Staaten als politische Gebilde allmählich verschwinden würden und an ihre Stelle eine geeinte Welt trete. Zudem werde New York City, das als Hauptstadt des Finanzsystems und der Medien bezeichnet werde, durch ein Erdbeben in Schutt und Asche gelegt, worin sich ein düsterer Aspekt zeige, der in den vor 2000 veröffentlichten Publikationen der Gruppe nicht zutage getreten sei. Die Überzeugungen von Mark Age beinhalteten mehrere Motive, die von großem Einfluss auf spätere New Age-Lehren sein sollten, darunter das Konzept einer unsichtbaren höheren spirituellen Instanz, die eine führende Gruppe von New Age-Pionieren leite, die Vorstellung einer neuen Welt, die auch ohne umfassende Zerstörung erreichbar sei, die Überwindung des Egos, um die spirituelle Transformation zu einem höheren Selbst zu ermöglichen und die Wichtigkeit des aktiven Bemühens der Gläubigen, das erforderlich sei, um das neue Zeitalter herbeizuführen (Lucas 2012: 9).

Zu den Vertretern millenaristischer New Age-Visionen, die von Mark Age verbreitete Themen aufgriffen und ergänzten, zählten beispielsweise David Spangler, der drei Jahre lang als Co-Direktor der Findhorn New Age-Gemeinschaft fungierte und seinerseits die Vorstellung von Lichtzentren in den Fokus rückte, welche positive Energie in die Welt sendeten und dadurch dazu beitrügen, das neue Zeitalter zu errichten (Lucas 2012: 12; Melton 2007: 85), und Benjamin Creme. Auch Spangler habe die Erforderlichkeit menschlichen Handelns betont und das Erscheinen der neuen Ära zunächst auf der Bewusstseinsebene des wahren Selbst erwartet: innerer Einklang mit dem sogenannten „kosmischen Christus“ werde die Menschen allmählich zu einem Leben in Liebe und

Gemeinschaft führen, welches von einem Bewusstsein der eigenen Zugehörigkeit zum großen Ganzen der Menschheit, der Erde und des Kosmos geprägt sei. Wie jenes von Mark Age habe auch Spanglers Überzeugungssystem nachfolgende in progressiver Tradition stehende New Age-Lehrer beeinflusst, darunter Marilyn Ferguson und José Argüelles (Lucas 2012: 13). Während in vielen New Age-Überzeugungen die Parusie als spirituelles Ereignis verstanden werde, das nicht im Zusammenhang mit einer Erlöserfigur stehe, sei die Lehre von Benjamin Creme ein Beispiel für millenaristische Vorstellungen messianischer Prägung (Lucas 2012: 13ff; Melton 2007: ebd.). Beeinflusst durch die Theosophie, stehe dort die Rückkehr Lord Maitreyas im Zentrum, eines höheren Wesens und Weltlehrers, welches für die menschliche Evolution zuständig sei und Creme beauftragt habe, die Menschheit über seine baldige Wiederkehr in Kenntnis zu setzen und seine Botschaften zu überbringen, die Vorhersagen von weltweiter nuklearer Abrüstung, einer Aussöhnung zwischen religiösen und ethnischen Gruppen sowie der Errichtung einer Weltregierung beinhalteten (Lucas 2012: 14; Melton 2007: ebd.). Ähnlich wie bei Mark Age und David Spangler werde auch hier dem aktiven Handeln des Menschen zentrale Bedeutung für den Fortgang der Ereignisse beigemessen (Lucas 2012: ebd.).

Obwohl die Mehrzahl aller millenaristischen New Age-Vorstellungen eher progressiv geprägt sei, gebe es auch solche mit deutlich katastrophischen Zügen (Lucas 2012: 15; Melton 2007: 87). Im Zentrum stünden dabei oft Veränderungen der Erde in der Gestalt gewaltiger Naturkatastrophen, die der Mensch durch seine Misshandlung von Mutter Erde ausgelöst habe. Derartige Vorstellungen seien bereits in den 1930er- und 1940er-Jahren von Edgar Cayce, der für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts u. a. Vulkanausbrüche, Erdbeben, Flutkatastrophen und eine Verschiebung der Pole vorhersagte, formuliert und später immer wieder aufgegriffen worden (Lucas 2012: ebd.). Andere Varianten gingen von einer „Reinigung“ der Welt vor Anbruch des neuen Zeitalters aus, wobei sie sich auf vom New Age beeinflusste indigene amerikanische Prophezeiungen stützten, wie die des in New Age-Tradition stehenden Ojibwa Sun Bear, dessen Vision Chaos und eine gewaltsame Reinigung der Erde aufgrund des Fehlverhaltens der Menschheit vorsehe und eine dringend notwendige Veränderung im

Verhalten des Menschen gegenüber „Mutter Erde“ anmahne (Lucas 2012: ebd.; Partridge 2005: 65). Hierin zeigt sich eine deutliche Überschneidung zwischen New Age-Vorstellungen mit indigener Beimischung und umweltmillenaristischen Motiven.

Millenaristische Vorstellungen innerhalb des New Age seien lebendige, flexible Überzeugungssysteme, welche, in Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Situation und der jeweiligen Gruppendynamik, einem kontinuierlichen Veränderungsprozess unterworfen seien, in dessen Laufe sie abgeändert und verfeinert würden oder auch ganz ihre Ausrichtung ändern könnten. Progressive Vorstellungen könnten einen Wandel zu einer katastrophischen Sichtweise nehmen, katastrophische optimistischer werden und eine zunehmend progressive Färbung annehmen. Zwar habe sich das millenaristische Element in der gegenwärtigen New Age-Szene deutlich abgeschwächt, gänzlich verschwunden sei es jedoch nicht, wie beispielsweise diesbezügliche Vorstellungen im Kontext der New Age-Auslegung von Maya-Prophezeiungen sowie einige UFO- oder neo-schamanistische Gruppierungen zeigten. Angesichts einer wachsenden Unzufriedenheit vieler Menschen mit dem von Wissenschaft und Religion vermittelten Weltbild stelle die für das New Age charakteristische Betonung des persönlichen spirituellen Erlebens und der Achtung vor der Natur für viele eine attraktive Alternative dar, die auch in Zukunft nicht an Einfluss verlieren werde (Lucas 2012: 18).

4.2.8.7 Umweltmillenarismus

Eine vergleichsweise junge Spielart des Millenarismus, die gegenwärtig zunehmend ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit rückt, ist der ökologische oder Umweltmillenarismus, dessen Wurzeln nicht zuletzt mit der Entstehung der Umweltschutzbewegung und der Gegenkultur in den 60er Jahren verbunden sind. Der Einfluss der Gegenkultur der 1960er und ihrer spirituellen und psychedelischen Experimentierfreude auf die Umweltbewegung und die mit ihr in Verbindung stehende Spiritualität sei erheblich (Globus und Taylor 2012: 5; Partridge 2005: 42). So habe der Vorwurf des Historikers Lynn White, dass das Christentum die Ausbeutung der Natur fördere, da es die Herrschaft des Menschen über diese legitimiere (Globus und Taylor 2012: ebd.; Partridge 2005: 51ff), zur Folge gehabt, dass viele umweltbewusste

Menschen ihr Interesse auf im Zuge der Gegenkultur populär gewordene nicht-westliche Religionen richteten, die als der Natur wohlgesonnener empfunden worden seien, oder organisierten Formen der Religion gänzlich den Rücken kehrten, um sich neuen naturbetonten spirituellen Phänomenen wie dem New Age oder dem Neopaganismus zuzuwenden (Globus und Taylor 2012: ebd.; Partridge 2005: 54). Innerhalb dieser im Entstehen begriffenen natur-freundlichen spirituellen Traditionen habe sich die Nachahmung von religiösen Praktiken und Lebensweisen der indigenen amerikanischen Bevölkerung großer Beliebtheit erfreut, da dieser unterstellt wurde, im Gegensatz zur Mehrheitsgesellschaft harmonisch im Einklang mit der Natur zu leben (Globus und Taylor 2012: 6; Partridge 2005: ebd.; Taylor 2002: 43f). Die 1960er- und 70er-Jahre seien daher sowohl für die Entwicklung einer apokalyptisch geprägten Umweltschutzbewegung als auch für die Entstehung bzw. Revitalisierung mit der Umwelt und Umweltproblemen befasster religiöser Vorstellungen bedeutsam (Globus und Taylor 2012: ebd., Partridge 2005: 42f, 56ff).

Ökologischer Millenarismus, der das Bevorstehen einer durch den menschlichen Raubbau an der Natur verursachten Katastrophe erwarte, könne sehr unterschiedliche Formen annehmen, die jedoch durch eine Reihe von Gemeinsamkeiten miteinander verbunden seien. Allen gemein sei zum einen die Überzeugung, dass die Menschheit sich in einer selbstverursachten Umweltkrise befinde und zum anderen der Gebrauch wissenschaftlicher Methoden für den Entwurf von Zukunftsszenarien (Globus und Taylor 2012: 8; Nagel 2021: 105f). Hierin bestehe ein offensichtlicher Unterschied zu vielen anderen millenaristischen Erscheinungsformen, in denen apokalyptische Vorstellungen ihren Ursprung zumeist in religiösen Prophezeiungen hätten (Globus und Taylor 2012: 8; Nagel 2021: 107). Ökologischer Millenarismus hingegen stütze sich primär auf die wissenschaftliche Dokumentation von Veränderungen der Umwelt und den bedeutenden Einfluss des Menschen in diesem Zusammenhang (Globus und Taylor 2012: 9; Nagel 2021: ebd.). Es existierten zwei Hauptströmungen, von denen eine konditionaler Natur sei, also die essentielle Bedeutung menschlichen Handelns betone und die Abwendung des Unglücks als möglich erachte, die andere hingegen betrachte die bevorstehende Katastrophe als notwendig für eine nachfolgende Regeneration der Erde (Globus und

Taylor 2012: 8; Nagel 2021: 107; Partridge 2005: 72). Unter einigen radikalen Umweltschützern und -aktivisten sei die letztere Variante die geläufigere (Globus und Taylor 2012: ebd.; Partridge 2005: ebd.). Trotz der in erster Linie wissenschaftlichen Untermauerung des erwarteten Unheils handele es sich bei ökologischem Millenarismus keineswegs um ein ausschließlich säkulares Phänomen, vielmehr umfasse das Spektrum sowohl säkulare als auch religiös geprägte Spielarten (Globus und Taylor 2012: 9; Partridge 2005: 43). Letztere kombinierten häufig wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Quellen, um aus ihnen ein in sich stimmiges apokalyptisches Bild zu erschaffen. Während also sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Anhänger ökologisch-millenaristischer Überzeugungen wissenschaftliche Belege zur Veränderung der Umwelt als relevant empfänden, könne diesen unterschiedlich große Bedeutung beigemessen werden (Globus und Taylor 2012: ebd.). Trotz der den einzelnen Varianten zugrunde liegenden Gemeinsamkeiten handele es sich bei ökologischem Millenarismus also um ein sehr heterogenes Phänomen, bei dem die Ausprägung der Verwendung religiöser Elemente einer der Hauptaspekte sei, in denen sich die verschiedenen Spielarten voneinander unterscheiden. Da Umweltmillenarismus im Gegensatz zu den meisten anderen millenaristischen Phänomenen weder in einem bestimmten säkularen Weltbild noch in einer bestimmten religiösen Tradition, sondern primär in der Sorge vor einer bevorstehenden Umweltkatastrophe verwurzelt sei, existiere eine Vielzahl unterschiedlicher Arten, mit dieser Befürchtung umzugehen (Globus und Taylor 2012: 12). Das Spektrum reiche von der säkularen Apokalyptik James Lovelocks, des Co-Entwicklers der Gaia-Hypothese, bis zu stark religiös geprägten Vorstellungen (Globus und Taylor 2012: 12ff; Partridge 2005: 71), oft lasse sich bei Umweltschutzbelangen aber eine Tendenz zur Sakralisierung der Natur und damit der Umweltschutzthematik ausmachen (Partridge 2005: 43).

Während Lovelocks Theorie von Neopaganismus- und New Age-Anhängern als wissenschaftliche Untermauerung ihrer Überzeugung, bei der Erde handele es sich um ein großes, lebendes Wesen, genutzt werde (Globus und Taylor 2012: 12f; Partridge 2005: 61ff), habe Lovelock selbst mehrfach betont, dass er mit seinen Aussagen Gaia als Metapher und nicht als lebendige Gottheit meine (Globus und Taylor 2012: ebd.). Sein

ökologischer Millenarismus sei somit säkular, er erkenne aber an, dass religiöse oder quasi-religiöse Vorstellungen bei der Verhinderung einer Umweltkatastrophe eine Rolle zu spielen vermöchten (Globus und Taylor 2012: 13; Partridge 2005: 62f). Umweltbewusstsein sei ein zentraler Aspekt von sowohl Neopaganismus- als auch New Age-Spiritualität (Globus und Taylor 2012: 15; Partridge 2004a: 83f; 2005: 77) und stehe in Verbindung mit dem Streben nach einem umfassenden Bewusstseinswandel, durch den ein planetares Bewusstsein und ein Leben im Einklang mit der Natur erreicht werde. Trotz der insbesondere im New Age verbreiteten Toleranz gegenüber verschiedenen religiösen Traditionen herrsche unter den Anhängern von New Age und Neopaganismus häufig die Überzeugung vor, dass die jeweils eigene religiöse Praktik von besonderer, wenn nicht gar entscheidender Bedeutung für die Behebung der gegenwärtigen Umweltproblematik sei. Beide Traditionen sähen die drohende Umweltkatastrophe im Unterschied zu Lovelock primär in einem religiösen Kontext: Neuheiden als Rache einer aufgebrachten Erdgottheit, New Age-Anhänger als Anstoß der Menschheit zu einer höheren spirituellen Entwicklung oder als notwendiger Bestandteil einer Reinigung der Erde (Globus und Taylor 2012: ebd.). Innerhalb des breitgefächerten Spektrums umweltmillenaristischer Vorstellungen seien New Age und Neopaganismus somit im stark religiös geprägten Bereich zu verorten und kämen damit klassisch-religiösen millenaristischen Vorstellungen am nächsten, auch wenn wissenschaftliche Belege nichtsdestotrotz in beiden von Bedeutung seien (Globus und Taylor 2012: 16).

In umweltmillenaristischen Szenarien sei der für viele millenaristische Überzeugungssysteme charakteristische Determinismus deutlich schwächer ausgeprägt, selbst in vielen pessimistischen Varianten herrsche oftmals der Glaube an eine noch unbestimmte Zukunft vor (Globus und Taylor 2012: 9; Nagel 2021: 106f). Es müsse der Versuch unternommen werden, die bevorstehende Katastrophe zu verhindern, auch wenn der Ausgang ungewiss sei. Einige religiös geprägte Varianten, in denen der Glaube an Prophezeiungen eine Rolle spiele, beinhalteten ein deterministisches Element, dieses sei jedoch zumeist konditionaler Natur. Da in der Regel dem Menschen die Schuld an der gegenwärtigen Umweltkrise gegeben werde, werde die Möglichkeit eingeräumt, dass das Unheil durch menschliches Umdenken und entsprechendes Handeln abgewendet werden

könne (Globus und Taylor 2012: 10; Kyle 2012: 270; Nagel 2021: 107). Im Gegensatz zu manch „klassischen“ millenaristischen Vorstellungen werde das vorhergesagte „Ende“ entsprechend nicht mit vorfreudiger Spannung erwartet, da damit keinerlei Form von Erlösung verbunden sei, sondern es herrsche eine aktivistische Haltung vor, welche die Notwendigkeit rascher Gegenmaßnahmen betone (Globus und Taylor 2012: 11). Einige radikale Umweltschützer sowie manche Pagan- und New Age-Anhänger verträten jedoch fatalistische, katastrophisch geprägte Auffassungen, denen zufolge es für eine erfolgreiche Verhaltensänderung der Menschheit bereits zu spät oder der Mensch schlicht zu kurzichtig und zu gierig sei, um entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, was das Unheil unvermeidlich mache (Globus und Taylor 2012: ebd.; Kyle 2012: 269f). Manche dieser Zukunftsvorstellungen seien daher ausgesprochen trostlos, andere hingegen sähen in dem erwarteten Ende der bisherigen Zivilisationsform die Chance auf die Entstehung einer neuen, ökologisch verträglichen Gesellschaft, worin sich eine größere Ähnlichkeit mit anderen millenaristischen Strömungen zeige, als sie die aktivistische Spielart des ökologischen Millenarismus aufweise (Globus und Taylor 2012: 11). So sei der Aktivismus der radikalen Umweltschutzbewegung Earth First! motiviert durch eine zugrundeliegende naturbasierte, von Neopaganismus und New Age-Elementen beeinflusste Spiritualität (Kyle 2012: 270; Partridge 2005: 68ff) und in seinem Pessimismus bezüglich des Zustands der Erde katastrophisch-apokalyptisch geprägt (Kyle 2012: ebd.; Partridge 2005: 72). Auch Greenpeace weise einige religiöse Elemente auf und sei in seiner Anfangsphase spiritueller ausgerichtet gewesen als dies heute der Fall sei (Partridge 2005: 70f). Viele New Age- und Neopaganismus-Anhänger seien der Überzeugung, dass eine solche Katastrophe eine Form der Reinigung darstelle, durch die eine neue Lebensweise im Einklang mit der Natur überhaupt erst ermöglicht werde (Globus und Taylor 2012: 11). So vertrete beispielsweise der Ojibwa-New Age-Lehrer Sun Bear die Auffassung, dass zu viele Menschen sich nicht mehr in Einklang mit Mutter Erde befänden, was zu großer Zerstörung führen werde. Die Weisen jedoch wüssten, was zu tun sei, und alle, die auf die Erde hörten und die Prophezeiungen studierten, würden überleben und müssten aufs Neue die Sprache der Natur verstehen lernen (Globus und Taylor 2012: 11f; Partridge 2005: 65). Auch im Neopaganismus gebe es beispielsweise

unter Wicca-Anhängern Vorstellungen, denen zufolge die Erdgöttin Gaia Naturkatastrophen auslöse, um eine weitere Zerstörung des natürlichen Gleichgewichts zu verhindern und so alle Lebewesen, die sich noch im Einklang mit der Natur befänden – wozu auch die Wicca-Gläubigen gehörten – zu retten. In beiden Fällen werde die Zerstörung als notwendig angesehen und in den jeweiligen Überzeugungen zeige sich der millenaristische Glaube an die Rettung und Belohnung der Gläubigen im Zuge der Zerstörung der alten, verkommenen Ordnung (Globus und Taylor 2012 12).

Dass seine Vorhersagen auf wissenschaftlichen Daten und säkularen Gegebenheiten basierten, mache ökologischen Millenarismus glaubwürdig für die breite gesellschaftliche Mehrheit und damit in gewisser Weise einzigartig, da es sich bei ihm nicht um eine Reaktion politisch unterdrückter gesellschaftlicher Randgruppen handele, sondern um ein Thema, mit dem sich vorrangig ökologisch gebildete Menschen befassten (Globus und Taylor 2012: 12). Umweltmillenarismus sei nicht mehr länger ausschließlich ein Phänomen der Gegenkultur, aus der er hervorgegangen sei, sondern sei mit seinen Anliegen inzwischen weltweit in die Mitte der Gesellschaft vorgedrungen. Der Umweltdiskurs sei allgegenwärtig und durchdrungen von apokalyptischer Rhetorik (Globus und Taylor 2012: 16; Partridge 2005. 42f, 80f). Umweltzerstörung sei ein Thema, das für den modernen Menschen präsent und glaubhaft sei und welches er daher auf unterschiedliche Weise in sein Weltbild einzubetten versuche. Es sei deswegen anzunehmen, dass Umweltmillenarismus im Falle des zu erwartenden Fortbestehens der zugrunde liegenden Problematik in wachsendem Maße florieren und zunehmend an Einfluss gewinnen werde (Globus und Taylor 2012: ebd.). Als eines der jüngsten Beispiele hierfür kann die Fridays for Future-Bewegung angesehen werden, die 2018 ihren Anfang nahm und inzwischen zu einem weltweiten Phänomen angewachsen ist, das primär von Schülern und Studenten getragen, aber auch von zahlreichen Wissenschaftlern, Eltern und anderen Mitgliedern der Gesellschaft unterstützt wird, wie Gruppierungen wie Scientists for Future und Parents for Future zeigen. Fridays for Future fordert sofortige Maßnahmen gegen den menschenverursachten Klimawandel, der mit seinen Folgen als akute Bedrohung für die Zukunft angesehen wird und daher dringend aufgehalten werden müsse, um eine sichere und lebenswerte Zukunft zu ermöglichen.

Die Bewegung ist damit dem konditional geprägten Umweltmillenarismus zuzurechnen. Ebenfalls diesem zuzuordnen ist die 2021 entstandene deutsche Aktivistengruppe Letzte Generation, deren Protest radikalere Formen annimmt.

4.2.9 Gescheiterte Prophetie

„Unvergängliche Hoffnung ist ein Wesensmerkmal des Menschen“, wie Mühlmann so treffend anmerkt (Mühlmann 1961: 273), und in diesem Licht ist oftmals auch das menschliche Verhalten im Zusammenhang mit verfehlter Prophetie zu betrachten. Die Ausrichtung millenaristischer Überzeugungen ähnele der eines Romans: beide versuchen, Ordnung aus Chaos zu schaffen, um am Ende zu einem Abschluss zu kommen (Gutierrez 2005: 53). Während ein Roman diesen Abschluss in der Regel jedoch früher oder später erreiche, bleibe dies Millenaristen verwehrt. Für einen Roman sei der Abschluss aus Gründen der Form und Ästhetik von Nöten, eine millenaristische Bewegung hingegen könne keinen Abschluss erreichen, weil sie sich damit der eigenen Existenzgrundlage beraube. Würde der millenaristische Abschluss erreicht, hätten die zuvor damit verbundenen Überzeugungen ausgedient, man wäre am Ziel angekommen und das Projekt somit beendet. Folglich stehe ein Millenarist vor dem Dilemma, entweder den ersehnten Abschluss verkünden und damit gleichzeitig sein bisheriges Weltbild verabschieden zu müssen oder aber die Erreichung des angestrebten Ziels immer weiter zu verneinen und somit sein Überzeugungssystem intakt halten zu können. Gleichzeitig müsse das Ausbleiben des verkündeten Abschlusses erklärt werden, da andernfalls die Ideologie genauso in sich zusammenbrechen und jegliche sinnstiftende Bedeutung verlieren würde. Je näher an der Gegenwart sich das postulierte Millennium also befinde, desto größer sei die Gefahr, dass die Ideologie im Falle eines Ausbleibens der prophezeiten Ereignisse ihre Überzeugungskraft verliere. Um dieser Problematik zu entgehen, sei eine neue Auslegung der ursprünglichen Prophezeiung von Nöten (Gutierrez 2005: 54). Um sich als funktionierendes Überzeugungssystem am Leben zu erhalten, müsse der verkündete Abschluss des Geschehens in Form des Millenniums immer wieder in die Zukunft verschoben werden, um die sinnstiftende Wirkung des

Systems aufrechtzuerhalten (Gutierrez 2005: 54f). Der Prophet vermöge eine Vielzahl von Erklärungen und Ausreden zu finden, wenn das ursprünglich prophezeite Ereignis ausbleibe, von denen die einfachste die Berufung auf die unergründlichen Wege Gottes darstelle. Entschuldigend könne eingeräumt werden, dass ein Fehler in der Datumsberechnung unterlaufen sei, genauso gut jedoch könne die Schuld den Anhängern zugewiesen werden, indem der Prophet behaupte, diese hätten nicht den Vorgaben gemäß gehandelt und aufgrund dessen durch ihr Verhalten das Eintreten der Prophezeiung verhindert. Auch könne er versuchen, die ursprüngliche Prophezeiung mit einer neuen noch zu überbieten, um so das vermeintliche Scheitern vergessen zu machen. Bei der Beurteilung derartiger Phänomene gelte es zu bedenken, dass eine chiliastische Gruppe in ausgeprägtem Maße auf sich selbst konzentriert und der Überzeugung sei, ihr Prophet sei *der* Prophet und nicht einer unter vielen, wie sich dies für den neutralen Betrachter darstelle. Entsprechend sei er auch im Stande, eine Neudeutung der Ereignisse zu geben, um sie „passend zu machen“ (Mühlmann 1961: 274; Stone 2014: 127f). Zudem gelte es zu berücksichtigen, dass das Scheitern einer Prophezeiung für den Gläubigen keineswegs so offensichtlich und unumstößlich sei, wie es einem Außenstehenden erscheine. Es gebe eine Vielzahl an Möglichkeiten, das fragliche Ereignis oder dessen Ausbleiben umzudeuten und dadurch das bisherige Weltbild intakt zu erhalten, neben einer Neuinterpretation der ursprünglichen Prophezeiung sei zum Beispiel auch eine Deutung des zeitlichen Aufschubs als Test für die Gläubigen möglich oder der Verweis auf deren bis zu diesem Zeitpunkt offenkundig noch nicht ausreichende Bemühungen (Baumgarten 2005: 64f; Stone 2014: ebd.). Dergestalt uminterpretiert könne die vermeintliche Widerlegung der Prophezeiung gar zu einem zentralen ideologischen Element werden, indem postuliert werde, diese Wendung sei von vornherein Teil des höheren Plans gewesen und bestätige ihn daher sogar. So könne beispielsweise ein unerwartet verstorbenen Messias gemäß der neuen Deutung wiederauferstanden sein und damit die Hoffnung aufrechterhalten werden (Baumgarten 2005: 65). Finde eine langfristig erfolgreiche Umdeutung des verhängnisvollen Ereignisses statt, so könne eine Gruppierung nicht nur weiterbestehen, sondern aus dem vermeintlichen Fehlschlag sogar neue Kraft ziehen (Baumgarten 2005: 66).

Millenarismus lasse sich als ein Akt der Interpretation von Geschichte auffassen, jedoch mit der wichtigen Besonderheit, dass Millenaristen selbst diese Interpretation nicht als solche anerkennen würden, sondern als feststehendes Faktum postulierten: „[Millennialism] `reads` history as meaningful, but fails to recognize that it is reading, which is always-already an act of interpretation" (Gutierrez 2005: 55). Gelingen es jedoch im Falle des Fehlschlags einer Prophezeiung, diesen entscheidenden Schritt zu machen und zu der Erkenntnis zu gelangen, dass es sich bei den vorhergesagten Ereignissen tatsächlich um eine menschliche Interpretation gehandelt habe, die somit fehlbar sei, so könne dies die Ausgangsbasis für den Übergang vom Millenarismus zu einer etablierten Religion ermöglichen (Gutierrez 2005: 55).³ Durch eine derartige Vorgehensweise bleibe das ideologische Grundgerüst intakt, da nicht die Ausgangsüberzeugung in Form des Glaubens an einen bevorstehenden Wandel als falsch anerkannt werden müsse, sondern lediglich die Interpretation bestimmter Ereignisse in diesem Sinne als menschliche Fehleinschätzung eingestuft werde, was keinesfalls bedeute, dass der Umbruch nicht dennoch unmittelbar bevorstehen könne. Die göttliche Bestimmung bleibe also unversehrt (Gutierrez 2005: 56). Eine vermeintlich gescheiterte Prophezeiung müsse somit keineswegs das Ende einer chiliastischen Bewegung bedeuten (Mühlmann 1961: 275; Stone 2014: 128), ihre Anhängerzahl könne danach im Gegenteil sogar noch weiter zunehmen (eine ausführliche Untersuchung dieses Phänomens findet sich bei Festinger et. al.; sie soll im anschließenden Kapitel zum besseren Verständnis kurz vorgestellt werden), allerdings ändere sich in der Regel dann ihre Gestalt: sie bestehe nicht als Bewegung fort, sondern durchlaufe einen Wandel hin zur institutionalisierten Sekte oder Kirche (Mühlmann 1961: ebd.). Als prominente Beispiele hierfür ließen sich sowohl das Christentum als auch der Islam anführen, deren beider Ursprünge chiliastischer Natur waren und die nun institutionalisierte Religionen sind (Mühlmann 1961: 276; Wallace 2003: 13). Mit zunehmender Institutionalisierung richte sich eine ehemalige Bewegung in der irdischen Gegenwart ein, der ursprüngliche chiliastische Gehalt schwinde. Dies

³ Gutierrez erläutert leider nicht, welche Definition von „etablierter Religion“ dieser Aussage zugrunde liegt, es darf jedoch vermutet werden, dass damit institutionalisierte Religion gemeint ist, deren Existenz aufgrund ihrer Institutionalisierung nicht unmittelbar durch das Ausbleiben prophezeiter Ereignisse bedroht ist.

gehe auch mit einer wachsenden Dogmatisierung einher, der Einfluss des spontan bewegten Geistes gehe zurück oder verschwinde ganz (Mühlmann 1961: 279; Worsley 1968: 1). Dennoch sei die Bedeutung von Falsifikation keineswegs zu unterschätzen und bedeute für die Mehrzahl aller millenaristischen Bewegungen zumindest langfristig gesehen das Aus (Baumgarten 2005: 66).

Daniels weist zudem auf einen sehr bedeutenden Aspekt im Zusammenhang mit Prophetismus hin: den weit verbreiteten Irrglauben, ein Prophet habe grundsätzlich die Aufgabe, das Eintreten von Dingen vorherzusagen und sei daher gescheitert, wenn die vorhergesagten Ereignisse ausblieben. Bei der Vorhersage handele es sich zwar um ein wichtiges Element, doch es gebe auch den wenig bekannten Fall der *self-negating prophecy*, wie er beispielsweise im Fall der biblischen Erzählung von Jona und Ninive vorkomme, und bei dem gerade durch die vom Propheten überbrachte Botschaft des Unheils eine Abkehr der Menschen von ihrem bisherigen, als schlecht erachteten Verhalten erzielt und damit die drohende Katastrophe abgewendet werde, sei es durch göttliche Gnade oder ausschließlich menschliches Gegensteuern (Daniels 2005: 8f). Im Falle Jonas predigte dieser den Zorn Gottes, welcher der Bevölkerung Ninives drohe, so überzeugend, dass diese ihr bisheriges sündhaftes Gebaren aufrichtig bereute und ihr Verhalten änderte, in der Hoffnung, Gott möge ihnen gnädig sein. Gott verschonte sie daraufhin und Jona sah seine Prophezeiung als gescheitert an, womit er, so Daniels, denselben Fehler begangen habe, der den meisten Menschen in diesem Zusammenhang unterlaufe. Zwar sei, so Daniels, Jonas Prophezeiung nicht eingetreten, als Prophet jedoch sei er gerade deshalb erfolgreich gewesen, da man ihm Glauben geschenkt und somit das Unheil habe abwenden können (Daniels 2005: 9f). Die Prophezeiung sei immer an Bedingungen geknüpft und stelle in Aussicht, was geschehe, wenn der Mensch nicht dem göttlichen Willen entspreche. Das Nichteintreten der prophezeiten Ereignisse bedeute also vielmehr den Erfolg der apokalyptischen Prophezeiung, insofern, als das ursprünglich angestrebte Ziel, nämlich die menschliche Verhaltensänderung, erreicht wurde. Die Prophezeiung fungiert also als Warnung, welche der Menschheit die Chance gibt, den Lauf der Dinge zu ändern (Daniels 2005: 10). Diese Art der konditionalen Vorhersage entspricht weitestgehend dem, was Wojcik als *avertive millennialism*

bezeichnet (Wessinger 2014: 136; Wojcik 2012: 1f), sofern man diesen aus der Retrospektive heraus betrachtet: es wird vor drohendem Unheil gewarnt, das aber noch verhindert werden könne – gelingt dies, werden die entsprechenden Prophezeiungen durch ihren Erfolg zur *self-negating prophecy*. Als ein weiteres Beispiel für den Typ der *self-negating prophecy* könne der um den Jahreswechsel 1999-2000 betriebene Aufwand im Softwarebereich angeführt werden, bei dem umfangreiche Vorkehrungen getroffen worden seien, um einen weltweiten Computerzusammenbruch zu vermeiden und das erwartete Chaos letztendlich komplett ausgeblieben sei (Daniels 2005: 10).

4.2.9.1 Die Macht des Glaubens: Die Studie von Festinger et al. zu gescheiterten Prophezeiungen

Die Untersuchungen von Festinger et. al. zum Thema vermeintlich gescheiterter Prophezeiungen sind insbesondere insofern von Interesse, als sie gezeigt haben, dass eine nach Ansicht des externen, neutralen Betrachters offensichtliche Widerlegung der Prophezeiung keineswegs zwangsläufig das sofortige Ende der entsprechenden Überzeugung unter den Gläubigen bedeuten muss. Festinger et. al. untersuchten den Fall einer kleinen US-amerikanischen Gruppierung, welche – ausgelöst durch die Offenbarungen einer nach eigenen Aussagen mit Außerirdischen in Kontakt stehenden Frau – den nur wenige Monate in der Zukunft liegenden Weltuntergang bzw. zumindest große Zerstörung durch eine gigantische Flut und eine dem vorausgehende Rettung der Gläubigen durch Außerirdische erwartete (Festinger 1956: 251f; Partridge 2005: 295f; Stone 2014: 124). Zu diesem Zweck wurden als überzeugte, wenngleich passive Anhänger getarnte Beobachter, darunter auch die Autoren selbst, in die Gruppe eingeschleust, um das Verhalten der Mitglieder und den weiteren Verlauf der Ereignisse zu dokumentieren. Festinger et. al. räumen ein, dass ihre Studie aufgrund der gegebenen Ausgangsbedingungen zwangsläufig in einigen Punkten von der sonst üblichen Vorgehensweise sozialwissenschaftlicher Studien abweiche, es aber nichtsdestotrotz möglich gewesen sei, ausreichend Informationen zu sammeln und die in der Gruppe beobachteten Auswirkungen der Prophezeiungsfalsifikation ausgeprägt genug gewesen

sein, um auf dieser Basis zu einem aussagekräftigen und tragfähigen Ergebnis zu kommen (Festinger 1956: ebd.).

Im Vorfeld ihrer Untersuchung postulierten Festinger et. al. folgende Bedingungen, von deren Erfüllung es abhängt, ob Anhänger ungeachtet einer Widerlegung einer Prophezeiung an ihren Überzeugungen festhielten oder mit sogar noch größerem Eifer als zuvor versuchten, andere von diesen zu überzeugen (Festinger 1956: 3). Grundvoraussetzung sei, dass das Individuum tief überzeugt von dem jeweiligen Glauben sei und dieser sein Handeln beeinflusse. Zudem sei es erforderlich, dass der Gläubige sich auf seinen Glauben an die Prophezeiung festlege, im Vertrauen auf deren Richtigkeit also Dinge getan habe, die nur schwer rückgängig zu machen seien. Im Allgemeinen könne man sagen, dass der Einsatz und damit die Verpflichtung gegenüber der Überzeugung umso größer seien, je bedeutsamer die jeweilige Handlung für das Individuum und je schwerer sie rückgängig zu machen sei (Festinger 1956: 4). Eine solch starke Verpflichtung gegenüber der gehegten Überzeugung in Form schwer rückgängig machbaren Handelns ergebe sich nahezu automatisch aus dem Glauben des Individuums, da dieses aller Wahrscheinlichkeit nach entsprechende Vorbereitungen treffe. Die Bandbreite könne dabei von öffentlichen Bekenntnissen bis hin zum Verkauf oder der Zerstörung allen weltlichen Besitzes oder ähnlich drastischen Maßnahmen reichen. Auch die Ablehnung und der Spott Nichtgläubiger erschwere ein Widerruf der jeweiligen Überzeugungen (Festinger 1956: 5).

Des Weiteren müsse die Glaubensvorstellung in ausreichendem Maße konkret und auf die reale Welt bezogen sein, um durch äußere Umstände eindeutig falsifiziert werden zu können (Festinger 1956: 4). Zwar sei die Fokussierung auf die Voraussage eines zukünftigen Ereignisses ein klassisches Merkmal millenaristischer Bewegungen, um die von Festinger et. al. festgelegten Ausgangsbedingungen zu erfüllen sei es jedoch nötig, dass ein konkreter Zeitpunkt oder Zeitraum für dessen Eintreten sowie dessen genaue Gestalt angegeben werde (Festinger 1956: 5). Komme es zu einer Widerlegung, so sei es überdies notwendig, dass der Gläubige diese als solche erkenne. Um die Überzeugung trotz einer unzweifelhaften Falsifikation aufrechterhalten zu können, sei es erforderlich,

dass das Individuum soziale Unterstützung durch eine Gruppe anderer Gläubiger erfahre, welche es in seinem Glauben bestätigen könne. Ohne derartige gegenseitige Bestätigung und Unterstützung sei es äußerst unwahrscheinlich, dass es einem Einzelnen weiterhin gelinge, dem durch die Widerlegung entstandenen Druck zu widerstehen und an seinen Überzeugungen festzuhalten. Sei diese jedoch gegeben, so könne die Überzeugung nicht nur aufrechterhalten oder sogar mit neuem Eifer versehen werden, sondern es könne auch zu verstärkten Bemühungen kommen, andere zum eigenen Glauben zu bekehren (Festinger 1956: 4). Diese letzte Bedingung schließlich dürfe im Zusammenhang mit millenaristischen Gruppierungen in der Regel als erfüllt angesehen werden, da solche über eine gewisse Anhängerschaft verfügten, deren Zahl zwar stark schwanken könne, für gewöhnlich aber ausreichend sei, um auch in einer Kleingruppe für gegenseitige Bestätigung zu sorgen (Festinger 1956: 5f).

Die beiden erstgenannten Bedingungen gäben an, was eine Überzeugung widerstandsfähig gegen Änderung oder Falsifikation mache, bei den beiden darauffolgenden handele es sich um Umstände, die Druck auf den jeweiligen Glauben ausübten und dazu angetan seien, ihn zu untergraben bzw. das Individuum dazu zu bewegen, ihn aufzugeben. Die letzte Bedingung schließlich sei entscheidend dafür, ob die Überzeugung aufgegeben oder aufrechterhalten werde. Um verstärkte Bekehrungsversuche nach der Widerlegung einer Prophezeiung hervorzurufen, müssten – so die Ausgangshypothese von Festinger et.al. – also alle der fünf genannten Ausgangsbedingungen erfüllt sein (Festinger 1956: 4).

Das Ergebnis der Studie habe die zuvor aufgestellten Thesen im Wesentlichen bestätigt: die Individuen der Gruppe, welche nach Ausbleiben des prophezeiten Ereignisses in Kontakt mit anderen Gläubigen gestanden hätten, und insbesondere der Kern der Gruppierung, seien trotz der auch für sie sichtlichen Widerlegung im Stande gewesen ihre Überzeugung weitestgehend intakt zu halten, wohingegen diejenigen, welche unmittelbar nach der Falsifikation keine Unterstützung Gleichgesinnter erfahren hätten, in wachsendem Maße von Zweifeln heimgesucht worden seien (Festinger 1956: 204f). Der Kern der Gruppe, der von der Richtigkeit der Prophezeiung fest überzeugt gewesen sei,

habe sich diesen Glauben unerschütterlich auch über die Widerlegung hinaus bewahrt, zwei Mitglieder, deren zunächst feste Überzeugung vor der Widerlegung kurzzeitig ins Wanken geraten gewesen sei, seien nach der Falsifikation in ihrem Glauben sogar bestärkt gewesen. Zwei weitere, die ebenfalls schon vor dem Ausbleiben der erwarteten Ereignisse von Zweifeln erfüllt gewesen seien und die Falsifikation isoliert von der restlichen Gruppe und somit ohne deren Rückhalt erlebt hätten, hätten mit Verwirrung und weiteren Zweifeln reagiert, seien jedoch nicht völlig von der Gruppe, der Prophetin und ihrem Glauben abgerückt. Von insgesamt 11 Personen hätten sich lediglich zwei, deren Engagement sich von vorneherein in Grenzen gehalten habe, komplett von ihren Überzeugungen abgewandt (Festinger 1956: 208). Seien die Bestrebungen zur Bekehrung anderer bis zur Widerlegung der Prophezeiung im Großen und Ganzen zurückhaltend gewesen, so habe man nach der Falsifikation bei nahezu jedem Mitglied der Gruppe ausgeprägte Bemühungen zur Gewinnung neuer Anhänger beobachten können (Festinger 1956: 213; Stone 2014: 125). Die Prophetin selbst, Marian Keech, habe zum ersten Mal von sich aus Kontakt zur Presse gesucht und auch die anderen Mitglieder der Gruppe, welche Reportern und neugierigen Fragen zuvor weitestgehend aus dem Weg gegangen seien, hätten nun ebenso bereitwillig wie von der Widerlegung unbeirrt öffentlich über ihren Glauben gesprochen (Festinger 1956: 123f): „After disconfirmation, proselyting became the popular pastime“ (Festinger 1956: 214). Ein anderes Bild hingegen habe sich bei der geographisch getrennten Zweitgruppe ergeben, die sich zum Zeitpunkt der Widerlegung (kurz vor Weihnachten) über die Feiertage in einem von der Gruppe isolierten Umfeld befunden und dort vom Ausbleiben der Ereignisse erfahren habe. Im Gegensatz zur Kerngruppe, welche im Stande gewesen sei, sich gegenseitig in ihrem Glauben zu bestätigen und diesen Effekt durch die Gewinnung neuer Anhänger zu verstärken versucht habe, sei dort kein Anstieg in der Bekehrungsaktivität zu verzeichnen gewesen; stattdessen habe die Mehrzahl der Individuen die durch die Falsifikation hervorgerufene Dissonanz gemildert, indem sie ihre Überzeugungen aufgegeben hätten (Festinger 1956: 227). Die dortige Gruppe habe sich innerhalb kurzer Zeit aufgelöst (Festinger 1956: 226). Diese Beobachtung stütze die These, dass die Gegenwart anderer Gläubiger und die daraus resultierende Möglichkeit gegenseitiger Unterstützung von

essentieller Bedeutung sei, um das Überzeugungssystem im Falle einer Widerlegung intakt zu halten (Festinger 1956: 229; Stone 2014: ebd.). Auch die an ihrem Glauben festhaltende Gruppe habe sich im Laufe des folgenden Monats aufgrund äußerer Einflüsse und ihres ausbleibenden Erfolgs in der Rekrutierung neuer Anhänger zerstreut, soweit es den Autoren möglich gewesen sei, dies nachzuverfolgen, jedoch ohne ihre Überzeugungen gänzlich aufzugeben (Festinger 1956: 230ff).

Die hier kurz zusammengefasste Studie verdeutlicht somit anschaulich, dass eine nach Ansicht eines neutralen Beobachters eindeutig widerlegte Überzeugung von einem gläubigen Individuum trotz Falsifikation intakt gehalten werden kann, wenn ihm ausreichende Unterstützung Gleichgesinnter zur Verfügung steht, durch welche die von der Widerlegung ausgelöste Dissonanz gemildert werden kann. Auch wenn die darin postulierte Annahme eines gesteigerten Missionierungseifers in Folge einer gescheiterten Prophezeiung inzwischen als unzutreffend angesehen wird (Urbanic 2014: 37), bietet die Untersuchung von Festinger et al. daher nach wie vor hilfreiche Ansatzpunkte für die Beschäftigung mit millenaristischen Überzeugungssystemen (Urbanic 2014: ebd.; Partridge 2005: 297ff).

Die hier dargestellten Charakteristika, Erscheinungsformen und Entstehungsbedingungen millenaristischer Vorstellungen sowie die für sie angebotenen Erklärungsansätze sollen in späteren Kapiteln Anwendung bei der Untersuchung von Argüelles' Lehre, Person und Wirken finden. Da es sich bei seiner Lehre um ein Konstrukt mit millenaristischen Elementen handelt, dem es gelang, eine stattliche Zahl von Interessenten anzuziehen, und viele seiner Anhänger eine entsprechende Heilserwartung hegten, deren Erfüllung nach externen Maßstäben ausblieb, sollten die bisherigen Darlegungen im Hinterkopf behalten werden, um sie an entsprechender Stelle wiedererkennen, Entwicklungen aufzeigen oder eventuelle Abweichungen von gängigen Merkmalen erkennen zu können. Während die Kerncharakteristika millenaristischer Vorstellungen das Grundgerüst bilden, das – auch, wenn es in unterschiedlichen Gewändern daherkommt – allen apokalyptisch-millenaristisch geprägten Überzeugungen zu eigen ist, können die jeweiligen Ausprägungen einzelner Elemente sowie die

inhaltliche Gestaltung und Ausschmückung beträchtlich variieren. So sind Komponenten wie die Figur des Heilsbringers oder das Motiv des reinen Urzustands zwar nicht zwingend in allen millenaristischen Glaubensvorstellungen anzutreffen, in Argüelles' Lehre aber von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Gerade die jüngeren Phänomene des indigenen amerikanischen, des New Age- und des Umweltmillenarismus sowie Aspekte des UFO-Glaubens sind über ihre allgemeine millenaristische Form hinaus auch was ihren konkreten Inhalt angeht von besonderer Relevanz für die von Argüelles und seinen Anhängern vertretenen Überzeugungen, wohingegen sich im evangelikalen Prämillenarismus, wie ihn beispielsweise der an späterer Stelle noch näher vorgestellte Hal Lindsey vertritt, Parallelen hinsichtlich der Überzeugungsstrategien, der Anpassung des Gedankenguts an aktuelle Gegebenheiten, dessen Verbreitung ohne klar umrissene Gruppenzugehörigkeit der Anhänger sowie einer Prägung durch Schreckensszenarien, die auf der Verwendung von Massenvernichtungswaffen beruhen, ausmachen lassen.

4.3 Propheten und Prophetismus

Das für jede Form von Messianismus und Heilserwartungsglauben zentrale Heil wird in der Regel durch Prophetismus verkündet (Burrige 1971: 101; Guariglia 1959: 18; Wallace 2003: 16f). Der Prophet ist es, der eine neue Lehre gestaltet und mit Leben erfüllt. Ohne ein solches Individuum werde keine neue Lehre entstehen (Barkun 1974: 86; Robins 2002: 12). Entsprechend erscheint es angezeigt, sich erst näher mit dem Phänomen des Prophetismus und seinen Charakteristika zu beschäftigen, um sich später mit Hilfe der so gewonnenen Erkenntnisse der Beantwortung der Frage zuzuwenden, inwieweit José Argüelles und seine Botschaft dem gängigen Bild eines Propheten bzw. einer Prophezeiung entsprechen, in wie weit sie davon abweichen und welche Besonderheiten sie aufweisen. Im Folgenden wird daher zunächst geklärt, was genau einen Propheten ausmacht, bevor weitere Kernelemente wie Berufung und Vision, Charisma und Autorität sowie bestimmte biographische Elemente einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden.

Das Wort „Prophet“ sei die Übersetzung des hebräischen „nabi“, was mit „Sprecher, Verkünder“ übersetzt werden könne (Guariglia 1959: 33f). Ähnlich verhalte es sich mit dem griechischen Wort „prophetes“, das ebenfalls „Sprecher für einen, Interpret“ bedeute. Die landläufige Gleichsetzung von „Prophet“ mit „Vorhersager“ entspreche somit nicht der originären Bedeutung (Daniels 2005: 8f; Guariglia 1959: 34; Stone 2014: 120ff). Es handele sich bei Propheten um Gesandte einer Gottheit, die Berufung durch diese und der Auftrag, mit dem der Prophet durch sie versehen werde, sei Voraussetzung. Ein Prophet handele nicht aus eigenem Antrieb und sei sich dessen auch bewusst. Die von ihm verkündete Botschaft sei das Wort Gottes, nicht sein eigenes Gedankengut (Daniels 2005: 6; Guariglia 1959: 34; Kyle 2012: 9; Stone 2014: 122; Wallace 2003: 17). Auch außerhalb des hebräischen Kontexts gelte ein Prophet in allen Kulturen als jemand, der als Sprecher oder Verkünder auftrete und sowohl etwas vorhersagen als auch etwas offenbaren könne (Burrige 1971: 101; Guariglia 1959: 34). Ohne eine Berufung durch eine Gottheit gebe es keinen Propheten (Guariglia 1959: ebd.). Jeder Prophet trete als Sprecher der Gottheit auf, von der er berufen worden sei und jeder sei sich dessen

bewusst, zudem könne der Prophet von Seiten der Gottheit durch Wunder bestätigt werden (Guariglia 1959: 34f; Stone 2014: ebd.). Angestrebt werde dabei immer das Wohl des Volkes, da die soziale Wirksamkeit zu den wesentlichen Aufgaben eines Propheten gehöre. Guariglia liefert daher folgende Definition von Prophetismus:

„Prophetismus ist ein religiöses Phänomen und eine soziale Erscheinung, wobei jemand durch eine besondere Berufung seitens eines höheren Wesens für die Verkündigung von Unbekanntem, Neuem und manchmal auch zum Anwerben einer Anhängerschaft bestimmt wird.“ (Guariglia 1959: 35)

Bei dieser Definition stehe die religiöse Beziehung zur Gottheit besonders im Vordergrund, während politische Forderungen oder eine moralische Erneuerung dieser untergeordnet seien. Aus dieser Definition folge, dass Prophetismus ein dem Messianismus und Heilserwartungsglauben übergeordnetes Phänomen darstelle, da letztere immer innerhalb von ersterem existierten: die Erwartung des Heils werde immer durch Propheten verkündet. Zudem könne ein Prophet in seiner Eigenschaft als Sprecher Gottes auch anderes offenbaren als ausschließlich Heil, was Prophetismus zu einem weiterreichenden Phänomen mache als Heilserwartungsglauben bzw. Messianismus. Grundsätzlich handele es sich bei sowohl Prophetismus als auch Messianismus immer um soziale Phänomene, da das Heilsversprechen oder die Offenbarung niemals allein für die Person des Propheten bestimmt seien, sondern stets dem Wohle des Kollektivs gelte – sei dies nun eine bestimmte Gruppe, ein Volk oder die Menschheit als Ganzes (Guariglia 1959: 35).

Habe sich ein Individuum erst einmal als Prophet etabliert und genieße die Anerkennung der Gemeinschaft, könne es über große Autorität verfügen, die nicht nur auf den religiösen Bereich beschränkt sei, sondern sich auch auf die politische und soziale Ebene erstrecken könne (Guariglia 1959: 38; Landes 2005: 39). Sein Einfluss könne erheblich sein und zum Beispiel auch die Modifizierung religiöser Vorstellungen in Zeiten der Krise umfassen, wofür als prominentes Beispiel die durch den Glauben an ein prophezeit, unmittelbar bevorstehendes Weltende hervorgerufene Vernichtung der eigenen weltlichen Güter angeführt werden könne, wie sie beispielsweise im ozeanischen Raum anzutreffen sei (Guariglia 1959: 48f; Robins 2002: 11f). Gerade im Zusammenhang mit apokalyptischen Vorstellungen verfüge ein derartiges Individuum oft

über ungeheure Macht über seine Anhänger, wodurch ihm gleichzeitig ein enormes Bedrohungspotential innewohnen könne (Landes 2005: 39; Meissner 1995: 292): „No rhetoric is more powerful than apocalyptic rhetoric, no greater motivation exists in the human repertoire than the belief that ones' every action is crucial to the final destiny of the human race” (Landes 2005: 39). Auch auf sozialer Ebene könne ein Prophet durch seine Lehren bisherige Traditionen und Werte mitunter erheblich verändern (Guariglia 1959: 49). Insbesondere hervorzuheben sei die große Rolle, die Propheten in Nord- und Südamerika als Führer im Befreiungskampf ihrer jeweiligen Völker innegehabt hätten (Guariglia 1959: 40).

Prophetische Heilserwartung finde sich in nahezu allen Gebieten ethnologischer Forschung und sei sowohl in Nord-, Mittel- und Südamerika wie auch in Afrika, Asien und dem ozeanischen Bereich anzutreffen (Fischer 1999: 167; Guariglia 1959: 17). Zudem sei zu beobachten, dass bei indigenen Völkern oftmals in Zeiten von Krisen, seien diese nun politischer oder religiöser Natur, Propheten aufträten, welche zu Führern indigener Gruppierungen würden und ihrer Gefolgschaft einen Ausweg aus ihrer Bedrängnis verkündeten (Fischer 1999: ebd.; Guariglia 1959: ebd.; Robins 2002: 11f). Unter kulturellen und sozialen Aspekten betrachtet komme es meist in Gebieten des Kulturkontakts zu solchen Erscheinungen, in denen indigene Kulturen mit der europäisch-westlichen Kultur oder dem expansiven Islam in Berührung kämen (Guariglia 1959: 18; Landes 2009: 1096; Robins 2002: 11; Wallace 2003: 15). Prophetismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen finde sich in Gesellschaften mit unterschiedlichsten Wirtschaftsformen, vom Hirten-Nomadismus und Jägertum bis hin zu Hochkulturen mit hochentwickelter Landwirtschaft oder Lohnarbeit. Meist handele es sich bei den Propheten um Männer, in einigen Fällen lägen jedoch auch Berichte über Prophetinnen vor. Guariglia merkt an, dass Propheten in indigenen Kulturen ihren Ursprung sowohl in den indigenen Religionen wie auch im Christentum oder Islam haben könnten, wobei er es für angezeigt hält, darauf hinzuweisen, dass in der Mehrzahl der Fälle indigenen Ursprungs eher eine Mischform mit christlichem oder islamischem Einfluss vorliege (Guariglia 1959: 18).

Dem Propheten sehr ähnlich ist zudem der Guru, der zwar nicht zwingend als Sprachrohr höherer Mächte fungiert, in jedem Fall aber höheres Wissen für sich in Anspruch nimmt und daher in vielerlei Hinsicht Charakterzüge aufweist, welche auch für Propheten typisch sind. Eine klare Abgrenzung zwischen diesen Phänomenen ist nicht immer eindeutig möglich, zumal im Bereich der neureligiösen Bewegungen die Vorstellungen vom Kontakt zum Göttlichen äußerst vielgestaltig sind und auch dem Guru Wissen mitunter von höherer Stelle offenbart wird, weswegen im Folgenden insbesondere im Hinblick auf biographische und psychische Gemeinsamkeiten auch die Figur des Gurus in die Betrachtung miteinbezogen werden soll.

4.3.1 Berufung und Vision

Ein Prophet verfüge über eine besondere Begabung, die ihn von seinen Mitmenschen absetze: er müsse offen sein, Dinge zu sehen und zu hören, die normalen Menschen verborgen blieben, da sich sein Prophetentum aus Visionen und Auditionen schöpfe (Dietrich 2005: 293; Guariglia 1959: 37; Stone 2014: 130). Zwar sei die Zahl weiblicher Propheten deutlich geringer als die ihrer männlichen Kollegen, grundsätzlich jedoch sei prophetische Begabung nicht abhängig vom Geschlecht. Erforderlich hingegen sei, zumindest außerhalb der Hochkulturen, zumeist eine besondere Veranlagung zur Ekstase, welche oft Bedingung für eine offizielle Berufung sei. Erst durch diese Fähigkeit sei der Prophet im Stande, als Mittler zwischen der „sichtbaren und der unsichtbaren Welt“ (Guariglia 1959: ebd.) aufzutreten. Ohne diese Begabung werde ein Individuum nicht berufen. Hierin liege eine große Ähnlichkeit zum Schamanismus, dessen zentrales Element ebenfalls die Ekstase sei, was eine klare Differenzierung zwischen beiden Phänomenen mitunter sehr schwer mache. Oft werde ein in Frage kommendes Individuum auch körperlich auf die Probe gestellt, beispielsweise durch ausgedehntes Fasten oder andere Formen der Entbehrung (Guariglia 1959: ebd.; Wallace 2003: 18f). Betrachte man die psychologische Struktur des Berufungserlebnisses, so sei diese überall gleicher Gestalt und habe in der Regel die Form eines starken ekstatischen Erlebnisses,

bei welchem das Individuum von einer höheren Macht übermannt und – freiwillig oder unfreiwillig – von dieser in ihren Dienst genommen werde (Dietrich 2005: ebd.; Guariglia 1959: 38). Dabei seien trotz der großen Vielzahl von Berufungsarten drei Grundtypen zu identifizieren: spontane Berufung, Berufung durch Zeremonien und Berufung durch Schulung. Bei der spontanen Berufung werde das Individuum ohne Vorankündigung von der höheren Macht überkommen. Bei den anderen beiden Varianten hingegen erfolge die Berufung nach bestimmten Vorbereitungen, im Fall der Berufung durch Zeremonien z.B. durch Weihe, bei der Berufung durch Schulung werde sie durch eine vorangegangene Ausbildung zum Beruf (Guariglia 1959: ebd.).

Der Prophet könne mit einem Auftrag berufen werden, zu welchem Zweck ihm Wissen zuteilwerde, das zu verkünden er in die Welt entsandt werde: „Geh hin und sprich!“. Entsprechend könne er seine Botschaft mit der Aufforderung einleiten, das Wort Gottes zu hören, wodurch klargemacht werde, dass es sich dabei nicht um seine eigene, sondern um eine ihm von Gott übermittelte Botschaft handle (Bauks 2019: 168; Dietrich 2005: 293; Schmidt 1995: 178). Ein solcher Wortempfang sei kennzeichnend für echte prophetische Sendungen. Gerade für die biblischen Propheten gelte, dass ihre Worte erst im Nachhinein gesammelt und niedergeschrieben worden seien, ihr ursprüngliches Wirken jedoch sei durch die mündliche Verkündigung geprägt gewesen, welche eine direkte Gegenüberstellung mit der Zuhörerschaft beinhalte (Dietrich 2005: 291, 293; Schmidt 1995: ebd.). Durch die nachträgliche Verschriftlichung sei es nicht immer einfach, auszumachen, was ursprünglicher Wortlaut oder in der Originalsituation zusammenhängende Einheit und was spätere Bearbeitung sei (Schmidt 1995: 179ff). Der Auftrag eines Propheten sei also jener der öffentlichen Verkündigung. Die Propheten des Alten Testaments berichteten über diesen Auftrag in den sogenannten Berufungsberichten selbst, in denen sie von Erfahrungen wie Visionen und Auditionen erzählen, mittels derer ihnen ihr Auftrag erteilt worden sei (Bauks 2019: 168f; Seybold 1999: 111). Diese besonderen Erlebnisse erzeugten in den jeweiligen Propheten ungewollt oder gar gegen ihren expliziten Willen die Gewissheit, einem Verkündigungsauftrag nachkommen zu müssen, und zwar auf derartig zwingende Art und Weise, dass sie keinerlei Alternativen dazu gesehen hätten. Das Erlebte habe sie also

derart überzeugt, dass sie es nicht zu ignorieren vermochten und in ihren Erfahrungen habe sich ihnen ein Wille kundgetan, dem sich zu widersetzen ihnen nicht möglich gewesen sei (Dietrich 2005: 293; Seybold 1999: 111; Wallace 2003: 17). Die Berufungsberichte hätten die Legitimierung und Rechtfertigung des Propheten zum Zweck, der, konfrontiert mit Zweifeln seiner Zuhörer, darauf verweisen könne, nicht aus eigenem Antrieb, sondern aufgrund äußeren Zwangs in Form von göttlicher Berufung zu handeln (Bauks 2019: 168; Schmidt 1995: 186). Berufungsberichte sind jedoch nicht ausschließlich auf den biblischen Kontext beschränkt. So werde beispielsweise vom Squaxin-Propheten John Slocum, dem Gründer der Indian Shaker Church berichtet, er habe seine erste Vision im Rahmen einer schweren Erkrankung gehabt, an der er eines Nachts gestorben, anschließend aber wieder auferweckt worden sei. Er habe ein Licht gesehen und sei zum Gericht Gottes gelangt, von wo aus Engel ihn zurück auf die Erde geschickt und mit der Aufgabe versehen hätten, ein guter Christ zu sein (Irwin 2008: 272f). Vier Tage später habe er eine Stimme vernommen, welche ihm aufgetragen habe, innerhalb von vier Wochen eine Kirche zu bauen – die erste indianische Shaker-Kirche, nach deren Vollendung Slocum weiterhin seine religiösen Überzeugungen gelehrt habe (Irwin 2008: 273).

Im biblischen Kontext könne die Berufung selbst nach ihrer Art und Weise in zwei Grundformen unterteilt werden: die Berufung im Zwiegespräch und die Berufung aus einer Thronratvision heraus. Erfolge die Berufung in einem direkten Zwiegespräch des Propheten mit Gott, so habe ersterer die Möglichkeit, wegen seiner eigenen Unwürdigkeit oder der Schwere der ihm zugedachten Aufgabe Einspruch zu erheben, welcher dann durch Gott abgewiesen werde. Die aus einer Thronratvision heraus erfolgende Berufung sei eher indirekter Natur und beinhalte keinen direkt erteilten Auftrag wie die Berufung durch ein Zwiegespräch (Schmidt 1995: 186).

Kennzeichnend für einen Propheten sei das „Wort“ oder die sogenannte „Schau“, welche ihm zuteilwerden. Manche, wie Amos und Jesaja, seien ihrem Selbstverständnis nach offenbar Seher gewesen. Visionen seien von konstitutiver Bedeutung für das Prophetentum (Schmidt 1995: 187f; Wallace 2003: 17). In der Vision komme die

Zukunftsbetonung am Deutlichsten zur Geltung und ihre Zukunftseinsicht gehe, verglichen mit anderen Voraussagen, wohl am Wenigstens aus einer Beurteilung der gegenwärtigen Situation hervor. In der Vision sei es dem Propheten möglich, sich in einem direkten Zwiegespräch mit Gott zu befinden, sein Bewusstsein sei also wach, keineswegs getrübt oder gar völlig ausgeschaltet. Der in der Vision übermittelte Inhalt müsse nicht im Nachhinein in klare Gedanken umgewandelt werden, sondern laufe von vorneherein auf Auditionen und somit auf „sag- und mitteilbare Einsicht“ (Schmidt 1995: 187f) hinaus oder könne auch ganz zu einer Audition werden (Schmidt 1995: 187f). Letztendlich stelle schon die Weitergabe der Vision eine Erfüllung des dem Propheten auferlegten Verkündigungsauftrags dar. Die Einsicht, welche der Prophet im Rahmen seiner Vision erhalten habe, wirke zudem in seiner restlichen Botschaft weiter. Visionen seien anhand ihres unterschiedlichen Inhalts und Formaufbaus in verschiedene Typen zu untergliedern, auch wenn eine solche Einordnung oft nicht eindeutig zu treffen und die Übergänge zwischen den verschiedenen Kategorien fließend seien. So handele es sich um eine Ereignisvision, wenn die in der Vision gesehenen Ereignisse dem vorausgesagten Geschehen entsprächen. Es könne jedoch auch sein, dass das Geschaute mit der jeweiligen Sache nur durch das Wort verbunden sei, welches den Visionsinhalt schildere, in diesem Fall handele es sich um eine Wortspiel- oder Wortassonanzvision. In manchen Visionen lasse Gott dem Propheten das Gesicht zuteilwerden und ihn somit Dinge sehen, die ihm sonst verborgen bleiben würden; in anderen sei Gott selbst der Visionsinhalt und trete persönlich in Erscheinung (Schmidt 1995: 188). Auch könne eine Mittlergestalt zwischen Gott und Mensch auftreten, welche als Deute-Engel oder *angelus interpres* bezeichnet werde (Schmidt 1995: 188f).

Die psychische Disposition eines Propheten beim Empfang einer Vision zu beschreiben oder gar beurteilen zu wollen, sei schwierig, da meist keinerlei textliche Zeugnisse zu diesem Aspekt vorlägen. Es finden sich allenfalls Vergleiche, wie der folgende von Sacharja: „Der Bote, der mit mir redete, kam wieder und weckte mich, wie einen, den man vom Schläfe weckt“ (iv 1). Seybold weist darauf hin, dass es sich hierbei nicht um ein gewöhnliches Erwachen handele, sondern um einen dem Wachsein vergleichbaren Zustand, in welchem der Prophet sich im Vollbesitz seines Bewusstseins befinde und

dabei nicht alltägliche Dinge sehe, die er zwar erkennen und benennen, nicht aber in ihrer Funktion verstehen könne. Ob es sich dabei um eine Art Traumgesicht handle, sei nicht ersichtlich (Seybold 1999: 218; Wallace 2003: 18). Ähnlich einem Schizophreniekranken sehe und höre ein Prophet Dinge, die andere nicht wahrnehmen und deute daraufhin die Welt, ausgehend von diesen Erlebnissen, auf neue Weise (Black 2010: 197). Blacks Ansicht zufolge seien es daher weniger ihre Visionen und Träume, die millenaristische Propheten von anderen Menschen abhoben, als vielmehr die Mühen, die sie auf sich nahmen, um andere von deren Bedeutung zu überzeugen und die Welt ihrer eigenen veränderten Wahrnehmung anzupassen (Black 2010: 197). Alle Menschen träumten und viele konsumierten Drogen, die zu Visionen führten, ohne jedoch daraus für sich selbst oder gar für andere eine tiefere Bedeutung oder Handlungsaufforderungen abzuleiten:

„[...] it is apparent that what defines a prophet is not their visions [...] but their arrogant assumption that their visions are of unique significance and that they should be followed by others. This may reflect the intensity of certain individuals' visions but it may also be connected with the pushy character of those who claim to be prophets.” (Black 2010: 198)

4.3.2 Charisma, Autorität und prophetische Veranlagung

Charismatische Eigenschaften sind für Propheten von großer Bedeutung, da häufig sie es sind, die ihnen überhaupt erst zu Erfolg verhelfen. Anführer im Allgemeinen und charismatische Anführer im Besonderen seien letztendlich Schöpfungen ihrer Anhänger, rhetorisch gesehen sei Charisma also ein Attribut, das dem Propheten als Anführer durch seine Zuhörerschaft verliehen werde (Bromley 2014: 105; Dawson 2012: 4; O'Leary 1994: 53).

Als charismatische Führerschaft lasse sich eine Beziehung zwischen Anführer und Gefolgschaft bezeichnen, in welcher der Anführer von seinen Anhängern als in irgendeiner Weise übermenschlich wahrgenommen werde, sie seinen Aussagen blind vertrauten sowie bedingungslos seinen Handlungsanweisungen folgten und ihm uneingeschränkte emotionale Unterstützung zukommen ließen (Bromley 2014: 104f; Dawson 2012: 7; Dürr 1991: 50; Post 2000: 65). Herzstück einer derartigen Beziehung sei der Anführer als Individuum mit mangelndem Selbstwertgefühl und einem Gefühl der

inneren Bedeutungslosigkeit, das permanenter Bewunderung von außen bedürfe. Um diese Bewunderung zu erhalten, werde nach außen hin ein Gefühl der Stärke, Allmacht und unerschütterlichen Selbstsicherheit vermittelt, die eigene Unsicherheit werde nicht nur nach außen, sondern auch nach innen hin sich selbst gegenüber komplett unterdrückt. Eine derart von sich überzeugt erscheinende Persönlichkeit wirke besonders anziehend auf Menschen, die selbst sehr unsicher seien und daher eine idealisierte Figur suchten, welche Stärke ausstrahle und ihnen dadurch ein Gefühl der Sicherheit und Gewissheit vermittele. Die eigene Unzulänglichkeit werde gewissermaßen durch die angenommene Perfektion des Anführers ausgeglichen und aufgewertet (Meissner 1995: 293f; Post 2000:66).

Charismatische Rhetorik basiere auf dem Dualismus des „Wir gegen die anderen“-Prinzips, bei dem der charismatische Anführer und seine Anhängerschaft regelmäßig auf der Seite Gottes bzw. des Guten stünden und alle anderen zumeist auf der des Bösen. Dazwischen gebe es nichts, Grauzonen existierten nicht (Dürr 1991: 49; Meissner 1995: 294; Post 2000: 66; Landes 2011: 15). Ein derartiger Dualismus stärke die Identität des Anführers als mit übernatürlichen Kräften versehenes Individuum (Post 2000: ebd.). Gerade in Zeiten gesellschaftlicher Unsicherheit und Krise erschienen charismatische Anführer durch die absolute Gewissheit, die sie ausstrahlten, besonders attraktiv für ihre Umgebung (Post 2000: 68). Eine derartige Führungspersönlichkeit finde in einer Katastrophensituation eine gute Ausgangsbasis, da das vorangegangene Desaster die Autorität der traditionellen Anführer untergraben und somit den Weg für charismatische Führerschaft geebnet habe (Barkun 1974: 87; Dawson 2012: 9). Wallace stelle die These auf, dass Katastrophenbedingungen in einigen Individuen nicht die bei vielen Menschen üblichen Angstzustände hervorbrächten, sondern stattdessen deren Fähigkeit zur Innovation begünstigten. Anstatt wie andere Betroffene mit dem *disaster syndrome* oder zumindest großer Unsicherheit und Beklemmung zu reagieren, habe bei diesen Individuen die Belastung eine Neuzusammenfügung des Weltbildes verbunden mit einem Wandel in der eigenen Persönlichkeit zur Folge (Barkun 1974: 87; Wallace 2003: 16f). Ein millenaristischer Prophet bzw. charismatischer Anführer sei im Stande, eine neue Weltanschauung zu erschaffen (Barkun 1974: 89; Bromley 2014: 106; Dürr 1991: 48;

Wallace 2003: ebd.). Es könne dabei jedoch schwierig sein, eine Grenze zwischen solcherlei Individuen und paranoiden Schizophrenen zu ziehen, deren Krankheit sich ebenfalls auf solche Art äußern könne (Barkun 1974: 87; Meissner 1995: 313; Winzeler 2012: 49). Barkun weist zu Recht darauf hin, dass es hierbei nicht nur das jeweilige Individuum zu berücksichtigen gelte, sondern auch den Zustand und die Bedürfnisse seiner Mitmenschen sowie kulturelle Normen, welche bei dieser Unterscheidung ausschlaggebend sein könnten (Barkun 1974: 87f).

Max Weber zufolge entstehe charismatische Führerschaft im Falle von Notlagen, die unterschiedlich geartet sein könnten (Barkun 1974: 88; Dawson 2012: 7f) und von Barkun als Katastrophen gedeutet werden. Ihre Entstehung hänge sowohl von außergewöhnlichen äußeren Ereignissen als auch von der Begabung der jeweiligen Führungspersönlichkeit ab (Barkun 1974: 88). Bestehe in einer Gesellschaft bereits eine Tradition derartiger Führung, erleichtere dies das erneute Auftreten eines charismatischen Anführers, da ein solcher dadurch größere Chancen auf Aufmerksamkeit in der Bevölkerung habe (Barkun 1974: 88; Dawson 2012: 10). Ohne die Anerkennung anderer sei die Errichtung charismatischer Führerschaft nicht möglich, da Charisma keine dem Individuum inhärente, sondern eine ihm von anderen Menschen zugesprochene Eigenschaft darstelle. Ein Prophet werde daher nur dann Anerkennung finden, wenn andere in ihm die Antwort auf ihre Wünsche und Bedürfnisse sähen (Barkun 1974: 88; Bromley 2014: 106; Dawson 2012: 4f; O'Leary 1994: 53). Die von einer Katastrophe geschaffenen Bedingungen kreierte eine überdurchschnittlich große Anzahl von Menschen, die sich unter Stress befänden und nach einem Ausweg aus ihrer Bedrängnis suchten, was sie in eine erhöhte Bereitschaft versetze, einem neuen Führer, der eine Lösung des Problems anbiete, zu folgen (Barkun 1974: 88; Bromley 2014: ebd.; Dawson 2012: 8). Gleichzeitig jedoch sei Charisma etwas Unbeständiges, auf das nicht uneingeschränkt Verlass sei (Barkun 1974: 119; Bromley 2014: 105; Dawson 2012: 6). Da charismatische Führung aus einer bestimmten, außergewöhnlichen Situation geboren werde, könne eine Veränderung dieser Ausgangslage auch einen Wandel des Verhältnisses zwischen Anführer und Anhängern bewirken, der Zweifel bei Letzteren zur Folge habe (Barkun 1974: 119f; Bromley 2014: ebd.). Eine Rückkehr zu

gesellschaftlicher Stabilität wirke sich kontraproduktiv auf millenaristische und generell charismatische Organisationsformen aus und begünstige stattdessen institutionalisiertere Führungsformen (Barkun 1974: 120; Dawson 2012: 6; Dürr 1991: 51). Charismatische Führung sei somit verwundbar und dadurch Teil der Problematik, die millenaristische Prophezeiungen mit sich brächten. Ein charismatischer Anführer müsse seine Führerschaft legitimieren, gelinge ihm das nicht, beispielsweise durch Ausbleiben prophezeiter Ereignisse, so könne seine Autorität rasch ins Wanken geraten (Barkun 1974: ebd.; Dawson 2012: ebd.).

Max Weber, der den Begriff des Charismas in den soziologischen Gebrauch einführte, definiert ihn wie folgt:

„[...] a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are not accessible to the ordinary person, but are regarded as of divine origin or as exemplary, and on the basis of them the individual concerned is treated as a leader.” (Weber 1947: 364f)

Worsley u. a. kritisieren jedoch, der Terminus werde gar zu oft nur als eine andere Bezeichnung für „populär“ und sehr unspezifisch, da oftmals ohne nähere Definition, verwendet (Dawson 2012: 2; Worsley 1968: xf). Um soziale Auswirkungen in Form kollektiven Handelns haben zu können, müsse Charisma zunächst von anderen Menschen wahrgenommen, mit Bedeutung versehen und dann als Ausgangspunkt für eigenes Handeln genutzt werden (Worsley 1968: xi). Der charismatische Anführer müsse als solcher anerkannt werden und das Recht zuerkannt bekommen, Richtlinien aufzustellen sowie deren Einhaltung und Unterstützung zu fordern. Vom soziologischen Standpunkt aus gesehen sei Charisma daher keine mystische Eigenschaft, sondern entspreche jeweils dem, was Anhänger in ihren so wahrgenommenen Anführern als charismatisch empfänden. Ohne Anerkennung durch andere könne auch ein Prophet nicht charismatisch sein. Es handle sich daher weniger um ein persönliches Attribut, als vielmehr um eine soziale Beziehung (Barkun 1974: 88; Bromley 2014: 105; Dawson 2012: 4; O’Leary 1994: 53; Worsley 1968: xii).

Ein charismatischer Anführer sei im Stande, den Nerv seiner Zuhörer zu treffen und sie in ihren Ansichten, Wünschen und Hoffnungen anzusprechen, und er ziehe sie umso mehr

an, wenn er diese Ansichten nicht nur zu teilen scheine, sondern zu verwirklichen verspreche (Barkun 1974: 88; Burrige 1971: 155; Worsley 1968: xii). Diese Fähigkeit sei es, die seine Anziehungskraft ausmache. Seine Versprechungen dürften allerdings keineswegs dauerhaft abstrakt bleiben, konkrete Zeichen oder Taten müssten folgen, um das Engagement der Anhängerschaft zu erhalten (Dawson: 2012: 6; Worsley 1968: xiif). Dabei müsse es sich jedoch nicht zwangsläufig um erfolgreiche Taten im engeren Sinne handeln, auch Märtyrertum könne beispielsweise als geeigneter Beweis für seine Legitimation gesehen werden (Worsley 1968: xiii). Da er sich im Gegensatz zu anderen Anführern nicht auf konstitutionelle Autorität, eine Herrschaftstradition oder ähnliche Formen der Legitimation berufen könne, sei ein charismatischer Anführer in weit überdurchschnittlichem Maße auf die Anerkennung seiner Anhänger angewiesen und primär von deren Glauben abhängig (Dawson 2012: 4; Worsley 1968: xiii). Entsprechend seien die von diesen Anhängern getragenen Werte von großer Bedeutung, wenn man verstehen wolle, woher ein charismatischer Anführer seine Unterstützung nehme (Worsley 1968: xiii). Ein guter Redner taue daher beileibe nicht zwangsläufig zu einem charismatischen Anführer, er brauche auch eine entsprechende Botschaft, und zwar eine, die zum einen unerfüllte Bedürfnisse der Zuhörer anspreche und zum anderen deren Befriedigung in Aussicht stelle (Burrige 1971: ebd.; Dawson 2012: 10; Worsley 1968: xiif). In den radikalsten Ausprägungen stehe diese Bedürfnisbefriedigung unmittelbar bevor. Der Anführer werde also letztendlich durch die Selektion und Anerkennung seiner Anhänger erst als solcher erschaffen und erringe dadurch seine Legitimation, die es im Folgenden ermögliche, Kontrolle auszuüben (Barkun 1974: 88; O'Leary 1994: 53; Worsley 1968: xivf). Worsley schlägt daher zum Verständnis derartiger Bewegungen ein interaktionistisches Modell vor: Menschen mit unter Umständen utopischen, zumindest aber vagen und unerfüllten Hoffnungen und Bedürfnissen würden sich einem potentiellen Anführer zuwenden, welcher diese Sehnsüchte in Worte fasse und verdichte. Indem er diese zuvor vagen Bestrebungen konkretisiere, erschaffe er ein greifbares, klar umrissenes Ziel, das angestrebt werden könne, und Glaubensvorstellungen, welche offen genug gestaltet seien, um durch persönliche Erfahrung bestätigt werden zu können (Burrige 1971: 111f; Dawson 2012: 10; Worsley 1968: xiv). Das wichtigste Element

einer auf charismatischer Führung basierenden Bewegung sei also, zumindest in deren Anfangsphase, die Botschaft, die Gestalt des Propheten dagegen trete in ihrer Bedeutsamkeit hinter dieser deutlich zurück (Burridge 1971: 111, Worsley 1968: xivf).

Die Bedeutung der prophetischen Figur selbst könne von Bewegung zu Bewegung höchst unterschiedlich sein und von einer bloßen Galionsfigur ohne nennenswerten kreativen Eigenanteil bis hin zur Schlüsselfigur, welche nicht von der von ihr erschaffenen, innovativen Botschaft zu trennen sei, reichen (Worsley 1968: vx). Worsley verweist hierbei zu Recht auch auf Y. Talmons Anmerkung, dass ein Anführer nicht zwangsläufig der Ursprung von Handeln und Autorität sein müsse, sondern durchaus eine rein symbolische Identifikationsfunktion erfüllen könne (Worsley 1968: xvi). Liege der Fokus weniger auf der Person des Propheten selbst, sondern vermehrt auf der Botschaft, so resultiere daraus in der Mehrzahl der Fälle keine auf eine einzige Autoritätsperson ausgerichtete Führung, sondern vielmehr eine Vielzahl verschiedener Führungspersönlichkeiten. Insbesondere dann, wenn höhere Eingebung als allen zugänglich betrachtet werde, könne deren Anzahl immer weiter wachsen und zu Spaltungen innerhalb der Bewegung führen. Ein derartiges Organisationsmuster sei beispielsweise in vielen Kulturen zu finden. Charismatische Autorität trete also keinesfalls nur in Form auf ein einzelnes Individuum fokussierter Strukturen auf (Worsley 1968: xv). Überdies könne Charisma einer Person auch im Nachhinein zugeschrieben werden oder dem Gewinn einer Führungsposition folgen, anstatt ihr vorauszugehen (Worsley 1968: xvi). Berücksichtige man diese Aspekte, so ergebe sich daraus eine große Bandbreite möglicher Konstellationen: nicht nur könne die Führung auf mehrere Personen verteilt sein, der Prophet selbst könne auch eine völlig unbedeutende Person sein, seine symbolische Bedeutung erst nach seinem Ableben erhalten oder gar völlig abwesend sein (Burridge 1971: 98; Worsley 1968: xvif). Eine derartige Sichtweise steht, wie auch Worsley selbst einräumt, in einem deutlichen Kontrast zu Max Webers Definition charismatischer Autorität, die stark auf das einzelne Individuum und dessen besondere Eigenschaften ausgelegt sei (Worsley 1968: xvii). Charisma sei Worsley zufolge keine Erklärung für bestimmtes Verhalten, sondern seinerseits eine gegebene Größe, etwas, woran bestimmte Menschen glaubten (Worsley 1968: xviii). Dem charismatischen

Anführer komme die Aufgabe eines Katalysators zu, da er unterschwellig vorhandene Sympathien gegenüber bestimmten Ideen und Vorstellungen gewissermaßen zum Ausbruch bringe und in aktives politisches und rituelles Handeln verwandele (Burridge 1971: 155; Dawson 2012: 10; Graziano 1999: 13; Worsely 1968: xviii). Um dergestalt als Anführer in Erscheinung treten zu können, genüge es nicht, den Einzelnen anzusprechen, die Führungspersönlichkeit müsse vielmehr einen Zusammenhalt zwischen diesen Individuen schaffen, Handlungsmöglichkeiten bieten und eine Gruppierung oder Organisation gründen oder zumindest anregen. Dies stelle die zweite Phase auf dem Weg zur Entstehung einer sozialen Bewegung dar (Worsley 1968: xviii).

Bei millenaristischen Erwartungen sei das Problem zu bedenken, dass das in letzter Instanz angestrebte Ziel, nämlich das Ende der herrschenden Ordnung, nicht auf Wunsch zu einem bestimmten Zeitpunkt herbeigeführt werden könne, daher bedürfe es früher oder später einer Erklärung für dieses Ausbleiben der angekündigten Ereignisse und eine Änderung der ursprünglichen Prophezeiung könne erforderlich werden (Mühlmann 1961: 274; Worsley 1968: xviiiif). Dies sei jedoch nur dann notwendig, wenn der Inhalt der Ausgangsprophezeiung sehr genau bezeichnet sei, beispielsweise also ein konkretes Datum beinhalte, welches ereignislos vergehen könne. Sei der Inhalt vager gehalten, könne er auf nahezu alles passend gemacht und fast jedes beliebige Ereignis in seinem Sinne gedeutet werden. Je konkreter die Prophezeiung verfasst sei, desto größer sei daher die Gefahr einer Widerlegung und der daraus resultierenden Probleme (O'Leary 1994: 79f; Worsley 1968: xix). Dennoch liege auch hochspezifischen Prophezeiungen eine Reihe allgemeinerer Glaubensvorstellungen zugrunde, welche aufgrund dessen dehnbarer und somit besser imstande seien, sich unerwarteten Umständen anzupassen. Langfristig könne jedoch ein solches Überzeugungssystem ebenfalls durch Widerlegung zu Fall gebracht werden. Gerade akut millenaristische Vorstellungen mit ihrer Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Heils könnten nicht auf unbestimmte Dauer hin aufrecht erhalten werden, weswegen die zeitliche Unmittelbarkeit im Laufe der Entwicklung der Bewegung oftmals abgemildert und durch vagere Zukunftsversprechungen ersetzt werde, deren explizite Widerlegung schwierig oder schlicht unmöglich sei. Im Extremfall könne dies beispielsweise dergestalt geschehen, dass sich die prophezeiten Geschehnisse

komplett auf ein Leben nach dem Tod verlagerten und somit einer empirischen Prüfung gänzlich entrückt würden (Worsley 1968: xx).

Max Weber betone besonders das innovative Element, welches charismatischer Wirkung als ein zentraler Bestandteil zugrunde liege. Der charismatische Anführer predige neue Ansichten, Werte und Verhaltensweisen, setze sich damit vom Althergebrachten, Tradierten ab und durchbreche dessen Routinen (Dawson 2012: 6; Worsley 1968: xlvi). Führende Vertreter apokalyptischen Gedankenguts hätten daher oft keine offizielle theologische Ausbildung von Seiten etablierter religiöser Institutionen, ihre Autorität stütze sich stattdessen primär auf ihr Charisma sowie ihren Kontakt zum Göttlichen oder ihre besondere Fähigkeit zur Vorhersage und Deutung (Partridge 2005: 311). Charisma selbst könne somit per Definition nicht zu etablierter Routine, sondern lediglich transformiert werden. Werde es derart umgewandelt, verliere es jedoch seinen ursprünglichen Charakter und nehme eine andere Gestalt an. Aus Charisma werde dann Tradition – eine Tradition, die vom ursprünglichen Anführer begründet worden sei und, sofern die Bewegung lange genug existiere, von dessen Nachfolger fortgeführt werde (Dawson 2012: 6; O’Leary 1994: 54; Worsley 1968: xlix). Sei dieser Zustand jedoch erst einmal erreicht, könne nicht mehr von einer charismatisch geprägten Bewegung gesprochen werden, da das charismatische Element in Tradition umgewandelt und damit institutionalisiert worden sei (Dawson 2012: 6; O’Leary 1994: 54; Worsley 1968: 1). Es handele sich nun vielmehr um eine Kirche mit einer ursprünglich charismatisch geprägten Tradition und nicht mehr um eine primär auf Charisma basierende Bewegung (Worsley 1968: ebd.). Ab einem gewissen Punkt in der Entwicklung einer charismatischen Bewegung werde die symbolische, expressive Figur des Propheten als persönlich anwesendes Individuum nicht mehr zwingend benötigt, er könne sterben, durch Anhänger ersetzt werden oder auf übernatürliche, mystische Weise trotz seiner Abwesenheit in Kontakt mit seinen Anhängern bleiben (Dawson 2012: 14; Worsley 1968: lii). Charisma könne auch durch eine Manipulation mittels der Massenmedien entstehen, ohne dass die jeweilige Führungspersönlichkeit spezielle Eigenschaften mitbringe; über die Medien sei es möglich, einen entsprechenden Anschein zu vermitteln. Worsley weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass seiner Ansicht nach – und im Gegensatz zu der Webers

– Charisma nicht zwangsläufig innovativ sein müsse, sondern durchaus mit Tradition vereinbar sei, zumal charismatische Anführer ihren Weg zur Macht oft auf dem Weg durch etablierte Strukturen erreichten und den Wünschen ihrer Anhänger Ausdruck verliehen. Er hält den Begriff des Charismas daher für zu schwammig und ungeschliffen, um wirklich hilfreich zu sein (Worsley 1968: liii).

Auch Mühlmann betont, dass Charisma keinesfalls als eine der charismatischen Persönlichkeit innewohnende, feste Charaktereigenschaft gesehen werden dürfe, sondern vielmehr der Eindruck sei, den dieses Individuum auf seine Mitmenschen mache: „Charisma ist in ausgesprochenem Maße eine soziologische, keine personalistische Qualität“ (Mühlmann 1961: 255). Bei charismatischen Qualitäten handele es sich also um etwas, von dem andere glauben, es strahle vom charismatischen Individuum aus, „ohne, daß wir dieses Ausstrahlende als solches in personalistische Terms fassen dürfen“ (Mühlmann 1961: 255). Hierbei verweist Mühlmann auch auf Max Webers Darstellung verschiedener Formen charismatischer Legitimität. Charismatische Qualitäten seien zudem nicht zwangsläufig auf den ursprünglichen Stifter bzw. Propheten begrenzt, sondern könnten „ansteckend“ sein und auch auf dessen Anhänger überspringen (Mühlmann 1961: 255).

Zwar handele es sich bei Charisma nicht um eine inhärente Eigenschaft, es sei aber dennoch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass bestimmte Typen von Persönlichkeit besonders geeignet seien, entsprechende Reaktionen auszulösen und somit im charismatischen Milieu erfolgreich zu sein. Häufig bestehe bei dort in Erscheinung tretenden Individuen bereits im Vorfeld der Verdacht psychopathischer oder psychotischer Abartigkeit (Meissner 1995: 292ff; Mühlmann 1961: 256f). Im Zusammenhang mit Schamanismus sei dieser Verdacht immer wieder aufgekommen, da viele Schamanen hysterische oder epileptische Züge aufwiesen und die schamanische Seelenreise auffällige Ähnlichkeiten mit dem Seelenleben Schizophrener erkennen lasse (Hesse 2001: 37; Mühlmann 1961: 257f; Vajda 1999: 149). Auch die eschatologische Wahrnehmung zeichne sich durch Entsprechungen zur schizophrenen aus, insbesondere, wenn man dabei Weltuntergangserlebnisse Schizophrener in die Betrachtung

miteinbeziehe. Zwar dürfe man daraus nicht den Schluss ziehen, dass derartige Vorstellungen immer auf die Wahrnehmung schizophrener Individuen zurückgeführt werden könnten, es sei jedoch zumindest die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass schizophrene Psychosen einen besonders guten Nährboden für apokalyptische Vorstellungen bieten könnten (Mühlmann 1961: ebd.; Winzeler 2012: 49). Es gebe Anhaltspunkte dafür, dass es sich bei Anführern millenaristischer Bewegungen häufig um psychisch gestörte Individuen handele (Barkun 1974: 141, 159; Meissner 1995: 293). So seien beispielsweise die Führungspersönlichkeiten totalitärer Systeme, die deutliche millenaristische Züge trügen, auffallend oft paranoid veranlagt (Barkun 1974: 141; Meissner 1995: ebd.). Paranoide Überzeugungen kämen oft selbsterfüllenden Prophezeiungen gleich, da die ihnen anhängende Person in Außenstehenden ein ablehnendes oder gar feindseliges Verhalten hervorrufe, welches ihre eigenen Vorstellungen weiter bestätige (Barkun 1974: 141). Darüber hinaus seien paranoide Vorstellungen nahezu unwiderlegbar, weil es sich bei ihnen zum einen um in sich geschlossene und plausible Systeme handele und zum anderen alle potentiellen Makel der Theorie als Falle und Teil der zugrunde liegenden Verschwörung erklärt werden könnten (Barkun 1974: ebd.; Partridge 2005: 323). Dies habe zudem den attraktiven Nebeneffekt, dass ein und dieselbe Erklärung für jede beliebige Problemstellung funktioniere (Barkun 1974: ebd.). Auch wenn nicht zwangsläufig eine psychische Störung im medizinischen Sinne dahinterstecken müsse, lasse sich dennoch von einem paranoiden Stil sprechen, der deutlich entsprechende Züge aufweise (Barkun 1974: ebd.; Meissner 1995: ebd.). Dies treffe auch auf Heilserwartungsbewegungen zu, da deren Anhänger die als schlecht und verkommen empfundene Welt zumeist als von einer bestimmten Gruppe, Einzelperson oder Institution gesteuert oder zumindest als in dieser verkörpert ansähen (Barkun 1974: ebd.; Partridge 2005: 316). Der Hauptunterschied zwischen beiden liege letztlich in der Geisteshaltung, die gegenüber der erwarteten Katastrophe eingenommen werde. Während für Anhänger millenaristischer Überzeugungen die Katastrophe notwendig sei, um das Böse zu vernichten und danach ein neues, paradiesisches Reich errichten zu können – somit also letzten Endes etwas Gutes sei, das man herbeisehne –, stelle in Vorstellungen paranoiden Stils das Desaster

vielmehr den Sieg der großen Verschwörung dar, den es um jeden Preis zu verhindern gelte. Gleichzeitig bedinge dieser Unterschied auch die differierende Lebensdauer beider Phänomene. Eine reine Verschwörungstheorie vermöge sich tendenziell länger zu halten, da das Ausbleiben erwarteten Unheils als positiv wahrgenommen werde, wohingegen ausbleibendes Heil eine große Enttäuschung für die Anhänger darstelle (Barkun 1974: 153).

Seien entsprechende Weltbilder erst einmal geschaffen, könnten sie ohne weiteres von im klinischen Sinne psychisch „normalen“ Individuen aufgegriffen, wertgeschätzt oder weiterentwickelt werden. Eine Mischung aus „krankhaften“ und „gesunden“ Charakterzügen habe vermutlich die größten Erfolgsaussichten. Mühlmann führt überdies aus, dass eine Gleichsetzung von „Genie“ und „Irrsinn“ zwar unhaltbar sei, dass Individuen mit psychotischen oder psychopathischen Zügen in Kombination mit bestimmten situativen Bedingungen (z.B. einem frühen Tod oder Märtyrertum) aber eine erhöhte Chance hätten, im Nachhinein als Genie angesehen zu werden. Krankhaftes fasziniere normale Menschen und rege ihre Phantasie an, könne als *Mirum* oder *Tremendum* wirken. Werde dieser Effekt nachträglich auf das jeweilige Individuum zurückprojiziert, könne ihm dies unabhängig von seiner tatsächlichen Leistung den Nimbus des Genies geben. Dies lasse sich durchaus auf den charismatischen Typen übertragen. Leider sei die Mehrzahl der Berichte über nativistische Bewegungen nicht dazu geeignet, als Ausgangsbasis für eine solche Diagnose zu dienen, da den Berichterstattern für gewöhnlich die dazu notwendige medizinisch-psychologische Kenntnis fehle, weswegen man auf ihrer Basis letztendlich nur begründete Vermutungen anstellen könne (Mühlmann 1961: 257f). Auch sei einiges des berichteten Inhalts bereits durch Mittelsmänner zur besserer Allgemeinverständlichkeit heruntergebrochen worden, so dass zwar noch genug des Pathologischen übrig sei, um auf Zuhörer faszinierend zu wirken, aber nicht mehr genug, um eventuell abstoßende Wirkung auf sie zu entfalten – es habe sich also bereits die zuvor angesprochene Mischung aus Krankhaftem und Normalem gebildet, welche für den Großteil eschatologischer Vorstellungen kennzeichnend sei, oder, wie Mühlmann es formuliert: „[...] ‚Wahngebilde‘ für den Normalverstand, aber nicht notwendig ‚wahnhaftige Gebilde‘ in einem definierbaren

klinischen Sinne [...]" (Mühlmann 1961: 258). Es sei jedenfalls beileibe nicht bei allen, ja, vielleicht nicht einmal bei den meisten charismatisch in Erscheinung tretenden Propheten von einer psychopathischen oder psychotischen Abartigkeit auszugehen. Mitunter sei deren geistige Welt nicht einmal besonders komplex, sondern bei einigen „[...] vielmehr von so verblüffender Simplizität, daß man eher an leichtere Grade des Schwachsinn denken möchte" (Mühlmann 1961: 259). Man dürfe also nicht davon ausgehen, dass es sich bei Propheten – egal ob im christlichen oder außerchristlichen Kontext – zwangsläufig immer um tiefeschürfende Denker handle, die charismatische Wirkung der „reinen Torheit" (Mühlmann 1961: 259) oder des engstirnigen Fanatikers dürfe nicht unterschätzt werden (Mühlmann 1961: 259): „Den Mächtigen ein Ärgernis geben durch naiven Trotz, auch das kann charismatisch qualifizieren" (Mühlmann 1961: 259). Das Übersehen von Widerständen, sei es aus geistiger Beschränktheit oder sonstiger Urteilsschwäche heraus, könne gerade durch die daraus resultierende Unerwartetheit verblüffende Wirkung haben. Auch dabei jedoch sei zu bedenken, dass der „Schwachsinn" nicht unbedingt im klinischen Sinne vorliegen müsse, sondern sich auch in vorübergehenden Ausfällen normalen Urteilsvermögens als intermittierendes Verhalten manifestieren könne. Sei der eigene geistige Horizont eher eng, könne die Tragweite des Handelns schnell nicht mehr absehbar sein, erst recht, wenn noch emotionale Überdeterminierung und Enthusiasmus im Spiel seien, wie im Falle des Chiliasmus, wodurch sich der Horizont noch weiter verenge. Wer wenig Widerstände zu erkennen vermöge und über wenig Hemmungen verfüge, werde mit größerer Wahrscheinlichkeit von anderen als charismatisch empfunden als jemand, der sich eventueller Probleme bewusst sei (Mühlmann 1961: 259).

Psychopathologisches Verhalten vermöge gerade in Krisenzeiten als *Mirum* Eindruck auf andere Menschen zu machen, wobei sich der Effekt nicht aus Schönheit oder Macht des jeweiligen Individuums schöpfen müsse, sondern auch aus einem Missverhältnis zwischen körperlicher Unscheinbarkeit oder sogar Hässlichkeit auf der einen und Kraft der Rede bzw. thaumaturgischen und exorzistischen Kräften auf der anderen Seite, die so ein faszinierendes Paradoxon bilden könnten, resultieren könne (Mühlmann 1961>: 260). Dieser Effekt sei jedoch ausschließlich auf den Kreis der Anhänger beschränkt, außerhalb

desselben werde dem Heilsbringer kein Ansehen zuteil, er werde mitunter verlacht und verspottet (Dawson 2012: 12; Mühlmann 1961: 260). Man dürfe indes keinesfalls den Fehler begehen, anzunehmen, dass diese Verachtung von außen seine Position schwäche – im Gegenteil, sie könne die Verehrung der Anhänger sogar noch steigern, da die Tatsache, dass der Heilsbringer es schaffe, das Ärgernis der großen Welt zu erregen, als Beleg für sein Charisma gesehen werde. Diese Dynamik zwischen „Wir“ - und „Sie“-Gruppe wird von Mühlmann folgendermaßen charakterisiert:

„Die Verherrlichung der Torheit und des Ärgernis-gebens zehren vom *Mirum* der paradoxen Lächerlichkeit. Wen die große Welt verhöhnt, gerade der muß für uns ‚kleine Leute‘ der Rechte sein [...] Es ist zuletzt das miraculöse Paradoxon des Mißverhältnisses zwischen ihrem [die chiliastische Bewegung, Anm. d. Verf.] Anspruch und ihrer Nichtigkeit, das ihr eine besondere Stärke verleiht.“ (Mühlmann 1961: 260)

Dieses Paradoxon und der mit ihm verbundene Effekt des *Mirum* liege auch der Wirkung des Motivs der „verkehrten Welt“ zugrunde, welchem sowohl in chiliastischen als auch in von diesen abgeleiteten revolutionären Bewegungen als archetypische Vorstellung eine bedeutende Stellung zukomme (Mühlmann 1961: 260).

Mühlmann charakterisiert zudem das charismatische Milieu durch „aufgelockerte Emotionalität“ (Mühlmann 1961: 255f), Wundersucht, sensitive Eindrucksbereitschaft, Leichtgläubigkeit, einen Mangel an Skepsis und nüchterner Betrachtungsfähigkeit, Aufbauschen gewöhnlicher Geschehnisse zu großer Bedeutung, das beständige Suchen und Finden von „Zeichen“ (Mühlmann 1961: ebd.; Landes 2005: 33) sowie eine Tendenz zur selektiven „Bevorzugung alles dessen, was – im gewöhnlichen, nüchternen Verstande – paradox, abstrus, unglaublich ist“ (Mühlmann 1961: ebd.). Nach innen zur eigenen Gruppe hin werde eine überbetonte Brüderlichkeit zur Schau gestellt, nach außen hin alles, was nicht dem eigenen Weltbild entspreche ausgeblendet oder verzerrt (Meissner 1995: 294; Mühlmann 1961: 256). Demgegenüber stehe eine völlig überhöhte Überzeugung von der Bedeutung der eigenen Gruppe. Dieser Kontrast werde gestützt durch das dualistische Vorstellungssystem, welches nur zwischen Gut und Böse trenne, weswegen proselytischen Tendenzen nach außen hin immer etwas von einem Exorzismus anhafte, mittels dessen das Böse vertrieben werden solle (Meissner 1995: ebd.; Mühlmann 1961: 256; Post 2000: 66).

4.3.3 Schamanismus und andere verwandte Phänomene

Guariglia betont, dass man zwischen Prophetismus und Divination unterscheiden müsse. Ein Wahrsager werde lange geschult, um seine Fähigkeit zu erlangen, die Divination gehöre in den Bereich der Magie (Bauks 2019: 169; Guariglia 1959: 41). Magischer Vorhersage der Zukunft liege eine vergleichsweise mechanische Auffassung von Offenbarung zugrunde: die Überzeugung, mittels bestimmter Techniken und Mittel die Zukunft erblicken zu können (Bauks 2019: ebd.; Guariglia 1959: 42). Zudem richte sich der Magier verstärkt an das einzelne Individuum, welches ihn aufsuche, um seine Dienste in Anspruch zu nehmen. Ein Prophet hingegen habe mit Magie nichts zu tun, er verkünde bis dato Unbekanntes und Neues auf Geheiß einer Gottheit hin und sei sich dessen bewusst, dass es sich bei einer Offenbarung um eine nicht gezielt herbeiführbare göttliche Gnadengabe zum Wohle der Gruppe handle, welche man sich verdienen müsse. Er trete als Reformator auf, verkünde eine Lehre und Gebote und strebe neue Lebensformen sowie neue Menschen an, weswegen er oft in Zeiten der Krise auftrete, in denen viele Menschen auf neues Heil hofften (Guariglia 1959: ebd.; Knoblauch 1999: 53). Während ein Magier primär Klienten anziehe, wirke ein Prophet gemeinschaftsbildend, da er die Menschen zur Erreichung eines neuen Ziels in einer Gemeinschaft zu vereinen vermöge (Guariglia 1959: ebd.; Knoblauch 1999: 54). Nichtsdestotrotz sei es manchmal schwierig, klar zwischen prophetischer Offenbarung und Weissagung, welche auf in Zusammenhang mit einer Gottheit stehender weißer Magie basiere, zu unterscheiden (Guariglia 1959: 41). Zudem bestehe in indigenen Kulturen ein enges Verhältnis zwischen Prophet und Mediziner, oft sei der Prophet auch beides. Die Überzeugung, er sei von einer höheren Macht auserwählt, werde durch das Wirken von Heilungen untermauert, weswegen Mediziner oftmals zu Propheten würden. Besonders häufig anzutreffen sei dieses Phänomen bei den Kulturen Nordamerikas, es sei aber auch in Südamerika nicht selten zu finden (Guariglia 1959: 43). Ähnlich verhalte es sich mit dem Schamanismus, zu dem ebenfalls eine Verbindung bestehe (Guariglia 1959: 44).

Schamanen zeichneten sich vielen Beobachtungen zufolge durch ein nervöses und übererregbares Temperament aus. Mitunter fänden gar die Worte „Hysterie“ oder „Verrücktheit“ Anwendung (Hesse 2001: 37; Mühlmann 1961: 218; Müller 2010: 102; Vajda 1999: 149). Die Phase der Berufung zum Schamanen zeige oft pathologische Züge, der Betroffene leide und sträube sich gegen die ihm zugedachte Aufgabe, bevor er sich dann schließlich in sein Schicksal füge (Hesse 2001: ebd.; Mühlmann 1961: 218; Vajda 1999: 154f). Auch die häufig bei Schamanen anzutreffende Geschlechtsumwandlung, d.h. die Übernahme von Rollen des jeweils anderen Geschlechts, sei tendenziell pathologischen Charakters (Mühlmann 1961: ebd.). Wenngleich die Berufung dem betroffenen Individuum mitunter widerstrebe, gelte es fortan doch sowohl seiner Gruppe als auch sich selbst als auserwählt. Der Schamane werde von den Geistern selbst für seine Aufgabe auserkoren und gewinne dadurch Macht über sie, was für seine Gemeinschaft eine Begnadung sei (Mühlmann 1961: 219; Vajda 1999: 157).

Im Schamanismus sei auch das „institutionelle Substrat“ (Mühlmann 1961: 252) des christlichen und islamischen Charismatismus zu finden. Bei Propheten, Derwischen, Ekstatikern und Wundertätern handele es sich letztendlich um nichts anderes als um funktionelle Abwandlungen des Schamanen. Ein neues Element hingegen sei das freie Umherziehen und eine damit verbundene Gruppenbildung, welche im Gegensatz zur Bindung des Schamanen alten Typus an seine Ursprungsgruppe stehe. Letzterem fehle zudem das propagandistische Element, er sammle keine Jünger um sich herum. Ein zentrales Element schamanischer Funktion sei auch in den messianischen Bewegungen charismatischer Art zu finden: der Exorzismus böser Geister. Zwar sei dieser nicht in allen nativistischen Bewegungen von Bedeutung, jedoch könne sich beispielsweise die Unterdrückung oder Bedrängung durch ein fremdes Volk in Form einer Überzeugung von der Besessenheit durch einen fremden Geist äußern, was dann wiederum mit der schamanischen Aufgabe zusammenhängen könne. So könne auch die Botschaft Jesu vom Gottesreich nach R. Otto als Verlautbarung eines typischen Exorzisten gesehen werden (Mühlmann 1961: 252f). Charakteristisch für das charismatische Milieu sei, dass „der Heilbringer selber ein Bestandteil seiner Botschaft ist: in ihm selber leben und wirken die Kräfte gegen das Unheil und für das Heil“ (Mühlmann 1961: 253). Dies bedeute, dass er

Dämonen auszutreiben vermöge, was sich auch in der Heilung von Kranken oder sonstiger Wundertätigkeit zeigen könne (Mühlmann 1961: 253). Im Unterschied zum Schamanen jedoch müsse ein Prophet nicht zwingenderweise in Ekstase arbeiten, es handele sich bei ihr also nicht um einen wesentlichen Zug (Guariglia 1959: 45). Bei den biblischen Propheten beispielsweise sei nur manchmal von ekstatischen Zuständen die Rede (Dietrich 2005: 293). Ein Schamane hingegen könne seine Tätigkeit ohne Ekstase nicht ausüben, sie sei der Kern des Schamanismus und habe ihre Ursache in einem Geist bzw. jenseitigen Wesen und der Verbindung mit diesem (Guariglia 1959: ebd.; Vajda 1999: 148ff). Es handele sich bei ihr nicht um etwas Mechanistisches, vielmehr müsse der Schamane dazu berufen und ausgebildet werden (Guariglia 1959: ebd.; Hesse 2001: 38; Vajda 1999: 154, 157f). Die Verbindung könne in beide Richtungen gehen: der Geist könne in den Schamanen eindringen, letzterer könne aber auch seine Seele zum Geist hin entsenden (Guariglia 1959: 46; Vajda 1999: 148). Dieser Kontakt zwischen Geist und Schamane sei essentiell für Schamanismus (Guariglia 1959: ebd.; Vajda 1999: 150), Guariglia geht sogar so weit, ihn als Fusion zwischen beiden zu bezeichnen (Guariglia 1959: ebd.).

Wie auch der Prophet diene der Schamane mit seinem Handeln dem Wohl der Gruppe (Guariglia 1959: 46; Hesse 2001: 31), weswegen Schamanismus auch von echter Mystik unterschieden werden müsse, die in erster Linie individuell statt sozial orientiert sei. Oftmals seien Schamanen auch Propheten und Propheten gleichzeitig Schamanen, eine klare Trennlinie zwischen beiden zu ziehen sei in der Praxis in vielen Fällen nur schwer möglich (Guariglia 1959: ebd.).

4.3.4 Lebenswandel: biographische und psychische Tendenzen und Gemeinsamkeiten

Seybold weist im Kontext biblischer Propheten auf deren „zuweilen etwas seltsame Lebensführung“ (Seybold 1999: 234) hin und lässt sich gar zu der Aussage hinreißen, dass diese mitunter „ein wenig peinlich wirkte“ (Seybold 1999: ebd.), aufgrund ihres sprachgewaltigen Auftretens aber toleriert worden sei (Seybold 1999: ebd.). In diesem

Zusammenhang lohnt es, Seybolds kurze, aber prägnante Zusammenstellung diverser Absonderlichkeiten der Propheten des Alten Testaments zu zitieren:

„Da soll der fürstliche *Jesaja*, der Klassiker unter den Propheten, ein Mann von Stil und Geschmack, drei Jahre nackt in der Hauptstadt umhergegangen sein. Das Eheleben *Hoseas* [...] war skandalös. *Jeremia* [...] soll sich politisch engagiert und durch ‚happenings‘ [...] vor der Öffentlichkeit diskreditiert haben. Ist es ein Wunder, dass *Hosea* wiederum berichten muss, man habe ihn einen ‚Narren‘ [...] und einen ‚Verrückten‘ genannt (Hos. 9,7)? Am schlimmsten aber stand es um *Ezechiel* – er spielte mit einem Backstein die Belagerung Jerusalems, verbrannte sein Haar, legte sich wie ein Gelähmter tagelang auf eine Seite, dann auf die andere, brach Türen in die Hauswand, um auszugehen [...] usw. Selbst der große *Karl Jaspers* ließ sich täuschen. Nachdem man zuvor an Epilepsie oder Katalapsie bei dem Propheten gedacht hatte, erkannte er auf Schizophrenie.“
(Seybold 1999: 234f, Herv. im Orig.)

Für dieses Verhalten, das neben der expliziten Verkündigung als prophetisches Handeln belegt sei (Bauks 2019: 169), sei gegen Ende des 19. Jahrhunderts erstmalig der Begriff „symbolische Handlung“ verwendet worden (Seybold 1999: 235). Man dürfe es nicht als Verrücktheit oder Krankheitssymptom betrachten, da der Prophet den Berichten zufolge in allen Fällen bei klarem Bewusstsein gewesen und seine Aktion mit erklärenden Worten versehen und mit kalkulierter Wirkung durchgeführt habe. Meist werde hervorgehoben, dass es sich dabei um einen göttlichen Auftrag handele, der auf genau diese Weise ausgeführt werden solle. In der Regel ergehe, so die Berichte, die Beauftragung zu solchen Symbolhandlungen auf die gleiche Art wie die zur prophetischen Rede (Seybold 1999: 236). Symbolisches Handeln und Rede eines Propheten seien immer übereinstimmend, die Handlung bringe ein zentrales Anliegen zum Ausdruck und damit den Kern seiner Verkündigung in verkürzter Form auf den Punkt (Seybold 1999: 238). Man könne dieses Verhalten nicht allein auf den Einsatz der Propheten in dem Versuch, Gehör zu finden, zurückführen (Seybold 1999: 239). Vielmehr sei es so, dass die Reaktion der Zuhörerschaft den Propheten wohl zwingt, neue Wege zu beschreiten: „Die pathologischen Züge sind nicht auf Seiten der Propheten, sondern eher auf Seiten der Adressaten zu finden“ (Seybold 1999: 240). Die prophetische Verkündigung von völlig Neuem, Unbekanntem und bis dato Unvorstellbarem erschaffe sich neue Ausdrucksmöglichkeiten, weil normale Sprache den zu vermittelnden Inhalt nicht in ausreichendem Maße verständlich machen könne. Bei symbolischen Handlungen handele es sich also um Erweiterungen der Sprache, deren Ziel es sei, neue Mitteilungen über die Zukunft zu machen (Seybold 1999: 240). Sie stellten das Kommende dar, versuchten, den

mit Worten verkündeten Sachverhalt sichtbar zu machen und würden so zu Darstellungen einer neuen Wirklichkeit (Seybold 1999: 241f).

Seybold rückt die Propheten des Alten Testaments zudem in den Zusammenhang einer gesellschaftlichen Modernisierungskrise. Durch Seefahrt und Handel hätten sich neue Horizonte eröffnet, es habe eine rasche soziale Differenzierung stattgefunden, durch die sich eine Elite, aber auch gesellschaftliche Randgruppen gebildet hätten. Ein derartiger schneller gesellschaftlicher Wandel jedoch bringe auch eine Krise der geltenden Normen mit sich, welche den neuen Verhältnissen nicht mehr entsprächen und daher als unpassend wahrgenommen oder schlicht nicht länger beachtet würden. In dieser Situation träten die Propheten als Mahner auf, die Missstände anprangerten (Seybold 1999: 94ff). Diese Einordnung der biblischen Propheten entspricht weitestgehend den gängigen Annahmen über den Kontext der Entstehung von Heilserwartungsbewegungen generell, sowohl im christlichen als auch im außerchristlichen Zusammenhang.

Es lasse sich jedoch auch über derartige Symbolhandlungen hinaus eine Reihe von Gemeinsamkeiten ausmachen, welche in den Biographien vieler prophetisch veranlagter Persönlichkeiten und Gurus zu finden seien. Der Lebenslauf eines Propheten folge in der Mehrzahl der Fälle einem bestimmten Muster: zunächst sei das Individuum ein unbeachteter Außenseiter, dann komme es zu einer persönlichen Krise, einem Erlebnis, welches sein Leben und seine Persönlichkeit drastisch beeinflusse (Bromley 2014: 108; Daniels 2005: 6; Storr 1996: xiv). Sehr oft hätten sich die jeweiligen Personen bereits im Kindesalter relativ isoliert gefühlt und seien es auch später geblieben, das Interesse am eigenen Geist und den ihm innewohnenden Welten sei größer als das an zwischenmenschlichen Beziehungen zu anderen; zudem neigten sie dazu, introvertiert und narzisstisch zu sein (Meissner 1995: 292; Saliba 2003: 92; Storr 1996: xiii). In der Mehrzahl der Fälle gehe der Erleuchtung des jeweiligen Individuums eine Phase mentalen Elends oder physischer Krankheit voraus, während der erfolglos nach einer Antwort auf die eigenen emotionalen Probleme gesucht werde, häufig befinde sich der Prophet dabei im mittleren Alter. Das Muster einer auf akuten Stress oder akutes Unglück folgenden Erleuchtung und der daraus resultierenden Errichtung einer neuen Ordnung

entspreche dem typischen Verlauf aller kreativen Tätigkeiten und sei zudem charakteristisch für religiöse Offenbarungen und Wahnvorstellungssysteme (Bromley 2014: ebd.; Storr 1996: xiv). Nachdem die persönliche Nacht des Propheten durch die neue Vision der Realität beendet sei, komme er gewöhnlich zu der Überzeugung, „die Wahrheit“ entdeckt zu haben, die zudem nicht nur für ihn persönlich gültig sei, sondern allumfassenden Anspruch habe (Bromley 2014: ebd.; Storr 1996: ebd.; Wallace 2003: 17). Es handele sich um eine Konversion, aus welcher der Prophet mit unerschütterlicher Überzeugung von seiner ihm von Gott zugewiesenen Mission und sich selbst hervorgehe. Bei Prophetismus spiele dabei zudem meist eine Vision, in der ihm eine enorm wichtige Aufgabe direkt von einer höheren Macht übertragen werde, eine zentrale Rolle und bilde die Ausgangsbasis für seinen Glauben. In der Regel beinhalte eine solche Vision Anweisungen, wie zur Erfüllung seiner Mission vorzugehen sei sowie die Versicherung göttlicher Unterstützung (Daniels 2005: 6; Wallace 2003: ebd.; Stone 2014: 130).

Um den eigenen Anspruch auf höheres Wissen zu untermauern, werde mitunter ein geheimnisvoller persönlicher Hintergrund erfunden, wie zum Beispiel Reisen in mysteriöse, abgelegene Gebiete wie Zentralasien, häufig Tibet; mittlerweile, aufgrund der fortgeschrittenen Erschließung entlegener Regionen, könne an Stelle dessen auch der Kontakt zu anderen Welten treten (Abgrall 2007: 58; Storr 1996: xvff). Einer Überlieferung zufolge existiere beispielsweise an einem unbekanntem Ort in Zentralasien eine Gruppe weiser Männer („Masters of Wisdom“), welche über das Schicksal der Menschheit wache und gelegentlich durch die Einführung neuen Gedankenguts den Lauf der Dinge verändere (Storr 1996: 26) – in der theosophischen Überzeugung spielten die sogenannten „ascended masters“, die im Besitz uralten Wissens seien, dieses der Menschheit vermitteln und sie so in eine neue Ära führen wollten, eine zentrale Rolle (Partridge 2014: 212). Die modernisierte Variante dieser Überzeugung verortet die weisen Schicksalslenker auf fremden Planeten und gibt ihnen die Gestalt Außerirdischer, der Grundgedanke jedoch ist der gleiche (Partridge 2014: 212f). Auch die Erschaffung weiterer herausragender biographischer Elemente des Propheten wie der Bericht über besondere Taten oder Vorkommnisse diene zur Untermauerung des Charismas und Schöpfung einer neuen Rolle, wobei in der Regel hervorgehoben würde, dass sich das

jeweilige Individuum bereits früh durch besondere Merkmale ausgezeichnet und somit von anderen abgehoben habe (Abgrall 2007: 59; Bromley 2014: 111).

Der Psychologe Anthony Storr definiert einen Guru wertneutral als einen spirituellen Lehrer und vermeidet somit bewusst eine Bewertung von dessen moralischer Integrität. Auch wenn Gurus in ihren individuellen Charakteristika weit voneinander abweichen könnten, so sei der Mehrzahl von ihnen doch gemein, dass sie aus einer nur ihnen zuteil gewordenen Offenbarung resultierende spirituelle Erleuchtung für sich in Anspruch nähmen und ihrer Anhängerschaft neue Wege zum Heil versprechen (Storr 1996: xi). Die dem Guru offenbarte Erkenntnis habe ihren Ursprung für gewöhnlich in als höher angesehenen Wesenheiten wie Gott, Engeln, Außerirdischen oder unbekanntem Wesen in abgelegenen Gebieten und verändere das Leben des Gurus (Storr 1996: xii). Die Ähnlichkeit mit der Beschreibung eines Propheten ist offensichtlich, tatsächlich ist Storrs Charakterisierung eines Gurus deckungsgleich mit der weitergefassten Definition eines Propheten durch Jon R. Stone in *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements* (Stone 2014: 122). Die von ihm zusammengetragenen Erkenntnisse erscheinen daher trotz unterschiedlicher Begrifflichkeit übertragbar. Die persönliche Erleuchtung werde vom Guru verallgemeinert und somit als zutreffend für entweder die gesamte Menschheit oder aber zumindest einen Teil von dieser empfunden, womit die Überzeugung einhergehe, andere müssten sich seiner Lehre anschließen (Storr 1996: xii). Kritik werde in der Regel nicht geduldet, ein Mangel an vollständiger Zustimmung zur eigenen Meinung oft als Anfeindung gedeutet (Meissner 1995: 293; Saliba 2003: 92; Storr 1996: xiii). Storr vermutet, dass dieses Gebaren mit der Isolation vieler Gurus zusammenhängen könne, durch welche ihnen der Ideenaustausch mit und konstruktive Kritik durch nahestehende Personen weitestgehend unbekannt seien. Zudem handele es sich bei Offenbarungen um etwas, das per Definition nicht offen für Kritik sei, man könne sie lediglich glauben oder ablehnen (Storr 1996: xiii).

Auch wenn manche Gurus vordergründig der Demokratie zugetan erschienen, seien sie tendenziell meist anti-demokratisch und elitär eingestellt, was mit der Natur einer Offenbarung zusammenhänge: die Tatsache, dass sie dem Guru zuteilgeworden sei und

nur ihm allein, setze ihn bereits von anderen Menschen ab und verleihe ihm eine herausragende Stellung, welche einer wahren Gleichheit entgegenwirke (Saliba 2003: 91; Storr 1996: xiii). Ein Guru gewinne daher Anhänger, nicht jedoch Freunde; es existiere ein Gefälle, in welchem der Guru seinen Jüngern übergeordnet sei (Bromley 2014: 112; Storr 1996: xiiif). Im Vordergrund stehe die ihm von anderen Menschen entgegengebrachte Bewunderung, aus welcher er sein Selbstwertgefühl beziehe, nicht deren Liebe (Post 2000:66; Storr 1996: xiv). Entsprechend stellten Gurus ihre Vorstellungen nur selten zur Diskussion, sondern beharrten schlicht auf deren Durchsetzung (Meissner 1995: 293; Storr 1996: xiv). Um seinen Status und seine charismatische Wirkung zu wahren, müsse vermieden werden, dass das Individuum durch tagtäglichen Umgang mit seinen Anhängern Gefahr laufe, auf diese gewöhnlich zu wirken. Dies könne beispielsweise durch die Kultivierung einer gewissen Distanz zu der gewonnenen Gefolgschaft, steigende Anforderungen an diese, wiederkehrende Unterbeweisstellung der außergewöhnlichen Fähigkeiten des Anführers, die Verhinderung interner Institutionalisierungsprozesse und die Schaffung sich beständig im Wandel befindlicher Bedingungen innerhalb der Gruppierung erreicht werden. Je höher der beanspruchte Status sei, desto notwendiger seien derartige Maßnahmen, um die erforderliche charismatische Wirkung aufrechtzuerhalten: während von einem Medium nur im Moment der Kontaktaufnahme mit höheren Mächten außergewöhnliche Eigenschaften erwartet würden, sei das Risiko einer Entzauberung bei einem Individuum, welches generell gott-ähnliche Wesenszüge für sich in Anspruch nehme, deutlich größer (Bromley 2014: 112).

Ein Guru müsse charismatisch sein, um eine gewisse Wirkung auf andere zu haben, was oft mit der Stärke seiner eigenen Überzeugung zusammenhänge (Storr 1996: xivf). Zwar dürfe nicht zwangsläufig davon ausgegangen werden, dass jeder Guru wirklich zutiefst überzeugt von seiner eigenen Lehre sei, zumindest in der Anfangsphase aber sei ein aufrichtiger Glaube an die eigene Erleuchtung aller Wahrscheinlichkeit nach erforderlich, um eine Glaubensgemeinschaft ins Leben rufen zu können. Es gelte dabei jedoch die Möglichkeit im Kopf zu behalten, dass das tatsächliche Zutrauen in die eigene Lehre geringer sein könne, als es zunächst scheinen möge, da es offenbar der Stärkung durch

den Zuspruch anderer bedürfe. Fehle es dauerhaft an Gleichgesinnten, so sei es schwierig, die Überzeugung von der Echtheit der eigenen Offenbarung aufrechtzuerhalten, ohne dabei als Wahnsinniger abgetan zu werden. Mitunter könne die Existenz oder Nichtexistenz einer Anhängerschaft darüber entscheiden, ob ein prophetisches Individuum als unzurechnungsfähig betrachtet werde oder nicht (Storr 1996: xv). Mit den geläufigen Kategorien geistiger Gesundheit zu operieren, sei ihm Zusammenhang mit Gurus somit höchst schwierig:

„Critical examination of the lives and beliefs of gurus demonstrates that our psychiatric labels and our conceptions of what is or is not mental illness are woefully inadequate. How, for example, does one distinguish an unorthodox or bizarre faith from a delusion?“ (Storr 1996: xvii)

„The phenomenon of the guru raises difficult problems about the nature of mental illness. Can people be regarded as psychotic merely because they hold eccentric beliefs about the universe and their own significance as prophets or teachers?“ (Storr 1996: 152)

Wahnsinn und mangelnde geistige Gesundheit gingen meist mit einer Unfähigkeit einher, das eigene Leben in der Gesellschaft zu bewältigen, viele Gurus jedoch seien erfolgreiche Führungspersönlichkeiten und Redner und gerieten in der Regel nicht in psychiatrische Behandlung. „The sane are madder than we think; the mad are saner“ (Storr 1996: 152). Angebracht als eine Beurteilung der jeweiligen, mitunter abseitigen Überzeugungen, von denen ausgehend der Geisteszustand eines Gurus in Zweifel gezogen werden könne, sei daher eine Betrachtung seines Sozialverhaltens (Saliba 2003: 92; Storr 1996: 162). Storr nennt, um die Problematik psychiatrischer Kategorien zu illustrieren, das Beispiel zweier Serienmörder, welche ihre Opfer verstümmelten sowie deren Körperteile aufbewahrten oder aufaßen:

„The man in the street would deem both men insane on the grounds that men who commit serial murders on this scale and then behave as they did are so far removed from normal that they must be mad. I think the man in the street is right. But both murderers were deemed sane at their trial because they did not exhibit signs and symptoms of schizophrenia or manic-depressive illness or suffer from any of the varieties of mental illness caused by drugs or physical disease.“ (Storr 1996: 152)

Den Geisteszustand eines Gurus zu beurteilen, sei also mehr als schwierig. Dennoch komme es vor, dass ihr Sprachgebrauch zumindest schizophrene Züge trage, auch wenn sich daraus nicht zwangsläufig das tatsächliche Vorhandensein einer Schizophrenie ableiten lasse. Chronisch schizophrene Individuen erfänden oft Begriffe, die für sie selbst mit einer besonderen Bedeutung versehen, für andere jedoch schwer verständlich seien,

zudem seien Formulierungen meist bombastisch gehalten und selbst unbedeutende Kleinigkeiten würden auf eine Art und Weise kundgetan, als seien sie von größter Bedeutung für die gesamte Menschheit. Dies treffe durchaus auch auf einige Gurus zu (Storr 1996: 29). An paranoider Schizophrenie leidende Individuen sähen sich für gewöhnlich im Zentrum der allgemeinen Aufmerksamkeit, welche oftmals feindseliger Natur sei, wie beispielsweise im Sinne einer Verfolgung durch eine mysteriöse Verschwörung, mitunter jedoch könne es sich auch um ein positives Gefühl handeln, das mit der Überzeugung einhergehe, bestimmte Personen oder höhere Wesenheiten hielten eine schützende Hand über die jeweilige Person (Storr 1996: 159). Da es für derartig überdurchschnittliche Aufmerksamkeit natürlich einen Grund geben müsse, resultiere daraus die Schlussfolgerung, das fragliche Individuum müsse zwangsläufig eine Person von besonderer Bedeutung sein. Die häufig vorhandene Isolation des Betroffenen begünstige die Überzeugung von der eigenen Großartigkeit zusätzlich (Storr 1996: 158). Mitunter sei auch eine Steigerung in der nach außen getragenen Überzeugung von der eigenen Auserkoretheit zu beobachten und das jeweilige Individuum sei entweder von vorneherein der Überzeugung oder gelange im Laufe der Zeit zu dem Schluss, selbst die Verkörperung eines höheren göttlichen oder außerirdischen Wesens zu sein (Bromley 2014: 111; Storr: 1996: 11, Stone 2014: 130). So habe sich Jim Jones beispielsweise zunächst als ein Gesandter Gottes gesehen, dann aber später begonnen, sich selbst als Gott zu bezeichnen (Storr 1996: ebd.). Ähnlich habe es sich mit David Koresh verhalten, welcher sich anfangs als Prophet verstanden habe, dem eine besondere Einsicht in das Wesen der Sieben Siegel der Johannes-Apokalypse zuteilgeworden sei. Zum Zeitpunkt des unglücklichen Endes der Bewegung 1993 in Waco hingegen habe er sich „Yahweh Koresh“ genannt und für sich in Anspruch genommen, kein Geringerer als Gott selbst zu sein (Bromley 2014: ebd.; Storr 1996: 15).

Wie bereits angesprochen, durchlebten die meisten Gurus vor ihrer Offenbarung eine persönliche Krise, welche sogar die Züge einer manischen Depression tragen könne, ihr Verhalten nach Beendigung einer solchen Krise jedoch könne keineswegs mittels des charakteristischen Verlaufs dieser Krankheit erklärt werden (Storr 1996: 155). Während es ein Kerncharakteristikum manischer Depression darstelle, dass sie phasenweise

aufetrete und das betroffene Individuum zwischen den einzelnen Phasen in einen Zustand der Normalität zurückkehre, mache ein Guru oder Prophet während seiner Krise eine dauerhafte Veränderung durch und unterscheide sich danach deutlich von seinem alten Selbst (Daniels 2005: 6; Storr 1996: 155; Wallace 2003: 17): „They become permanently changed people with a new set of beliefs and a new view of themselves and the world“ (Storr 1996: 155). Damit könne auch die Annahme eines neuen Namens einhergehen, was die Annahme einer neuen Rolle unterstreiche (Bromley 2014: 110; Irwin 2008: 184). Eine solch permanente und drastische Persönlichkeitsveränderung setzt jedoch nicht zwangsläufig eine der Vision vorausgehende, bis zum Zeitpunkt der Vision als solche empfundene Krise voraus: so sei beispielsweise dem Shawnee-Propheten Lalawethika, der sich vor seiner prophetischen Tätigkeit zwar bereits durch überdurchschnittliche Kräfte ausgezeichnet habe, ansonsten aber eher einem von Gewalt und Alkohol geprägten Lebensstil gefrönt habe, in einer Vision vom Schöpfer die Schlechtigkeit seines bisherigen Verhaltens vor Augen geführt und er dann mit dem Auftrag versehen worden, seinem Volk heiliges Wissen zu überbringen, woraufhin er auch einen neuen Namen angenommen habe (Irwin 2008: 182ff).

So bizarr sie für Außenstehende auch wirken mögen, ist doch zu beachten, dass paranoiden Wahnvorstellungen eine positive Funktion zukommen könne, da sie für den Betroffenen Ordnung aus einem zuvor wahrgenommenen inneren Chaos zu erschaffen sowie die Selbstachtung des Individuums aufrechtzuerhalten im Stande seien (Saliba 2003: 92; Storr 1996: 161). Es handele sich bei ihnen um eine vom Individuum geschaffene, kreative Lösung für seine Probleme, wenngleich auch um eine, die einer kritischen Prüfung von außen nicht standhalte (Storr 1996: ebd.). Sie hätten sowohl eine erklärende als auch eine entschuldigende Funktion: das Selbstwertgefühl werde erhalten, indem die Schuld an der eigenen Situation anderen zugewiesen werden könne, im Falle einer als gesteigert wahrgenommenen Bedeutung der eigenen Person steige das Selbstbewusstsein und zuvor als chaotisch wahrgenommenen Sachverhalten werde Ordnung und somit Sinn verliehen – eine Funktion, welche derjenigen von Religion durchaus ähnlich sei (Storr 1996: 199). Henri Ellenberger habe in diesem Zusammenhang den Begriff *creative illness* geprägt. Er beschreibe einen Zustand, der auf eine Phase

intensiver Beschäftigung mit einer Idee oder einem Problem folge und sich in einer Reihe unterschiedlicher Symptome äußern könne, die von psychosomatischen Beschwerden und Depressionen bis hin zu einer Psychose reichen könnten, in jedem Fall aber von dem Betroffenen als quälend empfunden würden. Phasen der Besserung und der Verschlechterung fänden im Wechsel statt, die Fokussierung des Individuums auf die bereits genannte Idee bleibe jedoch über die volle Dauer der Zeit erhalten, es sei weitestgehend in sich selbst vertieft und fühle sich isoliert. Storr weist ausdrücklich darauf hin, dass ein derartiges Verhalten oftmals durchaus vereinbar mit einem gleichzeitigen normalen Lebenswandel in Familie und Beruf sei und keineswegs zwangsläufig einen Abbruch sämtlicher sozialer Kontakte bedeute (Storr 1996: 161). Die Phase der *creative illness* bewirke eine dauerhafte Veränderung der Persönlichkeit des Betroffenen und nach ihrer Beendigung sei er der Überzeugung, eine bedeutende Wahrheit entdeckt oder Einblick in eine neue, spirituelle Welt erhalten zu haben (Saliba 2003: 92; Storr 1996: ebd.). Einen Propheten bzw. generell einen Menschen als psychotisch oder geistig krank abzustempeln, nur weil er sich ein exzentrisches Weltbild erschaffen habe und von einer ins Grandiose gesteigerten Bedeutung seiner eigenen Person ausgehe, sei jedoch äußerst fragwürdig (Burrige 1971: 162; Storr 1996: 171), zumal auch vermeintlich normale Menschen durchaus bizarre Ansichten zu hegen vermöchten. Eine derartige Diagnose dürfe nicht lediglich auf Basis der Beurteilung von Überzeugungen getroffen werden (Storr 1996: ebd.). Eine vergleichbare Abfolge von Verzweiflung und Erleuchtung beispielsweise sei nicht nur für Gurus charakteristisch, sondern auch in den Bereichen von Wissenschaft, Kunst und religiöser Konversion zu finden (Bromley 2014: 108; Storr 1996: 175). In der Wissenschaft jedoch werde das Ergebnis der Erleuchtung kritischer Prüfung von außen anhand bestimmter, allgemein akzeptierter Kriterien unterzogen und könne daher keinen Unfehlbarkeitsanspruch haben, wie er religiösen Offenbarungen zu Eigen sei (Storr 1996: 181f). In der Kunst verhalte es sich ähnlich, auch hier sei die durch Eingebung entstandene ästhetische Lösung eines Problems niemals von Dauer, da früher oder später bei der Erschaffung eines neuen Werkes ein neues künstlerisches Problem auftauche (Storr 1996: 183). Im Gegensatz dazu seien die von den meisten Gurus propagierten Lösungen allumfassend und nicht

dazu angetan, in Frage gestellt zu werden. Oftmals handele es sich dabei schlicht um auf der eigenen, subjektiven Erfahrung beruhende Verallgemeinerungen, die auf den Rest der Menschheit und das Leben als solches ausgedehnt würden (Storr 1996: 184). Viele Menschen sehnten sich nach genau solchen Überzeugungssystemen, die Antworten auf alle Fragen geben könnten und die Tatsache, dass ihre eigenen Überzeugungen eventuell unvereinbar mit denen anderer seien, werde nicht zwangsläufig als störend empfunden: „One man´s faith is another man´s delusion“ (Storr 1996: 198).

Die Übergänge zwischen normalem Verhalten und schizophrenem oder manisch-depressivem seien fließend (Storr 1996: 190). Psychologen unterschieden überdies zwischen schizophren und schizotyp, letzteres bezeichne Personen, welche ähnliche Charakteristika aufwiesen wie Schizophrene, jedoch ohne tatsächlich an Schizophrenie zu leiden, wengleich das Ausbrechen einer solchen unter starkem Stress möglich sei. Ihnen sei häufig eine gewisse Überempfindlichkeit gegenüber äußeren Reizen und eine daraus resultierende sensuelle Überlastung zu eigen, welche kreativitätsfördernd sein könne, da es für den Betroffenen erforderlich sei, Ordnung in das von ihm wahrgenommene Chaos zu bringen, um sich Linderung zu verschaffen (Storr 1996: 191). Ähnlich verhalte es sich mit den für Schizophrenie typischen Gedankensprüngen und ungewöhnlichen Assoziationen, welche ebenfalls ein wesentlicher Bestandteil kreativen Denkens sowohl in der Wissenschaft als auch in der Kunst seien (Storr 1996: 191f). Eine unterschwellige Veranlagung zu Schizophrenie könne also durchaus positive Züge haben und Originalität sowie kreatives Denken begünstigen (Storr 1996: 192).

Auch die Unterscheidung zwischen Wahnvorstellung und Religion ist definitorisch äußerst schwierig zu fassen, beinhalten doch die meisten Religionen Elemente, die dem Außenstehenden als irrational oder fantastisch erscheinen mögen. Storr führt in diesem Zusammenhang eine psychiatrische Definition der Wahnvorstellung nach Mullen an:

„[...] abnormal beliefs held with absolute conviction; experienced as self-evident truths usually of great personal significance; not amenable to reason or modification by experience; whose content is often fantastic or at best inherently unlikely; and which are not shared by those of a common and social cultural background.“

(Mullen 1979: o. S., zitiert nach Storr 1996: 199)

Der einzige in dieser Definition als charakteristisch genannte Punkt, der nicht auf Religionen zutrefte, sei der zuletzt aufgeführte, also die mangelnde Akzeptanz der Überzeugung durch eine größere Gruppe von Personen (Storr 1996: 199). Auch religiöse Vorstellungen würden mit großer Überzeugung gehegt, andernfalls handele es sich nicht um Glauben, und auch sie seien der reinen Vernunft nicht zugänglich, wenngleich eine gewisse Änderung oder Anpassung möglich sei. Auch das Gefühl der eigenen Besonderheit oder eines gewissen Auserwähltseins spiele in beiden eine Rolle (Storr 1996: 200).

„Idiosyncratic belief systems which are shared by only a few adherents are likely to be regarded as delusional. Belief systems which may be just as irrational but which are shared by millions are called world religions. When comparing the beliefs held by psychotics with the religious beliefs held by normal people, it is impossible to say that one set of beliefs is delusional while the other is sane.” (Storr 1996: 203)

Der Inhalt einer Überzeugung ist in diesem Zusammenhang somit letztendlich von untergeordneter Bedeutung, was zählt, ist vielmehr die Anzahl der Anhänger, die ausschlaggebend bei der Entscheidung ist, ob ein Überzeugungssystem als akzeptabel bis alltäglich oder als abnorm empfunden wird. Storr weist daher zu Recht deutlich darauf hin, dass ein Urteil über die geistige Gesundheit eines Menschen nicht allein aufgrund exzentrischer Überzeugungen getroffen werden könne, sondern es wesentlich sei, das Sozialverhalten des Individuums in eine solche Diagnose mit einzubeziehen (Saliba 2003: 92; Storr 1996: 199).

Nach einer Phase psychischer und / oder physischer Drangsal, wie beispielsweise jener der *creative illness*, gehe ein Guru aus dieser mit einem neuen Überzeugungssystem hervor, welches ohne Kritik von außen kultiviert werden könne, da in der Regel keine nahestehenden Personen, mit denen es diskutiert werden könne, vorhanden seien und das Gedankengut, anders als wissenschaftliche Theorien, auch keiner kritischen Prüfung durch andere Instanzen unterzogen werde. Verlaufe die daraufhin folgende Suche nach Anhängern erfolgreich, stelle dies für das prophetische Individuum den endgültigen Beweis für die eigene Besonderheit und Überlegenheit dar. Aus dieser Gewissheit wiederum speise sich seine Überzeugungskraft (Storr 1996: 208), sie stellt ein für ihn charakteristisches Wesensmerkmal dar:

„Gurus are isolated people [...] with no possibility of being disciplined by a Church or criticized by contemporaries. They are above the law. The guru usurps the place of God. Whether gurus have suffered from [...] any [...] form of recognized, diagnosable mental illness is interesting but ultimately unimportant. What distinguishes gurus from more orthodox teachers is not their manic-depressive mood swings, not their thought disorders, not their delusional beliefs, not their hallucinatory visions, not their mystical states of ecstasy: it is their narcissism.” (Storr 1996: 210)

In dem Bemühen um eine Anhängerschaft äußere sich ein Wunsch nach Anerkennung, Bestätigung und Wertschätzung, die jedoch nicht auf einer gegenseitigen Beziehung auf Augenhöhe beruhe (Saliba 2003: 92f; Storr 1996: 211). Stattdessen liege immer ein Statusgefälle mit dem Guru in der höheren Position vor (Bromley 2014: 112; Storr 1996: ebd.). Der ihm eigene Narzissmus bedinge das Bedürfnis „[...] to be loved and to be the centre of attention together with the grandiosity which accompanies it. This is characteristic of gurus. Even ostensibly humble gurus like Rudolf Steiner retain grandiose beliefs in their own power of perception and their own cosmogonies” (Storr 1996: 211).

Ob José Argüelles für sich selbst explizit den Titel eines Propheten beansprucht hat, lässt sich nicht zweifelsfrei sagen, fest steht jedoch, dass er sich als in Kontakt mit höheren Mächten stehend und mit der Übermittlung von deren Botschaften betraut empfand, was das Kernmerkmal eines echten Propheten darstellt. Sowohl Visionen als auch Auditionen und erweiterte Bewusstseinszustände spielten bei dieser Berufung eine Rolle und vermittelten ihm eine unerschütterliche Überzeugung von der Wichtigkeit seiner Mission und seiner eigenen Auserwähltheit durch höhere Mächte, welche seinen weiteren Lebensweg bestimmte und von der ausgehend er auch rückwirkend seine frühe Biographie deutete. Aus dieser inneren Gewissheit schöpft sich seine Autorität und sie speist das Charisma, welches es ihm ermöglichte, eine große Zahl von Anhängern für seine Sache zu gewinnen und von diesen als Führungspersönlichkeit mit wichtiger spiritueller Botschaft angesehen zu werden. Sowohl in seinem Selbstverständnis als auch in seiner Biographie und seinem gesamten Auftreten sind viele der Elemente zu finden, die in diesem Kapitel als kennzeichnend für Propheten und Gurus dargestellt wurden, darunter neben dem zentralen Stellenwert von Visionen, Auditionen und der durch diese übermittelten Mission beispielsweise die einschlägige Deutung des eigenen Lebensweges, das Durchleben einer persönlichen Krise vor dem Zuteilwerden der

Offenbarung und die Überzeugung von der Allgemeingültigkeit letzter. Sie herauszuarbeiten wird das Ziel eines späteren Kapitels sein.

4.4 Prophetische Sprache und apokalyptische Prophezeiungen

Schon Luther habe angesichts des Studiums der biblischen Propheten bemerkt, diese „haben eine seltsame Weise zu reden, als die keine Ordnung halten, sondern das Hundert ins Tausend werfen, daß man sie nicht fassen noch sich drein schicken möge" (WA XIX, 350, 13, zitiert nach Schmidt 1995: 178f). Diese Worte eines gelehrten Mannes, der Kirchengeschichte geschrieben hat, machen deutlich, dass das Deuten und Verstehen von Prophezeiungen oft nicht einfach ist und diese von einer charakteristischen Stilistik geprägt sind – ein Phänomen, das nicht ausschließlich auf die biblischen Prophezeiungen beschränkt ist und daher einer näheren Betrachtung bedarf, weswegen im Folgenden auf verschiedene Aspekte prophetischer Tätigkeit und Rede sowie im Anschluss auf die Johannesoffenbarung als Beispiel eingegangen werden soll. Eine eingehendere Beleuchtung dieser Besonderheiten ist essentiell, um die Materie zunächst besser durchdringen und anschließend an späterer Stelle Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen dem vorgestellten Material auf der einen und Vita, Lehre und Rede von José Argüelles auf der anderen Seite herausarbeiten zu können.

Die Mehrzahl der angeführten Untersuchungen bezieht sich in erster Linie auf biblische Prophezeiungen, die in ihnen gewonnenen Erkenntnisse sind jedoch auch im außerbiblischen Kontext hilfreich, da sie zum einen in vielen Fällen übertragbar sind und zum anderen im Rahmen des Kulturkontakts oftmals christliche Elemente in indigene Vorstellungen inkorporiert wurden, weswegen christlich-biblische Komponenten erheblichen Einfluss auch außerhalb ihres ursprünglichen westlich-christlichen Umfelds haben.

4.4.1 Redeformen und - formeln

Gerade im biblischen und besonders im alttestamentarischen Kontext lasse sich eine Reihe ein- und ausleitender Redeformeln erkennen, mittels derer der prophetische Text strukturiert werde. Eine herausragende Stellung komme dabei der sogenannten Botenformel „So spricht (bzw. sprach) Jahwe“ zu, welche den Propheten als Boten Gottes legitimiere (Dietrich 2005: 295; Schmidt 1995: 180f). Der Aufmerksamkeitsruf „Höre(t)“, der im Falle einer Verdopplung („Höret, merket auf“) auch als Lehreröffnungsruf bekannt sei, mahne den Zuhörer, den folgenden Worten zu lauschen (Dietrich 2005: ebd.; Schmidt 1995: 181). Diese Wendung könne sowohl vom Propheten selbst als auch von späteren Bearbeitern genutzt werden, um die nachfolgende Botschaft als Gotteswort zu charakterisieren. Formulierungen wie „Ausspruch Jahwes“ oder „denn Jahwe hat es gesagt / beschlossen“ komme die gleiche Funktion zu (Dietrich 2005: ebd.; Schmidt 1995: ebd.). Auch eine Selbstaussage Gottes („Ich, Jahwe, habe es geredet“) zu diesem Zweck sei möglich. Ferner seien kleinere Einheiten oft durch gemeinsame Stil- oder Strukturmerkmale geprägt, anhand derer sie sich differenzieren ließen, wie z. B. ein einleitendes „Wehe“ an ihrem Beginn (Schmidt 1995: ebd.).

Prophetische Rede sei grundsätzlich poetisch und in der Regel metrisch geformt, weswegen im alttestamentarischen Kontext zu findende Prosaworte, insbesondere wenn sie inmitten einer metrisch geprägten Umgebung anzutreffen seien, tendenziell im Verdacht stünden, nachträglich hinzugefügt worden zu sein (Schmidt 1995: 181; Seybold 1999: 12f). Stilmittel wie Wortwiederholungen, Alliteration, Assonanz, Onomatopoesie, Geminatio, Paronomasie und die Verwendung von Reimen dienten dazu, die zu übermittelnde Botschaft einprägsamer zu machen, auch Wortstellung und Verbformen könnten vom Üblichen abweichen (Dietrich 2005: 298). Wie es für poetische Sprache typisch sei, sei prophetische Rede gekennzeichnet durch einen großen Bilderreichtum, welcher das prophezeite Geschehen nur andeute, aber auch veranschauliche (Dietrich 2005: ebd.; Schmidt 1995: ebd.; Seybold 1999: ebd.). Auf ihn wird an späterer Stelle noch genauer einzugehen sein. Vorab sei gesagt, dass sich dieses Charakteristikum nicht

ausschließlich auf den westlichen Kulturraum beschränkt, sondern universaler Natur zu sein scheint. So beschreibt Antje Gunsenheimer beispielsweise das Chilam Balam von Chumayel der kolonialzeitlichen yukatekischen Maya als von „bildstarke[r] und empathische[r] Sprache“ gekennzeichnet (Gunsenheimer 2017: 69). Eine ähnliche Tendenz findet sich auch im Sprachgebrauch von Schamanen: so erwähnt Bruno Illius, dass sich die Schamanen der Shipibo-Conibo einer esoterischen Sprache bedienten, die „viele nicht sofort verständliche Metaphern [...] und] einige in der Alltagssprache ungebräuchliche Füllwörter und onomatopoetische Elemente" (Illius 1987: 126) beinhalte. Zudem würden in grammatikalischer Hinsicht mitunter nicht die Regeln der gängigen Umgangssprache eingehalten (Illius 1987: ebd.). Auch Marilyn Walker weist in ihrer Abhandlung über schamanische Sprache darauf hin, dass Beobachter, die Aufzeichnungen schamanischer Texte anfertigten, dabei oft einer Form den Vorzug gäben, die kennzeichnend sei für Dichtung (Walker 2001: 57), was das poetische Element unterstreicht.

In prophetischer Rede finde sich ein großer Reichtum an Redeformen, welche in einige bestimmte Grundformen untergliedert werden könnten. Eine dieser Formen sei die Zukunftsankündigung, die sowohl den Charakter einer Drohung als auch den einer Verheißung haben könne und zudem eine Begründung beinhalte. Schon bei den Vorschriftpropheten werde zunächst ein Vergehen benannt und dann die daraus folgende, bevorstehende Strafe, und auch bei den Schriftpropheten handele es sich bei der Mehrzahl der Prophezeiungen um die Ankündigung drohenden Unheils (Schmidt 1995: 198f). Dies werde als Droh- oder Gerichtswort, Strafankündigung, Urteilsspruch oder Unheilsweissagung bezeichnet, wobei sich in den unterschiedlichen Titulierungen jeweils die Betonung bestimmter Teilaspekte widerspiegele (Schmidt 1995: 190f). Eine solche Zukunftsansage werde oft mit „siehe“ eingeleitet und mache eine Begründung erforderlich, aus der hervorgehe, warum dem bzw. den Angesprochenen das verkündete Unheil drohe, da nur auf diese Weise sichergestellt werden könne, dass es auch wirklich als von höherer Stelle verhängte Strafe für eine Schuld angesehen werde und nicht als simpler Schicksalsschlag (Dietrich 2005: 295f; Schmidt 1995: ebd.). Daher werde zunächst eine Analyse der gegenwärtigen Situation gegeben und Kritik geübt, was als

Anklage, Scheltrede oder Lagehinweis bezeichnet werde. Dies sei genauso ein Grundbestandteil prophetischer Verkündigung wie die eigentliche Zukunftsankündigung (Dietrich 2005: ebd., Schmidt 1995: 1991). Zwar seien beide gelegentlich auch für sich stehend zu finden, in der Regel aber bildeten sie eine Einheit (Schmidt 1995: ebd.). Neben der Zukunft richte sich der Blick des Propheten auch auf die Vergangenheit, wobei ein solcher Geschichtsrückblick in der Regel dem Zweck diene, die vergangenen Verfehlungen der Angeklagten aufzuzeigen und somit zumeist Bestandteil des Schuldnachweises bei der Begründung der Zukunftsansage sei (Schmidt 1995: 192).

Ein häufig anzutreffendes Element prophetischer Rede seien auch die sogenannten Weherufe. In ihnen werde auf ein einleitendes „Wehe“ oft direkt eine bestimmte, durch ihr Verhalten gekennzeichnete Einzelperson oder Personengruppe genannt und gewarnt. Das klagend-drohende „Wehe“ der Einleitung habe seinen Ursprung dabei in der Totenklage und werde vom Propheten auf die Lebenden übertragen, um zu verdeutlichen, dass ein bestimmtes Verhalten zwangsläufig zu Tod und Verderben führen werde. Es handele sich dabei daher um eine Mischgattung aus Strafansage (in Form des drohenden „Wehe“, welches das Unheil bereits ankündigt) und Schuldaufweis (in Form der Benennung des entsprechenden Verhaltens), an die sich jedoch noch eine explizite Zukunftsankündigung anschließen könne (Dietrich 2005: 296f; Schmidt 1995: 191f). Das positive Pendant zum Weheruf sei der Makarismus, welcher ein bestimmtes Verhalten preise oder beglückwünsche (Schmidt 1995: 192). Als weitere Form finde sich das sogenannte Disputationswort, auch als Streitgespräch oder Diskussionswort bezeichnet, in welchem der Prophet sich in eine direkte Debatte mit seiner Zuhörerschaft begeben und danach trachte, sie durch das Stellen von Fragen zu bestimmten Schlussfolgerungen zu bewegen (Dietrich 2005: 297; Schmidt 1995: ebd.). Darüber hinaus gebe es auch das Mahnwort, welches eine im Imperativ formulierte Aufforderung enthalte, die mit einer Begründung oder der Nennung einer möglichen Folge versehen sein könne (Dietrich 2005: ebd.; Schmidt 1995: ebd.). Habe diese Aufforderung die Form einer formalen oder sachlichen Verneinung („Hört auf...“), werde sie als Warnwort bezeichnet (Schmidt 1995: ebd.). Den Mahn- und Warnworten ähnelnde, vor Unheil warnende oder explizite Aufforderungen beinhaltende Formulierungen sowie eine direkte Ansprache einer

bestimmten Personengruppe finden sich beispielsweise auch bei den yukatekischen Maya in den Katun-Prophezeiungen des Chilam Balam von Chumayel (Gunsenheimer 2002: 48, Pag. Orig. 89). Eine weitere Sonderform des Mahnwortes stelle die Anweisung „Kehrt um!“ dar, welche Bußruf genannt werde (Schmidt 1995: 192). Schließlich gebe es noch das Pendant zur prophetischen Unheilsankündigung, das Heilswort, auch Verheißung genannt. Seine Form sei deutlich weniger einheitlich gestaltet als die ihres negativen Gegenstücks, beginne jedoch häufig mit Formulierungen wie „an jenem Tag“, „siehe, Tage kommen“, „am Ende der Tage“ und Ähnlichem als Einleitung. Das Heilswort sei, wie auch die Unheilsverkündigung, vielfach durch das göttliche Ich gekennzeichnet, wodurch klargemacht werde, welche Instanz die beschriebene Zukunft überhaupt ermögliche (Schmidt 1995: 193).

Die Literaturformen in den Prophetenbüchern des Alten Testaments können in drei Hauptkategorien untergliedert werden, bestehend aus Prophetenerzählungen, Visionen und Worten. Erstere hätten Erfahrungen und Taten des Propheten zum Inhalt, wobei im Zentrum jedoch nicht die Gestalt des Propheten selbst, sondern vielmehr das Ergehen des Gottes- und Prophetenwortes stehe. Weiter differenziert werden könne hier zwischen den sogenannten vorklassischen bzw. Vorschriftpropheten, deren Worte ausschließlich in der Erzählform der 3. Person und damit im Zusammenhang eines Handlungsgeschehens überliefert seien, und den sogenannten klassischen Schriftpropheten, bei denen sich die Situation anders darstelle. Bei diesen liege nur noch in Ausnahmefällen ein die Prophetenworte umgebender Erzählrahmen vor, welcher die Situation schildere, in der das Wort ursprünglich ergangen sei oder gesprochen werde. Meist werde das Wort der Schriftpropheten für sich alleinstehend, ohne Situationsbeschreibung, wiedergegeben, was einen Erhalt seiner Zukunftsbedeutung vereinfache, da der Inhalt in Ermangelung eines konkreten Kontexts auch zu einem späteren Zeitpunkt noch auf die aktuell-gegenwärtige Situation bezogen werden könne, auch wenn die ursprüngliche Intention einen ganz anderen Zusammenhang vorgesehen habe (Schmidt 1995: 185). Zudem richteten die Schriftpropheten ihre Botschaft in der Mehrzahl der Fälle nicht mehr an einzelne Individuen wie beispielsweise Könige, sondern vielmehr an Gruppen oder die Gesamtbevölkerung, und zeichneten sich überdies dadurch aus, primär durch ihr Wort

und nicht durch aktives, politisches Handeln in Aktion zu treten (Schmidt 1995: 185f). Handelten sie doch noch, so seien dies sogenannte symbolische Handlungen oder Zeichenhandlungen, welche das prophezeite Ereignis zur Unterstützung ihrer Botschaft zeichenhaft vorankündigten oder vorwegnahmen (so habe beispielsweise Jeremia ein eisernes Joch getragen, um die Knechtschaft Israels durch die Fremdherrschaft zu verdeutlichen) (Schmidt 1995: 186; Seybold 1999: 10f). Im Unterschied zur Magie sei es jedoch nicht deren Zweck, das beschriebene Ereignis durch eigenes Handeln herbeizuführen (Schmidt 1995: 186).

Klaus Seybold und Jan Dietrich bezeichnen die Sprache der Propheten als poetisch und prosaisch sowie als dramatisch und theatralisch (Dietrich 2005: 299; Seybold 1999: 3). Zudem verweisen beide auf die von diesen mitunter durchgeführten Demonstrationshandlungen, deren Inszenierung als Akt gegen Ignoranz und Desinteresse gedacht gewesen sei und durch deren Vollzug die prophetische Sprache an dramatischem Gewicht und Wirkung gewinne (Dietrich 2005: 300; Seybold 1999: ebd.). Ohne Sprache könne ein solcher Appell jedoch nicht wirken, da er der Erklärung des deutenden Wortes bedürfe und dadurch den verbalen Bereich letztendlich nicht verlasse (Seybold 1999: ebd.). Die metaphorische Verwendung von zu ihrem Zeitpunkt geläufigen Mitteilungsformen, wie der Botenrede oder dem Weheruf sowie das außergewöhnliche Pathos ihrer poetischen Rede demonstriere, dass Propheten die rhetorischen Möglichkeiten voll ausschöpften und bis an deren Grenzen gingen. Zu außersprachlichen Mitteln sei dann gegriffen worden, wenn über normale sprachliche Ausdrucksformen keine erfolgreiche Kommunikation mehr möglich gewesen sei, sei es aufgrund von Gewöhnung oder Abnutzung, welche selbst die außergewöhnlichste Botschaft untergraben könnten (Seybold 1999: 10f). Ziel eines solchen Manövers sei es dann gewesen, den Nachdruck des Gesagten und damit seine Wirkung noch weiter zu steigern. Dies sei beispielsweise bei sogenannten Symbolhandlungen der Fall, welche primär Aufmerksamkeit erregen sollten. Auch bei ihnen stehe im Mittelpunkt die verbale Botschaft, der durch die theatralische Inszenierung eine größere Wirkungskraft verliehen werde, die sie einprägsamer mache (Dietrich 2005: ebd.; Seybold 1999: 11).

Das Thema prophetischer Rede sei die Zukunft, der Prophet spreche also über bis dato Unbekanntes, Unwirkliches, was seine Sprache gleichermaßen bestimme und beflügele wie auch begrenze, da er versuchen müsse, über dieses bisher noch nicht Geschehene verständlich zu reden (Seybold 1999: 3f). Bei Propheten, insbesondere den sogenannten Schriftpropheten, handele es sich um Verkünder, Sprecher, Redner, deren Texte auch in erster Linie für den mündlichen Vortrag verfasst worden seien. Persönliche, in Ich-Form verfasste Berichte von Visionen seien zweifelsohne selbst aufgezeichnet worden oder der Prophet habe sie aufzeichnen lassen (Seybold 1999: 6).

Eine mögliche Strategie zur Legitimierung von Prophezeiungen sei die *vaticinia ex eventu*. Bei dieser werde eine Aussage über bereits vergangene Ereignisse auf einen Zeitpunkt vor deren Geschehen rückdatiert und somit zur Prophezeiung erklärt. Dies diene der Untermauerung der Glaubwürdigkeit zukünftiger Vorhersagen durch den Verweis auf die angebliche Zuverlässigkeit früherer Prophezeiungen (Neumaier 2010: 49). Eine vergleichbare Vorgehensweise finde sich außerhalb des christlichen Kontextes beispielsweise auch bei den yukatekischen Maya (Sullivan 1984: 102). Dass es bei Prophetie jedoch nicht immer zwangsläufig um die möglichst exakte Voraussage einer sich dann auch in dieser Form bewahrheitenden Zukunft gehen muss, darauf weist auch Seybold deutlich hin:

„Indes wussten es die biblischen Propheten auch nicht so genau. Gut 50% ihrer politischen Voraussagen [...] trafen nicht oder nicht so ein, wie sie es dachten (für eine Prognose eher eine ungünstig niedrige Ziffer). Das muss Anlass sein, darüber nachzudenken, ob die Propheten überhaupt solche Prognosen geben wollten, ob sie nicht vielmehr mit ihrer Rede über die Zukunft ganz anderes im Sinn hatten. Es wäre ja sonst nachgerade sinnlos, die prophetischen Überlieferungen, die immerhin den grössten Kanonteil umfassen, weiter zu tradieren, wenn die Hälfte aller Aussagen sich als unzutreffend erwiesen hat.“ (Seybold 1999: 234)

In Betracht gezogen werden kann hier beispielsweise das Prinzip der *self-negating prophecy*, welche durch die Ankündigung von Unheil die Menschen zu einer Umkehr bewegen soll und dadurch die prophezeiten Geschehnisse abzuwenden vermag.

4.4.2 Verwendung sprachlicher Bilder

Wie bereits angesprochen, sei prophetische Sprache poetisch geprägt (Dietrich 2005: 298; Schmidt 1995: 181; Seybold 1999: 3). Das auffälligste Charakteristikum poetischer und damit auch prophetischer Sprache sei ohne Zweifel ihr Bilderreichtum (Neumaier 2010: 35; Seybold 1999: 12; Vondung 2008: 187). Sie sei in überreichem Maße geprägt von Metaphern, Vergleichen, Gleichnissen und Allegorien. (Dietrich 2005: ebd.; Meissner 1995: 17; Neumaier 2010: 35; Seybold 1999: 12). Dies liege wahrscheinlich darin begründet, dass Prophetie im Sehertum wurzele und Propheten ihre Überzeugungen mehrheitlich in Form einer Schau, einer Vision, erhielten (Seybold 1999: 12). Das auf diese Weise Geschaute versuchten sie dann, sprachlich wiederzugeben, wozu sie sich einer Fülle von Bildern bedienten, um einerseits das Gesehene zum Ausdruck bringen und es andererseits ihrer Zuhörerschaft verständlich machen zu können (Dietrich 2005: ebd.; Schmidt 1995: 181; Seybold 1999: 13). In Visionen sähen sie Dinge, welche den Augen ihrer Zeitgenossen verborgen blieben und die sie „in visuellen und imaginären Strukturen und Figurationen“ (Seybold 1999: 3) ausdrückten (Meissner 1995: ebd.; Seybold 1999: ebd.). „Ihre Sprache ist bildhaft, ihre Theologie visionär“ (Seybold 1999: ebd.). Gleichzeitig solle das Bild sich den Hörern einprägen und sie beeindrucken. Bilder seien für solche Zwecke hervorragend geeignet, seien sie doch im Stande, großen Eindruck zu machen – sinnstiftend, beglückend oder beunruhigend zu wirken, in jedem Falle aber haften zu bleiben (Dietrich 2005: ebd.; Seybold 1999: 13). „Die prophetische Rede bedarf der Bilder in jeder Weise. Ihre Rede ist drastisch“ (Seybold 1999: ebd.). Bilder, Gleichnisse und Metaphern seien Grundbestandteile prophetischen Denkens und prophetischer Sprache. Verwendete Bilder könnten ein Eigenleben entwickeln und sich zu Symbolen, Metaphern und Allegorien verselbstständigen, deren Sinn zunächst entschlüsselt werden müsse, wozu ein sogenannter *angelus interpretis*, ein Deuteengel, von Nöten sein könne, welcher die Bilder deute (Seybold 1999: 13f). Die Verwendung von Allegorien und Allusionen sei auch im indigenen Kontext, wie beispielsweise aus den yukatekischen Chilam Balam-Büchern, bekannt, wobei ein eventuell ebenfalls

vorhandener Übergang dieser Stilmittel zur Metapher im Nachhinein nicht mehr nachzuweisen sei (Gunsenheimer 2002: 121). Eine indigene Version des Deuteengel-Motivs findet sich etwa in der Schilderung des Haudenosaunee-Propheten Ganioda'yo, dem in seiner Vision vom Schöpfer vier Botschafter geschickt worden seien, die ihn geleitet sowie auf bestimmte Dinge hingewiesen und diese erklärt hätten, um die Botschaft des Schöpfers zu überbringen und zu verdeutlichen (Irwin 2008: 160ff). Die in Bildern geradezu verschlüsselten Ereignisse, welche in apokalyptischen Texten beschrieben würden, zum Teil aber nicht klar gedeutet werden könnten, sollten oft die übernatürliche Weisheit, welche über die Apokalyptik vermittelt werden solle und vom Menschen nicht erfasst werden könne, widerspiegeln (Glonner 1999: 39).

Der Vorteil der Verwendung von Bildern liege darin begründet, dass sie zum einen das Aussehen von etwas schneller und einfacher übermitteln könne als eine Beschreibung mit Worten und zum anderen im Stande sei, abstrakte Dinge besser zu vermitteln, da Bildern zumeist eine emotionale Komponente innewohne (Dietrich 2005: 298; Glonner 1999: 52f). Tendenziell könne man in einem Text das Wort der Verstands- und das Bild der Gefühlsebene zuordnen. Emotionales sei leichter einzuprägen als Kognitives, zudem seien Bilder, sofern ihnen keine bestimmten, gruppenspezifischen Informationen zugrunde lägen, über verschiedene Sprachen, Kulturen und Zeiten hinaus verständlich. Die Schwierigkeiten, welche sich heute mitunter im Umgang mit kultischen Bildern auftäten, lägen darin begründet, dass ihre dokumentarische Dimension überbewertet werde (Glonner 1999: 53f). Das konkrete, realistische Abbilden der Umgebung sei nicht die ursprüngliche Absicht menschlicher Bilderkunst gewesen, vielmehr sei es darum gegangen „einen Kult anschaulich und somit emotional ‚begreifbar‘ zu machen“ (Glonner 1999: 54). In biblischer Zeit seien die Menschen noch deutlich vertrauter damit gewesen, sich bildhaft auszudrücken, weswegen die meisten biblischen Texte sich einer ausgesprochen bildhaften Sprache bedienten. Ein Grund dafür sei zudem, dass zum damaligen Zeitpunkt das geschriebene Wort eher die Ausnahme war, mündliche Überlieferung hingegen die Regel, weswegen die Verwendung einer bilderreichen Sprache auch dazu angetan gewesen sei, den zu vermittelnden Inhalt besser im Gedächtnis zu verankern. Anders als ein abstraktes Wort bedürfe ein Bild aktiver

Betrachtung durch den Adressaten, wobei sich die Reaktion nicht auf kognitiver, sondern auf emotionaler Ebene abspiele (Glonner 1999: 54f). Es vermöge etwas Unsagbares auszudrücken, weswegen es hervorragend geeignet sei, um göttliche Offenbarungen zu vermitteln und diese in eine dem Menschen verständliche Sprache zu kleiden (Glonner 1999: 55).

Bei Bildern als Ausdrucksmittel handele es sich also primär um Produkte von Emotion, deren Auswertung entsprechend keinesfalls auf reine Rationalität beschränkt sein dürfe, was eine wissenschaftliche Analyse zu einer Herausforderung mache (Glonner 1999: 55). Man müsse Zugänge zu Elementen und Komposition des Bildes erschließen, eine völlige Entschlüsselung könne nicht das Ziel sein, da ein stimmiges Bild immer ein gewisses Maß an Geheimnis zu wahren vermöge. Ein Bild verfüge über drei Dimensionen, von denen es sich bei der Dokumentarfunktion um die jüngste handele. Älter und tiefer in der menschlichen Natur verhaftet sei die sogenannte „symbolische Gleichung“, in der ein Bild als Abbild eines Anderen verwendet werde und somit als Symbol fungiere. Die Verzierung schließlich, mittels derer Dinge markanter gestaltet würden, an emotionaler Tiefe gewinnen und dadurch letztlich auch leichter zu merken seien, stelle die dritte Bilddimension dar (Glonner 1999: 56). Ein Bild mache von Seiten des Verfassers einen kreativen Akt der Umsetzung erforderlich, welcher wiederum vom Adressaten in umgekehrter Reihenfolge erneut vollzogen werden müsse. Für Zeitgenossen sei es in der Regel leichter, Bedeutung und Zusammenhang zu erschließen, gehe der Zusammenhang verloren, verkompliziere sich die Deutung und das Risiko einer Fehlinterpretation sei ungleich höher. Es sei also für das Verständnis essentiell, den Makrotext bzw. die soziokulturelle Situation eines Bildes zu untersuchen. Bei jedem Bemühen um den ursprünglichen zeitlichen und kulturellen Kontext gelte es jedoch zu bedenken, dass jede Interpretation immer im Denken ihrer jeweils gegenwärtigen Zeit verwurzelt bleibe. Dennoch sei es durchaus legitim, den Bildern eine Botschaft für die Gegenwart zu entnehmen, da sie die Emotionen heutiger Menschen mit der gleichen Intensität ansprächen wie frühere Generationen und zeitlich nicht zu begrenzen seien. Eine Betrachtung und Beschreibung eines Bildes sei dabei von großer Wichtigkeit und sei jedweder Deutung voranzustellen (Glonner 1999: 57).

Das Ziel von Bildsprache sei es somit, eine Situation zu verdeutlichen, statt sie zu verschleiern, es gehe um die emotionale Wichtigkeit, nicht um rationale Korrektheit (Glonner 1999: 59). Ihr eigen sei ein Hang zur Polarisierung, da bestimmte Aspekte aufgegriffen, andere aber außen vorgelassen würden, was sie schnell dualistisch oder gar grausam anmuten lasse (Dietrich 2005: 299; Glonner 1999: ebd.). Ein Bild vermöge vielseitig und sogar gegensätzlich zu sein, „um zwei Seiten derselben Wirklichkeit auszudrücken“ (Glonner 1999: ebd.) und sei von sich aus zeitlos, auch wenn der Bedeutungshorizont durch die jeweiligen Zeiterscheinungen geprägt sei. Bei Bildern handele es sich um Medien der Transzendenz, deren Gehalt über die bloße Botschaft hinausreiche, da sie nicht die Wirklichkeit selbst darstellten, der Mensch diese mit ihrer Hilfe jedoch ausdrücken könne. Meist fänden sie Verwendung, um komplexe psychische Vorgänge zu vermitteln. Begriffen würden sie nicht mit dem Verstand, sondern mit der Emotion, die Erkenntnis finde im Herzen statt, nicht im Kopf (Glonner 1999: ebd.).

4.4.3 Das Konzept des „self-effacing interpreter“

O’Leary führt eine Strategie zur Deutung von Prophezeiungen an, welche gerade im modernen apokalyptischen Diskurs rege Anwendung findet und die er als „self-effacing interpreter“ bezeichnet, was letztendlich bedeutet, dass das die Interpretation durchführende Individuum seine eigene Interpretationsleistung im Hintergrund hält und vielmehr auf andere, meist anerkannte Interpreten verweist. Zugrunde liege dieser Strategie die Annahme, dass es sich bei der in der Bibel verwendeten Sprache weniger um einen Text, der im engeren Sinne interpretiert werden müsse, handele, sondern vielmehr um eine kodierte Botschaft an die Gläubigen, welche es entsprechend zu entschlüsseln gelte (O’Leary 1994: 78).

Beispiele hierfür seien William Miller und Hal Lindsey (O’Leary 1994: 77ff). Miller sei bei seiner Deutung biblischer Prophezeiungen systematisch so vorgegangen, dass er auf kanonische Ansichten verwiesen habe und gleichzeitig der Devise „Scripture is its own expositor“ gefolgt sei. Diese Sichtweise habe es ermöglicht, Interpretationen biblischer Prophezeiungen nicht als fehlbare, menschliche Schlussfolgerungen, sondern als Resultat

göttlicher Eingebung zu postulieren (O'Leary 1994: 78). Lindsey wiederum rufe dazu auf, die Aussagen der Bibel wörtlich als wahr anzuerkennen: ergebe der direkte Wortlaut Sinn, so sei er auch genauso aufzufassen, sofern nicht der Kontext, verwandte Passagen und „grundsätzliche Wahrheiten“ einen klaren Hinweis darauf gäben, dass eine solche wortwörtliche Deutung unpassend sei (O'Leary 1994: 78, 147). Diese Betonung der offensichtlichen Bedeutung sowie der Appell an die von ihm und seinem Publikum geteilten grundlegenden Wahrheiten verschleierte die Rolle des Interpreten (O'Leary 1994: 78). Welcher Gestalt diese Anhaltspunkte seien, anhand derer man sich gegen eine wortwörtliche Lesart entscheiden sollte, erwähne Lindsey nicht, durch seine Berufung auf den gesunden Menschenverstand und die vermeintlich sachliche Lesart gelinge es ihm jedoch, seinen Ausführungen den Anschein wissenschaftlicher Rationalität zu geben und seine eigene Rolle als Textdeuter außen vor zu lassen (O'Leary 1994: 147). Sowohl Lindsey als auch Miller hätten, wenn die Bedeutung einer Textpassage eindeutig symbolisch zu verstehen sei, die Tendenz, ihre eigenen Auslegungen mit der Behauptung zu stützen, dass sie dabei nur den Interpretationsvorgaben traditioneller Autoritäten folgten (O'Leary 1994: 78).

4.4.4 Apokalyptische Prophezeiungen

Apokalyptischen Prophezeiungen liegt eine Reihe von Gemeinsamkeiten zugrunde, anhand derer sie charakterisiert und differenziert werden können. Auf diese soll nun im Folgenden näher eingegangen werden, um sie später mit der Lehre von José Argüelles sowie seiner Telekonon-Prophezeiung, in der die Vorstellung eines unmittelbar bevorstehenden, allumfassenden Wandels der uns bekannten Welt eine zentrale Rolle spielt, vergleichen zu können.

4.4.4.1 Allgemeine Charakteristika apokalyptischer Prophezeiungen

Prophezeiungen sind in der Regel von Natur aus so vage gehalten, dass sie auf verschiedene Gruppen und politische oder soziale Ausgangsbedingungen bezogen

werden können, in Sprache und Symbolik wiederum jedoch klar genug für das Individuum sind, um sich auf die jeweilige persönliche Situation beziehen zu können. Sie spielen für gewöhnlich mit Ängsten, Erwartungen und Hoffnungen, die durch zerrüttete soziale oder politische Verhältnisse oder soziales Unglück entstehen. Die Hoffnung auf übernatürliche Hilfe oder Führung scheine in allen Kulturen in schwierigen Zeiten vorhanden zu sein und biete eine entsprechend gute Ausgangslage. Apokalyptische Prophezeiungen aus den verschiedensten religiösen Traditionen zeigten unübersehbare Gemeinsamkeiten: sie hätten ein deterministisches Zeitverständnis, eine zutiefst pessimistische Grundeinstellung zur gegenwärtigen Gesellschaftslage und erwarteten den baldigen Anbruch eines neuen Zeitalters, in dem die Rechtschaffenen entlohnt und alle anderen ihrem gerechten Schicksal zugeführt würden (Murken 2009: 153; O'Leary 1994: 16; Partridge 2005: 287; Robbins und Palmer 1997: 5; Vondung 2008: 178). Ganz gleich in welcher Glaubensstradition man die Aufeinanderfolge von Weltzeitaltern betrachte, die Gegenwart werde immer in der Nähe des Endes verortet und als die Zeit des größten Übels angesehen (Landes 2009: 1096; Murken 2009: 153; O'Leary 1994: 46). Da allgemein hin davon ausgegangen werde, dass das Böse zum Ende hin zunehmend stärker werde, ergebe sich daraus die Schlussfolgerung, dass das Ende kurz bevorstehen müsse; persönlichem Leid werde dadurch Sinn und Bedeutung verliehen, da es notwendig sei, um das neue goldene Zeitalter einzuläuten, in dem alle Drangsal ein Ende habe – was wiederum zu der dringenden Frage führe, wann diese Erlösung genau eintreten werde (O'Leary 1994: 83; Mühlmann 1961: 283).

Die apokalyptische Botschaft lasse sich also im Wesentlichen reduzieren auf die Kernaussage „Das Ende naht“. Die extremsten Reaktionsmöglichkeiten auf diese Aussage bestünden in der Konversion zur vom Propheten vertretenen Überzeugung auf der einen und absolutem Unglauben auf der anderen Seite, dazwischen liege eine Zuhörerschaft, die ein gewisses Interesse an der Botschaft hege, sich ihr jedoch noch nicht verpflichten und den Propheten stattdessen zunächst durch Fragen testen wolle. Diese müsse er zufriedenstellend beantworten können, um glaubhaft zu bleiben und sein Publikum von seiner Offenbarung zu überzeugen (O'Leary 1994: 77).

Die erste dieser Fragen laute: Woher nimmt der Prophet sein Wissen? Die Antwort hierauf sei in der Regel die göttliche Offenbarung, der direkte Kontakt zum Göttlichen verleihe ihm Autorität (Guariglia 1959: 34; Partridge 2005: 311; O'Leary 1994: 53; Stone 2014: 122). Darüber hinaus werde (z.B. bei neuen Bibelinterpretationen) mitunter auch an den gesunden Menschenverstand appelliert, demzufolge die entsprechende Deutung und die Zeichen der Zeit doch für jeden offensichtlich seien (O'Leary 1994: 77). Bisweilen erleichtere das Publikum dem Propheten die Aufgabe der Legitimierung seiner Autorität schlicht aus blanker Neugier, um herauszufinden, welche spannenden oder zumindest unterhaltsamen neuen Erkenntnisse durch die Anwendung einer neuen Interpretationsmethode gewonnen werden könnten (O'Leary 1994: 78).

Sobald der Prophet sich seinem Publikum gegenüber als solcher etabliert habe, laute die nächste naheliegende Frage: Wann kommt das Ende? Da er mit seiner Prophezeiung das Versprechen der Offenbarung bisher geheimen Wissens mache, welches in unmittelbarem Vorstehen des Endes bestehe, müsse er, um seiner Behauptung Glaubwürdigkeit zu verleihen, nun Beweise für die unmittelbare zeitliche Nähe des vorausgesagten Ereignisses erbringen, indem er ein genaues Datum oder zumindest einen genaueren Zeitraum für dessen Eintreten angebe (O'Leary 1994: 77f). Hiermit seien gewisse Schwierigkeiten verbunden: liege das Datum zu nahe, könne es nur allzu schnell durch äußere Umstände widerlegt werden, liege es dagegen zu weit in der Zukunft, verliere das Publikum das Interesse, da es sich nicht mehr konkret davon betroffen fühle (Daniels 2005: 7; Landes 2011: 29; O'Leary 1994: 97). Ein Zeitraum von der Länge einer Generation sei die größte Zeitspanne, die ein Prophet bzw. Deuter von Prophezeiungen für das Eintreten verkündeter Ereignisse angeben könne, um das Interesse des Publikums zu wahren, da dieses glauben können müsse, die Erfüllung der Prophezeiung noch mit eigenen Augen sehen zu können (Daniels 2005: 7; Landes 2011: ebd.; O'Leary 1994: 80). Auch innerhalb dieses Zeitrahmens jedoch sei das Publikum zumeist versucht, das Zeitfenster einzuengen und den Zeitpunkt des erwarteten Geschehens so genau wie möglich in Erfahrung zu bringen. Werde der fragliche Zeitraum vom Propheten oder Interpreten möglichst groß gestaltet, so sei die Prophezeiung zwar schwer oder gar unmöglich zu widerlegen, gleichzeitig jedoch werde sie dadurch potentiell

unbefriedigend für die Zuhörerschaft, deren Neugier durch sie zwar geweckt, aber nicht zufriedengestellt werde. Dies habe zur Folge, dass das Publikum, in Ermangelung eines vom Propheten gestellten Datums, die Sache selbst in die Hand nehme und versuche, ein solches zu errechnen. Das Festlegen eines konkreten Datums für das kommende Ende der Welt sei also auch ein Resultat einer natürlichen psychischen Reaktion des Publikums bezüglich des Topos Zeit und nicht lediglich als Effekthascherei zu beurteilen (O'Leary 1994: 80).

Werde die Ausgangsbehauptung, das Ende stehe kurz bevor, akzeptiert, so ziehe dies in der Regel die Erwartung einer vergleichsweise präzisen Datumssetzung nach sich. Der Spielraum, innerhalb dessen ein Prophet auf diese Erwartungen eingehen könne, sei auf der einen Seite durch die Lebenserwartung des Publikums, auf der anderen durch die Zeit begrenzt, welche er benötige, um Aufmerksamkeit für seine Botschaft zu generieren und eine Anhängerschaft zu gewinnen. Entsprechend könne das vorgestellte Datum mehr oder weniger konkret sein und von einer Nennung des genauen Tages, Monats oder Jahres bis hin zu einer bestimmten Zeitspanne reichen (O'Leary 1994: 78ff). Ein schönes Beispiel für den Versuch, eine möglichst genaue Datumssetzung bei gleichzeitiger Flexibilität gegenüber Falsifikation zu erreichen, ist die von Robert Sullivan beschriebene Vorhersage einer großen Umwälzung, die von den Maya in Quintana Roo für „2000 y piko“ erwartet worden sei (Sullivan 1984: 103): hier mischt sich eine sehr konkrete Jahresangabe mit einem einschränkenden Zusatz, welcher das prophezeite Datum ausreichend vage macht, um einer raschen Widerlegung vorzubeugen. O'Leary führt im Kontext biblisch beeinflusster apokalyptischer Prophezeiungen zudem an, dass der Umstand, ein konkretes Datum nicht direkt durch die Bibel verifizieren zu können, zu der Notwendigkeit führe, seine Richtigkeit auf anderem Wege zu untermauern, in der Regel durch Ableitung des Datums aus anderen biblischen Darstellungen. Daraus entstehe eine Vielzahl von Berechnungen, oftmals von hoher Komplexität, welche dem prophezeiten Ende den Anschein deduktiver Gewissheit gäben. Entsprechend sei apokalyptische Literatur geprägt von Abgleichen biblischer Perioden mit historischen Epochen und zeitgenössischen Ereignissen (O'Leary 1994: 80).

Das angekündigte Ende muss nicht unbedingt unausweichlich sein, es kann mitunter auch abgewendet werden, zum Beispiel indem die Menschheit sich eines Besseren besinnt und einen neuen (oft vom Propheten verkündeten) Weg einschlägt. Propheten seien zudem imstande, nicht eingetretene Prophezeiungen umzudeuten, um sie passend zu gestalten und dadurch ihre Glaubwürdigkeit zu wahren, zum Beispiel durch die Behauptung, es sei ein (menschlicher) Fehler bei der Datumsberechnung unterlaufen oder die Gläubigen hätten sich falsch verhalten; auch könnten sie noch umfassendere Prophezeiungen machen, welche die vorherige überbieten und dadurch gewissermaßen vergessen machen (Mühlmann 1961: 274). Die Erfüllung der Prophezeiung könne darüber hinaus an bestimmte Forderungen geknüpft sein, denen die Menschen entsprechen müssten, was wiederum dazu führen könne, dass die Anhänger aktiv versuchten, das kommende Himmelreich selbst herbeizuführen, um nicht weiter darauf warten zu müssen (Mühlmann 1961: 317). Eine Anwendung derartiger Strategien finde sich beispielsweise bei der prophetischen Aaghode'-Bewegung der Apache, in deren Verlauf das ausbleibende Kommen der angekündigten neuen Welt vom Propheten Eskydayatade wiederholt auf angebliches Fehlverhalten und mangelndes Vertrauen der Anhänger zurückgeführt worden sei (Irwin 2008: 328). Ob nun abwendbar oder unausweichlich, das verkündete Ende reduziert das Publikum somit nicht einfach auf die Rolle eines Zuschauers im kosmischen Drama, sondern gibt ihm eine aktive Rolle darin, die seinem Handeln Sinn und Bedeutung verleiht, sei es nun durch das Einläuten des Weltendes durch die Erduldung immer größeren Übels oder durch die aktive Ergreifung von Maßnahmen zum Abwenden desselben.

In gewisser Weise und ab einem gewissen Punkt werde die Argumentation, welche der Untermauerung der apokalyptischen Überzeugungen diene, zu einem Bestandteil des Rituals – ihr Ziel sei es dann nur noch in zweiter Linie, andere von dem bevorstehenden Ende zu überzeugen und damit Anhänger zu gewinnen, vielmehr handele es sich primär um eine rituelle Erfüllung der Prophezeiung, eine symbolische Umsetzung und Durchführung derselben, welche selbst den Beweis für die Richtigkeit der eigenen Überzeugungen darstelle: „Apocalypse is the Truth unveiled, I unveil it with my telling of it. If you believe me, that is a sign of the End. If you do not believe me, that too is a

sign of the End. The telling of it and the reception of it (whether positive or negative) are proof of it" (O'Leary 1994: 88). Die der tragisch-apokalyptischen Argumentationsstruktur innewohnende Dringlichkeit basiere nicht auf dem Versuch, den Ausgang der künftigen Ereignisse zu beeinflussen, vielmehr werde danach getrachtet, die Zuhörerschaft in eine dem Kampf kosmischer Mächte gemäße Ausrichtung zu bringen, da der Ausgang dieses Kampfes ohnehin schon feststehe und nicht geändert werden könne. Ablehnung der (christlich-) apokalyptischen Botschaft sei problemlos innerhalb des Überzeugungssystems zu erklären, da schon die mythische Erzählung selbst voraussetze, dass ein großer Teil der Menschheit getäuscht und dem dämonischen Tier huldigen werde. Auf diese Weise könnten eigene Misserfolge oder gar ein Scheitern im Überzeugen anderer auf nützliche Weise in eine Bestätigung der apokalyptischen Botschaft umgedeutet werden: die Richtigkeit der Botschaft bleibe gewahrt, gleichzeitig würden Kritiker als Diener des Bösen diskreditiert, welche entweder in voller Absicht der guten Sache zu schaden trachteten oder zumindest zu verblendet seien, um die Wahrheit zu erkennen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, könne beispielsweise evangelikaler Argumentation durchaus in erster Linie die Funktion zukommen, die Wahrheit kundzutun, um daraufhin den Gegnern die Gelegenheit zu geben, sie abzulehnen und damit ihr Schicksal in Form der Verwirkung ihres Seelenheils zu besiegeln (O'Leary 1994: 88).

Eine ähnliche Verschmelzung von Inhalt der Verkündigung und Akt der Verlautbarung zu einer untrennbaren, den verkündeten Lauf der Dinge vorantreibenden Einheit findet sich im Schamanismus:

„[...] word, action [speaking the word] and intent [respect] are inseparable. Meaning is conveyed through the word itself, through the act of speaking the word and the act of carrying out shamanic work, and through the intent of the healer / shaman. Likewise, meaning is contained in the *praxis* of words and music, in the voicing itself, which produces resonance" (Walker 2001: 54f, Hervorhebung im Original).

Zudem gebe es deutliche Parallelen zwischen millenaristischen Überzeugungen und Verschwörungstheorien (O'Leary 1994: 6; Partridge 2005: 316f). Beide sähen Geschichte als ein gewaltiges Aufeinanderprallen verborgener Kräfte, einen

großangelegten Machtkampf zwischen Gut und Böse. Elemente von Verschwörungstheorien sowie deren Argumentationsstruktur fänden sich mitunter in unveränderter Form in den Rahmen millenaristisch-apokalyptischer Vorstellungen eingebettet (O'Leary 1994: ebd.; Partridge 2005: ebd.). Verschwörungstheorien und apokalyptischen Überzeugungssystemen sei gemein, dass sie einen Referenzrahmen böten, mittels dessen das Böse in der Welt benannt und erklärt werden könne, weswegen beide häufig im selben Diskurs anzutreffen seien. Verschwörungstheorien seien in ihrer Verortung des Bösen primär räumlich orientiert; es werde im Anderen, Fremden lokalisiert; auch wenn dieses sich dann oft in der Tarnung des Unschuldigen in die Mitte der Gesellschaft schleiche, liege es dennoch außerhalb der „true community“, die in Abgrenzung vom umgebenden Übel definiert werde. Werde in diesem Zusammenhang zum Handeln aufgerufen, so ziele dieses für gewöhnlich darauf ab, das Böse zu enttarnen und auszulöschen bzw. aufzuhalten. In apokalyptischen Vorstellungen hingegen werde das Böse in erster Linie zeitlich bzw. teleologisch verortet: es müsse erstarken, je näher das Ende rücke, bevor schließlich das Millennium anbreche und es endgültig vernichtet werde (O'Leary 1994: ebd.; Partridge 2005: 324). Innerhalb dieses zeitlich-teleologischen Kontextes könne es dann zu einer Inkorporation des Verschwörungselements kommen, indem dem Bösen eine konkrete Gestalt zugewiesen werde, beispielsweise in Form des Antichristen und seiner Schergen oder ähnlicher dunkler Ränkeschmiede. Beide Überzeugungssysteme erfüllten somit unter diesem Aspekt betrachtet dieselbe Funktion (O'Leary 1994: ebd.; Partridge 2005: 316f).

4.4.4.2 Apokalyptische Topoi: Zeit, Autorität und das Böse

Die Autorität vieler moderner apokalyptisch orientierter Evangelisten basiere nicht auf Kontakt zum Göttlichen in Form einer Vision und daraus abgeleitetem Charisma, sondern vielmehr auf der vermeintlich rationalen Auslegung kanonischer Bibeltexte. Es gelte gerade in diesem Fall also, den Unterschied zwischen prophetischem und interpretativem Diskurs zu beachten und dabei das Spannungsfeld zwischen logischem sowie mythischem Denken im Hinterkopf zu behalten, in welchem sich derartige Vorgänge

bewegten (O'Leary 1994: 13). Rhetorik sei im apokalyptischen Diskurs von großer Bedeutung, da der Erfolg einer apokalyptischen Vorstellung davon abhängen, ihre Zuhörer davon zu überzeugen, sich an einem bedeutenden Punkt im Verlauf der Geschichte, deren Erfüllung sie beschreiben, zu befinden (Irwin 2008: 47; O'Leary 1994: ebd.; Partridge 2005: 285). Um das Publikum für sich zu gewinnen, seien Argumente erforderlich, mit deren Hilfe die aufgestellten apokalyptischen Behauptungen begründet würden, und diese zeigten, trotz der gemeinhin verbreiteten Assoziation apokalyptischer Überzeugungen mit irrationaler Massenhysterie, oftmals einen ausgeprägten Hang zur Konstruktion aufeinander aufbauender, zumindest vermeintlich logischer Erörterungen und Schlussfolgerungen. Zudem hätten sich im Laufe der Zeit in der Reihe der Personen, die sich mit apokalyptisch geprägter Exegese und entsprechenden Berechnungen beschäftigten, auch naturwissenschaftliche Größen wie Isaac Newton befunden, entsprechende Bemühungen seien also keineswegs nur von irrationalen, der Aufklärung abgewandten Individuen unternommen worden (O'Leary 1994: 15).

Zentrale Topoi apokalyptischer Diskussion und damit apokalyptischer Rhetorik seien Zeit, Autorität und das Böse (O'Leary 1994: 16). Der Topos der Zeit und der des Bösen seien im menschlichen Leben allgegenwärtig und stellten damit die Ausgangssituation für alle Symbolsysteme, mittels derer der Mensch versuche, seine eigene Rolle im Kosmos zu definieren (O'Leary 1994: 20). Entsprechend handele es sich bei ihnen um beständig wiederkehrende Motive im eschatologischen Themenfeld im Allgemeinen und im diesem zugehörigen apokalyptischen Diskurs im Besonderen (O'Leary 1994: 31). Allen apokalyptischen Szenarien, gleich welchen religiösen oder kulturellen Hintergrunds, sei gemein, dass sie Geschichte als ein göttlich vorherbestimmtes Ganzes betrachteten, die Gegenwart negativ beurteilten und von einem unmittelbar bevorstehenden Sieg des Guten über das Böse sowie einer gerechten Bestrafung des Letzteren ausgingen (O'Leary 1994: 16; Partridge 2005: 287).

Symbolsysteme und Mythos könnten innerhalb homogener Gesellschaften lange bestehen, ohne hinterfragt oder überhaupt als anzweifelbar angesehen zu werden, jedes derartige System könne jedoch ins Wanken gebracht werden, wenn es zu Ereignissen

komme, welche mittels der gängigen Überzeugungen nicht erklärt werden könnten. Aus der daraus resultierenden Verunsicherung könnten Änderungen am alten System oder auch völlig neue Überzeugungssysteme entstehen, was zur Folge habe, dass mehrere Symbolsysteme nebeneinander existieren und miteinander in Konkurrenz treten könnten. Dies sei beispielsweise in der Spätzeit des Römischen Reichs der Fall gewesen und sei auch auf die US-amerikanische und kanadische Gesellschaft des 20. und 21. Jahrhunderts zutreffend. In derart pluralistischen Gesellschaften sei es möglich, dass verschiedene Überzeugungssysteme gleichermaßen Elemente zum gesamtgesellschaftlichen Sozialwissen beitrügen, welche dann gleichberechtigt koexistierten, ohne dass eine der Ursprungsüberzeugungen die Oberhand gewinne und die anderen zurückdränge. Ein Beispiel hierfür seien wissenschaftliche Theorien über die Entstehung des Universums, deren Grundzüge ins Allgemeinwissen und den gesamtgesellschaftlichen Wortschatz übergegangen seien und parallel zur christlichen Kosmologie existierten. Zeit und das Böse seien somit nicht nur gängige Themen im Bereich der Eschatologie, sondern stellten Prämissen innerhalb des allgemeinen sozialen Wissens dar, sie seien ein Bestandteil des Überzeugungssystems, mit dessen Hilfe die Welt interpretiert werde, und könnten somit zur Untermauerung rhetorischer Beweisführung dienen (O'Leary 1994: 31).

Da die Welt als unvollkommen und fehlerbehaftet empfunden werde, nähere das den Wunsch nach einer Erklärung für diese Unvollkommenheit, und eine solche lasse sich erzielen, indem der empfundene Makel einem bestimmten Grund zugeschrieben sowie Wege zur Erlösung postuliert würden. Den Menschen werde in Aussicht gestellt, an einer kosmischen Erneuerung mitwirken zu können (Glöner 1999: 246; O'Leary 1994: 33). Im Anbetracht der begrenzten Lebenszeit des Menschen und der gefühlten Masse des Bösen handle es sich dabei immer um eine dringende Angelegenheit, die in ihrer Dringlichkeit durch das Auftreten von Ereignissen, welche als historische Krisen empfunden würden, noch weiter gesteigert werden könne. Die Prämisse dabei sei, dass das Böse am Ziel des vorherbestimmten Laufs der Dinge begreifbar gemacht und begründet werde, wobei es sich um einen eschatologischen Topos handle. Apokalyptische Rhetorik wiederum füge diesem Konzept als weiteren Topos den der Zeit hinzu, wodurch dieses vorherbestimmte Ziel und damit der Moment der Erklärung und

Tilgung des Bösen als unmittelbar bevorstehend postuliert werde (O'Leary 1994: 33; Partridge 2005: 284).

Der Wunsch, die Existenz des Bösen in der Welt zu erklären, sei etwas zutiefst Menschliches und die nihilistische Vorstellung, dass es keinerlei Begründung für sein Vorhandensein gebe, in reiner Form praktisch nicht existent, da auf ihrer Basis keine Gesellschaft Bestand haben könne (O'Leary 1994: 33). O'Leary verweist in diesem Kontext auf Claude Levi-Strauss, der konstatierte „the purpose of myth is to provide a logical model capable of overcoming a contradiction“ (Lévi-Strauss 1963: 228) und unterstreicht, dass dies auch für eschatologische Mythen gelte, deren Aufgabe es sei, das Problem der Existenz des Bösen und die aus ihm resultierenden Widersprüche zu erklären (Landes 2009: 1093; O'Leary 1994: 34). Dies führt in den Bereich der Theodizee (Daniels 2005: 11; Landes 2009: 1093; O'Leary 1994: 34; Partridge 2005: 284), welche definiert werden könne als „religiously based legitimation of and explanation for the phenomena of suffering, evil, and death“ (O'Leary 1994: 34). Zwar beinhalte die Symbolik einer jeden Gesellschaft das Böse als Topos, in monotheistischen Religionen jedoch gestalte sich das Problem besonders akut, da hier die dringliche Frage auftauche, wie ein als wohlwollend angenommener Gott derartiges zulassen könne (Daniels 2005: 11; O'Leary 1994: ebd.). Hierbei werde in einem Versuch der Erklärung angenommen, dass es einen Grund dafür geben müsse (Daniels 2005: 11; Landes 2009: 1093) oder, wie O'Leary es formuliert, es werde versucht „to imagine the end that will justify the means“ (O'Leary 1994: 41). Dieses Unterfangen führe in den Bereich mythischer Erzählungen, innerhalb derer der Mensch Geschichten erschaffe, welche dem Bösen einen Platz im großen Ganzen des kosmischen Geschehens zuwiesen und ihm dadurch Sinn verliehen. Die Geschichte von einem Sündenfall in der Vergangenheit vermöge zu erklären, wie die Existenz des Bösen in der Welt überhaupt erst möglich geworden sei, zudem werde die zukünftige Erlösung in Aussicht gestellt (Daniels 2005: 4; O'Leary 1994: 41f). Die bevorstehende Erlösung bilde das Gegengewicht zur Gegenwart des Bösen und ermögliche es dem Gläubigen, gegenwärtiges Übel positiv umzudeuten, indem es in den Rahmen der mythischen Erzählung eingebettet und, ausgehend von der Überzeugung, das Böse erreiche seine größte Stärke kurz vor dem Ende, als Zeichen des herannahenden

Millenniums interpretiert werden könne (Landes 2009: 1093; O'Leary 1994: 42; Robbins und Palmer 1997: 7).

Betrachte man den Topos des Bösen im christlich-apokalyptischen Kontext, sei für dieses kennzeichnend, dass es sich meist in Form von zwei typischen Argumentationsmustern äußere: dem der Personifikation oder dem, was O'Leary als apokalyptisches Klagelied bezeichnet. Die erste Variante zeichne sich durch die Konzentration darauf aus, die Identität und den Werdegang des Tieres aus der Johannes-Offenbarung herauszufinden, auf welchem die Legende vom Antichristen basiere, die zweite hingegen habe ihren Schwerpunkt in der Auflistung aller zeitgenössischen Übel, welche der Beweis für den Niedergang der Geschichte seien (O'Leary 1994: 81f). Die Beliebtheit der Antichrist-Legende über Hunderte von Jahren hinweg sowie die Vielzahl historischer Personen, die als potentieller Antichrist gehandelt worden seien, verdeutliche das menschliche Bedürfnis, eine Verkörperung für das Prinzip des Bösen zu finden (O'Leary 1994: 81f; Thompson 1996: 21f). Die Überzeugungen von der Antichristen-Verschwörung und deren nahendem Höhepunkt werde wiederum gestützt durch eine Auflistung aller gegenwärtigen und vergangenen Übel, welche als Beleg dafür diene, dass die Gegenwart alles zuvor Dagewesene an Schlechtigkeit übertreffe, weswegen das Ende der Welt unmittelbar bevorstehen müsse, und die überdies eine Parallele zu den Aufstellungen chronologischer Berechnungen im Bereich des Topos der Zeit darstelle und diese weiter untermaure. Die geballte Schlechtigkeit der Gegenwart werde zu einem durch die hergestellte Verbindung mit dem Bösen geeinten Gesamtbild von kosmischer Bedeutung aufgetürmt, welches keinen anderen Schluss zulasse als den, dass die Welt auf ihre finale Krise zusteure. Ziel dieser Auflistung sei dabei allein diese Beweisführung; die einzelnen Übel würden nicht als Strafe Gottes, mittels derer die Menschen zur Buße bewegt werden sollten, gedeutet, ihre Aufzählung diene aber gleichzeitig als Theodizee (O'Leary 1994: 83).

Bei der Zeit handele es sich um ein ähnlich zentrales Thema wie beim Topos des Bösen. In den Vorstellungen aller menschlichen Gesellschaften werde die Gegenwart am Ende eines fortschreitenden, kosmischen Niedergangs verortet und als die Zeit des *bis dato*

größten Übels angesehen. Sobald von einem paradiesischen Anfang und einer Entwicklung zu einem von Katastrophen geprägten Ende ausgegangen werde, spiele es keine Rolle, ob das damit verbundene Zeitverständnis linearer oder zyklischer Natur sei; die Menschheit werde nie in der Nähe des paradiesischen Anfangszustands lokalisiert, sondern sei dem Ende stets näher als dem Ursprung (Murken 2009: 153; O'Leary 1994: 46). Die Vorstellung von kosmischen Zyklen oder Epochen stehe daher in enger Verbindung mit dem Konzept der Theodizee (O'Leary 1994: 46), bei Zeit und Zeitmessung handele es sich um ein zentrales Thema millenaristisch-apokalyptischer Rhetorik (Gutierrez 2005: 53; Landes 2005: 26, 2011: 18). Das gesamte Leben einer Gesellschaft werde von zeitlicher Symbolik beherrscht. Im Mittelalter wie in der Moderne habe die Uhrzeit den alltäglichen Arbeitsrhythmus der Menschen bestimmt und tue dies noch immer. Die Konstruktion von Zeit, ihre Deutung, ermögliche daher auf verschiedene Arten die Ausübung sozialer Kontrolle. So seien beispielsweise im alten China die Berechnung astronomischer Intervalle sowie die Verwaltung des Kalenderwesens ein Privileg der kaiserlichen Elite gewesen und die Anhänger der Französischen Revolution versuchten die von ihnen angestrebte neue Ära zu untermauern, indem sie ein neues Kalendersystem einführten, welches zum Ziel hatte, die Zeitmessung und damit die neue Gesellschaft von allen Verbindungen zu vergangenen Übeln zu befreien. Dies demonstriere sowohl die Macht, welche der Zeitsymbolik innewohne, als auch die Tatsache, dass sie keine gegebene Größe, sondern durchaus anfällig für Veränderungen sei (O'Leary 1994: 45). Die Deutung und Konstruktion von Zeit bestimme das Handeln des Menschen und sei daher immer wieder in den Fokus nach Macht strebender Individuen geraten, welche versucht hätten, sich diese Mechanismen zunutze zu machen: „[...] an age belongs to those who have (or can seize) the power to define it“ (O'Leary 1994: ebd.).

Der dritte Topos von Relevanz im apokalyptischen Diskurs schließlich sei der der Autorität. Behauptungen, ob apokalyptischer oder anderer Natur, würden nicht einfach per se akzeptiert, sondern nur, wenn die Autorität und Verlässlichkeit der Quelle anerkannt werde (O'Leary 1994: 51). Hierbei lohne es, die von Max Weber definierten drei Hauptarten der Legitimation im Hinterkopf zu behalten: traditionelle, legale bzw.

rationale und charismatische Legitimation (Dawson 2012: 3; O'Leary 1994: 52). Traditionelle Autorität basiere auf althergebrachten Sitten und deren Fortführung, legale / rationale Autorität schöpfe sich aus der Anerkennung von Regeln und Gesetzen. Grundlage der charismatischen Autorität hingegen sei eine als außergewöhnlich wahrgenommene Eigenschaft oder Fähigkeit, welche den Charakter einer persönlichen Gnadengabe habe (Dawson 2012: 3f; O'Leary 1994: 52; Weber 1947: 364f). Entsprechend beziehe sie sich auf eine individuelle Führungspersönlichkeit. Da Legitimation eine wichtige Funktion der Rhetorik sei, spiele diese Klassifizierung eine nicht zu unterschätzende Rolle im Zusammenhang mit Argumentationsstrategien von Individuen, welche Autorität gewinnen oder ausüben wollten (O'Leary 1994: 52).

Die Autorität des Propheten basiere auf einer ihm persönlich zuteil gewordenen Vision, auf einem Kontakt zum Göttlichen, welcher anderen Menschen nicht zugänglich sei, und aus rhetorischer Sichtweise handele es sich bei ihr um eine dem fraglichen Individuum von außen, also von seiner Zuhörerschaft, zugeschriebene Eigenschaft. Demnach sei ein Prophet dann charismatisch, wenn er erfolgreich eine Anhängerschaft gewinne (Barkun 1974: 88; Daniels 2005: 10; Dawson 2012: 10; O'Leary 1994: 53; Stone 2014: 122; Worsley 1968: xii), eine Botschaft wiederum verfüge über charismatische Autorität, wenn sie vom Publikum als tatsächlich göttlichen Ursprungs anerkannt und in einen entsprechenden Kanon übernommen werde. Die Apokalypse stelle dem Menschen in Aussicht, zum gegebenen Zeitpunkt endlich den göttlichen Standpunkt und mit ihm den Grund für die Existenz des Bösen zu verstehen, alles werde sich fügen und alle Unstimmigkeiten und Widersprüche würden dann aufgehoben. Gleichzeitig sei das Jüngste Gericht, wenn man sich an Aristoteles' Ausführungen zur Rhetorik orientiere, das Ende aller Rhetorik, da mit ihm ein Ende von Zwistigkeiten und Meinungsverschiedenheiten einhergehe. Da das Böse vernichtet werde und nur die Gerechten, denen die Wahrheit ohnehin offensichtlich sei, übrigblieben, seien schlicht keine Streitigkeiten mehr möglich oder gar nötig. Diese Aussicht sei so reizvoll, dass sie im Stande sei, auf Menschen einen gemeinhin als charismatisch bezeichneten Einfluss auszuüben (O'Leary 1994: 53). Die anfängliche Autorität apokalyptischer Botschaften stütze sich auf die vom Propheten für sich in Anspruch genommene Fähigkeit, das

Göttliche, Heilige zu begreifen (Partridge 2005: 311; O'Leary 1994: ebd.; Stone 2014: 122). Dies entspreche der von Weber postulierten, dem charismatischen Anführer zugeschriebenen besonderen Fähigkeit und somit dem von ihm benannten Typen der charismatischen Autorität (O'Leary 1994: ebd.; Weber 1947: 364f).

Werde die ursprünglich charismatische Botschaft schriftlich fixiert, werde sie im Laufe der Zeit überarbeitet und interpretiert um sie einer späteren Zuhörerschaft nahezubringen, wodurch die ursprünglich charismatische Autorität durch traditionelle und rationale Legitimationsformen ersetzt werde (Dawson 2012: 6; O'Leary 1994: 54; Worsley 1968: xlix). Etablierte, traditionelle Strukturen stünden Vorhersagen eines baldigen Umsturzes der Weltordnung in der Regel feindlich gegenüber, da ihre eigene Autorität auf historischer Kontinuität basiere und durch derartige Umsturzbestrebungen bedroht werde, was der Grund für die jahrhundertelange Unterdrückung und Ausgrenzung apokalyptischen Gedankenguts von Seiten der etablierten, orthodoxen Kirchenhierarchie sei (Landes 2009: 1103; O'Leary 1994: 54). Bei vielen führenden Vertretern millenaristischen Gedankenguts handele es sich daher nicht um traditionell ausgebildete Theologen, sondern um außerhalb der vorherrschenden kirchlichen Institutionen stehende Individuen, die ihre Autorität primär aus persönlichen Offenbarungen, Deutungen und Charisma bezögen (Partridge 2005: 311). Die Reformation beispielsweise habe das Interpretationsmonopol der katholischen Kirche innerhalb des Christentums in Frage gestellt und dadurch die Entstehung neuer Deutungen und ihnen anhängender Gruppierungen erleichtert. Je mehr die katholische Kirche auf die unabdingbare Mittlerrolle des Papstes bei der Auslegung biblischer Texte gepocht habe, desto stärker seien die Anhänger der Reformation geneigt gewesen, den Papst selbst als den in der Apokalypse verkündeten Antichristen oder einen anderen Vorboten des Endes zu sehen, zumal der Antichrist der Prophezeiung zufolge innerhalb der Kirche auftauchen solle. Die Reformationsanhänger seien somit der ursprünglichen, subversiven Natur der Apokalypse gefolgt, hätten diese aber nun gegen das Papsttum gerichtet. Die Auslegungsvariante, das Papsttum mit dem Antichristen zu identifizieren, habe jedoch bereits vor der Reformation existiert und sei nicht erst durch diese in Umlauf gebracht

worden, sie gehe vielmehr zurück bis ins 11. Jahrhundert und habe ihren Ursprung in den kaiserlich-päpstlichen Machtkämpfen der damaligen Zeit (O'Leary 1994: 55).

4.4.4.3 Narrative Form: tragischer und komischer Rahmen

Eschatologie als solche werde traditionell als Lehre von den „letzten Dingen“ bezeichnet. Innerhalb einiger eschatologischer Systeme werde das Ende der Geschichte zu einem unbekanntem Zeitpunkt in der Zukunft verkündet, apokalyptische Vorstellungssysteme hingegen gingen von ihrem Ende als unmittelbar bevorstehend aus, zudem sei erkennbar, wie dieser Umbruch vonstattengehen werde. Sei die Frage des Endes innerhalb eines eschatologischen Systems nicht explizit festgelegt, sondern offen zur Diskussion, neige die Zuhörerschaft dazu, durch interpretativen Diskurs von einer eschatologischen zu einer apokalyptischen Sichtweise zu wechseln und die Endzeiterzählung konkret auf die Gegenwart bzw. unmittelbar bevorstehende Zukunft zu beziehen (O'Leary 1994: 61f). Ein solcher Diskurs weise sowohl argumentative als auch dramatische und narrative Elemente auf. Interpretative Argumentation sei erforderlich, um eine Verbindung zwischen der eschatologischen Erzählung und der verkündeten unmittelbar bevorstehenden Natur des Endes zu schaffen, wobei die Argumentation dramatischer Gestalt sei, da sie innerhalb des kosmischen Dramas der Ausgangserzählung angesiedelt werde (Daniels 2005: 10f; O'Leary 1994: 62).

Es gebe zwei Möglichkeiten, dieses kosmische Drama zu lesen: als Komödie oder als Tragödie (O'Leary 1994: 62; Partridge 2005: 284; Robbins und Palmer 1997: 7). Folge man der Definition von Aristoteles, sei es für eine Tragödie kennzeichnend, dass sich die Geschicke der handelnden Personen von einer glücklichen Ausgangssituation hin zum Elend konstant abwärts bewegten, es gebe kein glückliches Ende (O'Leary 1994: 67). Man dürfe jedoch keineswegs den Fehler machen, anzunehmen, eine als Komödie aufgebaute Erzählung nehme im Gegensatz zur Tragödie die Darstellung des Bösen nicht ernst, der Unterschied liege vielmehr in den Mechanismen, welche dem Bösen und dessen potenzieller Beseitigung in der jeweiligen Erzählungsform zu Grunde lägen. Während in der Tragödie das Böse im Zusammenhang mit Schuld stehe und die Erlösung

unweigerlich die Form eines Opfers oder einer Bestrafung habe, stelle die Komödie das Böse vielmehr als Irrtum dar, als einen Abweg, und entsprechend die Erlösung als das Erkennen dieses Irrtums. Der Höhepunkt, auf den die komische Handlung zusteure, habe demnach nicht die Gestalt eines Opfers, sondern sei die Enthüllung von Fehlbarkeit. Eine tragische Handlung charakterisiere das Schicksal als Verhängnis, eine komische als Glück oder Zufall (O'Leary 1994: 68; Robbins und Palmer 1997: 7). Im Falle der Komödie werde die Zeit als etwas mit offenem Ausgang betrachtet und somit die Möglichkeit zur Veränderung eingeräumt, wohingegen die Tragödie mit ihrer Deutung des Schicksals als Verhängnis Zeit und das menschliche Handeln als abgeschlossen und vorherbestimmt betrachte (O'Leary 1994: ebd.; Partridge 2005: ebd.; Robbins und Palmer 1997: ebd.). Die Tragödie stelle somit eine Wiederherstellung der höheren moralischen Ordnung durch Leid dar, während die Komödie diese Ordnung zurückgewinne, indem sie Eitelkeit und ähnliche Charakterzüge mitsamt der ihnen zugrunde liegenden Dummheit entlarve. Während die Tragödie zudem als fortschreitende Entwicklung hin zu einem absoluten Endpunkt ausgelegt sei (O'Leary 1994: 69; Partridge 2005: ebd.), handele es sich bei der Komödie um eine episodisch geprägte Erzählung, in deren Mittelpunkt die Störung und der anschließende Rückgewinn des Gleichgewichts der Hauptfigur stünden (O'Leary 1994: ebd.).

Tragödie und Komödie dürften in diesem Zusammenhang nicht lediglich als literarische Formen betrachtet werden, welche es einer Erzählung überzustülpen gelte, sondern könnten vielmehr als Wahrnehmungsarten fungieren, durch welche die jeweilige Haltung gegenüber der Welt und den Höhen und Tiefen des Lebens geprägt werden könne. Abhängig davon, ob der Fokus bei der Interpretation auf komische oder tragische Elemente gesetzt werde, ergebe sich daraus ein tendenziell komisch oder tragisch geprägter Gesamtdeutungsrahmen, welcher auch die Konstruktion von Zeit gestalte (O'Leary 1994: 69). In ähnlicher Weise verwendet auch Peterson das Konzept bei seiner Analyse der Dreamer-Propheten des nordamerikanischen Plateau-Areals (Peterson 1995: 5ff).

Betrachte man die Unterschiede zwischen tragischem und komischem Rahmen nicht nur als unterschiedliche Erzählmuster, sondern als Interpretationswerkzeuge, so ergebe sich daraus eine Konstellation von Motiven, welche sowohl das Verhalten des apokalyptisch involvierten Individuums bestimme als auch Wissenschaftlern helfen könne, die Entwicklung und Sichtweise apokalyptischer Bewegungen zu verstehen. Mit ihrer Hilfe könne persönlich-individuellen sowie kollektiven Erfahrungen Sinn verliehen werden, indem die jeweiligen Geschehnisse in ein Zeichensystem eingefügt und dadurch zu einem stimmigen Gesamtbild zusammengesetzt würden. Daneben fungierten sie als Quellen für die Erschaffung und Ausarbeitung von Argumenten, mittels derer ungewöhnliche oder furchteinflößende Vorkommnisse in einen Sinnzusammenhang gebracht werden könnten. Die jeweiligen Vorstellungen von göttlicher Vorherbestimmung in der tragischen und freiem menschlichen Willen in der komischen Variante böten zudem Richtwerte, welche die Argumentation für verschiedene Zuhörerschaften in bestimmte Richtungen ermögliche und in andere einschränke, stellten also ein innerhalb gewisser Grenzen individuell auszus schmückendes Grundgerüst dar (O'Leary 1994: 92). Gleichzeitig sei es wichtig, beide Kategorien nicht als sich gegenüberstehende, binäre Gegensätze zu betrachten, sondern als Pole innerhalb eines interpretativen Spektrums mit fließenden Übergängen. Eine bestimmte Argumentation müsse daher keineswegs rein tragisch oder komisch geprägt sein, sondern könne zwischen beiden Extremen liegen und sich in ihrer Beantwortung apokalyptischer Fragen mal mehr zur einen, mal zur anderen Seite neigen (O'Leary 1994: 204).

Es sei bedeutsam, zu beachten, dass die Vorhersage von Katastrophen keineswegs zwangsläufig auf den tragischen Deutungsrahmen beschränkt sei. Auch innerhalb der komischen Erzählstruktur sei dies möglich, sofern die Katastrophe lediglich als Episode, welche keinen Bruch im historischen Gefüge darstelle, oder als durch menschliches Handeln vermeidbar betrachtet werde. Es sei also eine ebensolche Auflistung von gegenwärtigen und bevorstehenden Übeln möglich wie in der tragisch geprägten Variante, im Gegensatz zu dieser habe eine solche jedoch zum Ziel, die Menschheit zum Überdenken ihres Verhaltens zu bringen und sie auf den rechten Weg zurückzuführen. Werde dieser Warnung keine Folge geleistet, werde versucht, das daraus resultierende

Unglück nicht als etwas Endgültiges zu betrachten, sondern als vorübergehende Episode und Lektion für die Zukunft (O'Leary 1994: 83). Den Topos der Zeit betreffend, gehe die tragische Variante von einem Zeitpunkt aus, jenseits dessen menschliche Entscheidungen bedeutungslos seien, werde dieser Zeitpunkt jedoch in unbestimmte Zukunft gerückt, beginne die komische Variante, die Oberhand zu gewinnen, so dass historische Ereignisse nicht zwangsläufig als Hinweis auf das Ende, sondern vielmehr als episodischer Natur gedeutet würden. Als Interpretationsmodus neige die tragische Auslegung tendenziell also zu einer Verortung des Endes in näherer Zukunft und mit genaueren Datumsangaben, die komische Variante dagegen zu vageren Angaben, Verzögerung und der Erwartung des Endes zu einem unbestimmten Zeitraum in der Zukunft (O'Leary 1994: 84).

Eine vollständig der komischen Auslegung zugehörige Sichtweise zeichne sich durch folgende Charakteristika aus: hier werde das Ende nicht nur verzögert und auf einen späteren, unbekanntem Zeitpunkt in der Zukunft verschoben, sondern zudem als vom Verhalten und einer Entscheidung der Menschheit abhängig betrachtet. Ihr obliege die Aufgabe, das Millennium selbst einzuleiten. Entsprechend habe in dieser Interpretation das Böse nicht die Gestalt von Sünde und Schuld, wie in der tragischen Interpretationsform, sondern die von Unwissen, Dummheit und Ignoranz, welche durch Bildung, Fortschritt und die Enthüllung falscher Überzeugungen bezwungen werden könnten. Diese Variante entspreche dem Phänomen des Postmillenarismus. Die Ankunft des Millenniums werde demzufolge nicht als von unvermeidlichen Katastrophen gekennzeichnet betrachtet, auch müsse das vorherige Fehlverhalten der Menschen nicht, wie im Rahmen der tragischen Erzählstruktur, blutig gesühnt werden, stattdessen werde das Reich Gottes langsam und schrittweise auf Erden errichtet. Den Gläubigen falle dabei die Aufgabe zu, die Gesellschaft zu reformieren und die Erde zu läutern, um sie auf die Rückkehr Christi vorzubereiten. Betont werde dabei der freie Wille und die Fähigkeit des Menschen, selbst für Fortschritt und Besserung zu sorgen, im Gegensatz zur Fokussierung auf die in der tragischen Variante vorherrschende göttliche Allmacht. Auch werde das Millennium nicht als wortwörtlich zu verstehende, persönliche und irdische Herrschaft Christi verstanden, sondern vielmehr als allgemeine Bewusstwerdung der Kenntnis des Göttlichen durch die Gesellschaft. Postmillenarismus könne somit als ein

Kompromiss zwischen einem apokalyptisch und einem evolutionär geprägten Zeitverständnis sowie einem von Naturgesetzen und natürlicher Entwicklung geprägten Geschichtsbild auf der einen und einem durch übernatürliche Kräfte bestimmten auf der anderen betrachtet werden (O'Leary 1994: 84). O'Leary zitiert in diesem Zusammenhang zur Veranschaulichung die Aussage eines Anhängers postmillenaristischer Überzeugungen über sein Verständnis des Millenniums und dessen Beginn: „The redemption of the world is a long, slow process, extending through the centuries, yet surely approaching an appointed goal. We live in the day of advancing victory, although there are many apparent setbacks. [...] But as one age succeeds another there is progress” (zitiert nach O'Leary 1994: 84f). Während in der tragischen Auslegung der Schwerpunkt auf der prophetisch-voraussagenden Funktion liege, sei in der komischen Interpretation die allegorische Funktion vorherrschend und es werde vermehrt zum Handeln aufgerufen (O'Leary 1994: 85f). Zudem zeichne sich ein komischer Erzählrahmen aufgrund seiner Anerkennung menschlicher Fehlbarkeit durch eine größere Nachsicht potentiellen Gegnern gegenüber aus, wohingegen ein tragischer Rahmen eher Schuldzuweisungen und gewalttätige Auseinandersetzungen begünstige (O'Leary 1994: 89).

Ungeachtet der Vielzahl gescheiterter Prophezeiungen dürfe man die dem apokalyptischen Versprechen innewohnende Motivationskraft keinesfalls unterschätzen, vielmehr sei es sogar „the ultimate carrot-and-stick tactic” (O'Leary 1994: 89):

„The apocalyptic tradition dangles the messianic kingdom [...] as a sort of millennial carrot before humanity; the history of interpretation is a series of attempts to declare, with tragic finality, that the millennial carrot is within our grasp. [...] The comic interpretation of the Apocalypse, on the other hand, places the carrot of the millennial kingdom perpetually just beyond human reach.” (O'Leary 1994: 89f)

Auch anhand dieses Beispiels ließen sich die unterschiedlichen Herangehensweisen von tragischer und komischer Auslegung veranschaulichen: „While tragic Apocalypse claims possession of the object of pursuit, the comic Apocalypse offers a goal that recedes even as it is pursued - and harnesses this pursuit as an engine of social change” (O'Leary 1994: 90). Zudem könnten apokalyptische Vorstellungen mit ihrer Ankündigung eines radikalen Umbruchs und einer Diskontinuität der Geschichte in gewisser Weise durchaus

als das Gegenteil dessen gesehen werden, was sie proklamierten: eine beständige Wiederholung menschlicher Versuche, die Kontinuität der Geschichte zu durchbrechen, und somit selbst eine Form von Kontinuität (O'Leary 1994: 90).

Ein tragischer Erzählrahmen erkläre das Böse in der Welt für übernatürlicher Natur und gehe daher davon aus, dass es ausschließlich auf übernatürlichem Wege in Form eines katastrophenartigen göttlichen Eingreifens besiegt werden könne. Bis zu diesem Zeitpunkt werde die Erde vorübergehend von dämonischen Kräften beherrscht. Die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden, vorherbestimmten Endes sei hier ausschlaggebend für die Strukturierung von Zeit. Innerhalb des komischen Erzählrahmens hingegen sei das Böse nicht übernatürlich, sondern habe die Gestalt menschlicher Fehlbarkeit, Unwissenheit und Ignoranz, woraus sich ergebe, dass es auch die Aufgabe des Menschen sei, diese Übel zu bezwingen und so die Apokalypse einzuleiten. Anders als die tragische Variante vermöge die komische Erzähltradition Zeit zu strukturieren, indem sie das Datum der Apokalypse nach hinten verschiebe oder generell als nicht näher bekannt postuliere, zudem könne sie durch allegorische Interpretation Prophezeiungen auf eine Art und Weise auf den Lauf der Geschichte beziehen, welche eine Kontinuität in deren episodischem Verlauf gewährleiste und keinen Bruch des historischen Gefüges bedeute. In allen Fällen sei der Effekt jener, die Zuhörerschaft davon abzuhalten, gegenwärtige Geschehnisse und Katastrophen mit übersteigter Bedeutung zu versehen, da diese kein Zeichen einer unmittelbar bevorstehenden Erlösung, sondern lediglich vorübergehende Rückschritte in der Weiterentwicklung von Gottes Volk auf dem Weg zum Millennium seien. Generell lasse sich zusammenfassend also sagen, dass komisch geprägte apokalyptische Argumentation die Quelle des Bösen in menschlichem Irrtum und Fehlverhalten verorte und ein Datum in fernere Zukunft verlagere oder es als relativ irrelevant postuliere, während tragisch geprägte apokalyptische Argumentation dagegen die Neigung habe, ein feststehendes, in naher Zukunft liegendes Datum zu veranschlagen sowie die Ursache für die Existenz des Bösen in übernatürlichen Mächten zu suchen (O'Leary 1994: 205).

Auch in der Behandlung des Topos der Autorität unterscheidet sich der tragische vom komischen Erzählrahmen. So merkt zum Beispiel O'Leary an, dass es zumindest im Falle seiner eigenen Untersuchungen den Anschein habe, dass im tragischen Rahmen verwurzelte apokalyptische Argumentation sich in ihren Aussagen im Wesentlichen auf die Heilige Schrift berufe und somit ihre Autorität letztendlich im göttlich inspirierten Wort verorte, welches nur eine einzige wahre Bedeutung und somit auch nur eine richtige Deutung habe. Die Rolle des Interpreten bestehe also ausschließlich darin, den göttlichen Code zu entschlüsseln. Innerhalb des komischen Rahmens hingegen sei eine derartige Betonung absoluter Gewissheit aufgrund des Wissens um die menschliche Fehlbarkeit nicht möglich, wodurch Autorität zwangsläufig einen veränderlicheren und weniger endgültigen Charakter habe. Dem Interpreten falle daher nicht die Aufgabe zu, eine einzige feststehende Bedeutung herauszuarbeiten, „but to read the multivalent meanings of the prophetic code in the light of one's awareness of the unavoidable fallacies of interpretation" (O'Leary 1994: 214), auch wenn durchaus die Heilige Schrift als Inspirationsquelle angegeben werden könne (O'Leary 1994: 214).

4.4.5 Fallbeispiel Johannes-Apokalypse

Die eine Quelle, welche sowohl Argüelles' Telekonon-Prophezeiung als auch die apokalyptischen Vorstellungen der westlichen Gesellschaft generell am stärksten beeinflusst haben dürfte, ist die Offenbarung des Johannes. Innerhalb der westlichen Gesellschaft finde die Entstehung neuen eschatologisch-millennaristischen Gedankenguts in der Regel innerhalb eines christlich geprägten Rahmens statt. Christliche Motive wirkten aufgrund ihrer Vertrautheit plausibel und seien daher in der Mehrzahl millennaristischer Überzeugungen enthalten, auch wenn das angesprochene Zielpublikum gar nicht explizit christlich sei (Partridge 2005: 285). Diese bekannten Motive und Charakteristika, wie beispielsweise eine dualistisch geprägte Weltsicht und ein lineares Zeitverständnis, würden mit anderen Elementen kombiniert, die oftmals dem Bereich der Okkultur entstammten, was es gestatte, das ursprünglich christliche Gedankengut außerhalb der tradierten Lehrmeinung verschiedenen kulturellen und politischen

Gegebenheiten anzupassen und die Attraktivität und Überzeugungskraft der jeweiligen Vorstellung zu steigern (Partridge 2005: 285f). Eine solche Kombination aus christlich-millennaristisch geprägten Grundlagen und Elementen des *occultural reservoir* mache ein Überzeugungssystem besonders in Krisenzeiten für viele Menschen glaubwürdig (Partridge 2005: 286). Die leichte Verformbarkeit zugrundeliegender Konzepte sei somit ein bedeutender Faktor für die Anziehungskraft eschatologisch-apokalyptischen Gedankenguts (Partridge 2005: 287).

Die der Textgattung Apokalypse zuzuordnenden Texte exakt einzugrenzen, sei aufgrund der verschiedenen kulturellen Zusammenhänge und der daraus resultierenden Unterschiedlichkeit nicht einfach. Es gebe jedoch Texte, die aufgrund ihrer herausragenden Stellung immer wieder herangezogen und als Klassiker gewertet würden und das prominenteste Beispiel hierfür sei die Johannes-Offenbarung. Sie sei der Namensgeber der Gattung und diene oft als Musterbeispiel, von dem ausgehend sich andere Texte mit vergleichbaren Bildern, Funktionen und Strukturen finden ließen. Neumaier nennt in diesem Zusammenhang unter anderem die Bücher Daniel und Henoch sowie aus dem hellenistischen und ägyptischen Kulturraum das „Lammorakel“ und das „Töpferorakel“ (Neumaier 2010: 38f). Die Johannes-Offenbarung sei sowohl das bekannteste als auch das am besten erforschte Beispiel, wenngleich sie von der Kirche immer mit Misstrauen beäugt worden sei (Neumaier 2010: 39). Nach wie vor glaubten viele Menschen an die Existenz eines göttlichen Plans, der in der Offenbarung des Johannes beschrieben werde, und da es sich bei dieser um einen durchaus rätselhaften Text handele, erfreuten sich das Verständnis erleichternde Auslegungen großer Beliebtheit (Partridge 2005: 308). Auch außerhalb des westlichen Kulturkreises ist ihr Einfluss nicht zu unterschätzen, fanden die in ihr auftauchenden Motive durch Kulturkontakt doch auch Eingang in indigene Glaubensvorstellungen. Dies wird beispielsweise anhand des yukatekischen Chilam Balam von Tizimín offenkundig, in dem offensichtlich der Johannes-Offenbarung entstammende Motive in eine indigene K'atun-Prophezeiung inkorporiert worden seien (Gunsenheimer 2017: 89). Auch in der Botschaft des Haudenosaunee-Propheten Ganioda'yo zeige sich in der Beschreibung des herannahenden Weltendes eine Übereinstimmung mit den zu diesem Zeitpunkt gängigen

christlichen Endzeitvorstellungen (Irwin 2008: 161), in denen die Johannes-Apokalypse als maßgeblich angesehen werden darf. Wie Schulz treffend anmerkt:

„[...] die Suggestionskraft der Bilder verleiht diesen ein Eigenleben; sie dienen immer wieder zur Konstruktion von Geschichte, zur Berechnung des Weltendes oder der Zahl der Geretteten. Man spekuliert darüber, wer mit den 144.000 gemeint ist. Einzelne Motive evozieren apokalyptische Hochspannung [...]“ (Schulz 2017: 28)

Viele der im apokalyptischen Zusammenhang verwendeten Bilder entstammen dieser wohl bekanntesten aller Apokalypsen, weswegen es angezeigt erscheint, sie einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

4.4.5.1 Charakteristika und Form

Der Begriff „Apokalypse“ stamme aus dem Griechischen und bedeute so viel wie „Enthüllung“, „Offenbarung“. Enthüllt werde die Wahrheit. Im Falle der Offenbarung des Johannes sei dies das geheime Wissen über das herannahende Ende, ihre Handlung versinnbildliche die Enthüllung der Wahrheit durch die Vernichtung des Bösen. Die Offenbarung des Johannes stelle eine mythische Theodizee dar, welche auf symbolische Weise die Existenz des Bösen legitimiere und verständlich mache. Sie spreche zunächst den Topos der Autorität an, indem auf ihren direkten göttlichen Ursprung verwiesen und berichtet werde, wie Johannes in den Besitz dieses Wissens gelangt sei. Gleichzeitig werde eine von dringlicher Erwartungshaltung geprägte Atmosphäre geschaffen, die mit einem ausgeprägten Dualismus verbunden sei (Glonner 1999: 44, Neumaier 2010: 44f, O’Leary 1994: 63f). Der Zuhörerschaft werde deutlich gemacht, dass es nur Gut und Böse, Gott und den Teufel gebe, keinen Mittelweg, keine Kompromisse. Dieser Dualismus werde im Verlauf der Erzählung durch eine Vielzahl von Symbolen unterstrichen, bei denen jeder Figur des Guten ein entsprechendes Pendant des Bösen gegenüberstehe (O’Leary 1994: 64). Verstärkt werde dieses Muster durch die immer wiederkehrende Verwendung der Zahl Sieben, welche im biblischen Kontext als Symbol für Vollkommenheit und Perfektion verwendet werde und sowohl den semitischen als auch anderen Völkern heilig gewesen sei. So werden sieben Briefe an sieben Kirchen genannt, sieben Siegel am vom Lamm geöffneten Buch, sieben Engel und sieben

Posaunen etc. (O'Leary 1994: 65). Auch in Prophezeiungen der yukatekischen Maya tauche die Sieben auf und habe ihren Eingang in diese vermutlich durch eine Beeinflussung durch die Johannes-Offenbarung gefunden, da die Zahl in Religion und Kalender der Maya sonst keine besondere Rolle spiele (Sullivan 1984: 136).

Hochinteressant ist, dass auch die bei Argüelles so prominente Zahlenkombination 12 und 60, welche bei ihm den Quell allen Übels und die Frequenz der falschen Zeit darstellt, auf welcher unser gegenwärtiges Kalendersystem basiere, in der Johannes-Offenbarung Erwähnung findet (O'Leary 1994: 71). Sie wird explizit genannt als Zeitspanne, über deren Dauer von zwölfhundert und sechzig Tagen hinweg die mit der Sonne bekleidete Frau vor dem Drachen in die Wildnis fliehe (Off. 12, 6; O'Leary 1994: 71). Letztere scheine zudem auch der zweiundvierzigmonatigen Herrschaft des Tieres, welche in der nachfolgenden Vision beschrieben werde, zu entsprechen (O'Leary 1994: 71). Bereits für den Abt Joachim de Fiore, der im 12. Jahrhundert endzeitliches Gedankengut in Form einer Periodisierung der Geschichte nach den Personen der Trinität, basierend auf dem Konzept der Weltenwoche, verbreitete, spielte die Zahlenkombination 1260 offenbar eine große Rolle, habe er seinen Berechnungen zufolge doch den Anbruch des Millenniums, welches er dem Heiligen Geist zuordnete, im Jahr 1260 n. Chr. erwartet (Schulz 2017: 32).

Beziehe man alle Endzeitvisionen des Alten und Neuen Testaments mit ein, so ergebe sich daraus ein großer Fundus an Ziffern und Perioden, der unter anderem die erwähnten 42 Monate der Herrschaft des Tieres, die sieben Posaunen und ähnliche Elemente enthalte, und welcher im Laufe der Zeit von einer Vielzahl von Bibelgelehrten und Propheten genutzt worden sei, um auf immer neue Weise Zeiteinteilungen zu entwickeln und mit deren Hilfe den Zeitpunkt des Endes zu bestimmen. Eine derartige Herangehensweise gehe von einer tragischen Struktur aus, welche der Einteilung in verschiedene Epochen zugrunde liege, da dabei eine vorherbestimmte Abfolge von Ereignissen und Katastrophen angenommen werde, welche von bestimmten Zeichen angekündigt würden. Das Zeitsystem sei also linearer Natur und werde als abgeschlossen angesehen (O'Leary 1994: 71). Unter dem Aspekt der narrativen Form betrachtet,

handele es sich bei der Apokalypse des Johannes selbst jedoch um einen doppelten Plot, dessen jeweiliger Ausgang unterschiedlich sei, abhängig davon, ob es sich bei seinen Figuren um gute oder böse Charaktere handele. Die Apokalypse lasse sich also nicht als rein tragisch oder komisch klassifizieren, sondern beinhalte Elemente beider Gattungen. Die Haupterzählung aus Sicht des Guten erfülle jedoch die Kriterien einer Komödie, da die Gerechten am Ende triumphieren und belohnt würden, das Gegengewicht dazu bilde das tragische Ende der Vertreter des Bösen, die ihre gerechte Strafe erhielten. Die mitunter anzutreffende Deutung der Johannes-Apokalypse als in erster Linie von Katastrophen geprägte Tragödie sei darauf zurückzuführen, dass die zur Darstellung des Bösen und dessen Vernichtung verwendeten Bilder oftmals einprägsamer seien, als die Beschreibung des eigentlichen Millenniums (O'Leary 1994: 67).

Der Inhalt der Johannes-Offenbarung richte sich zunächst zwar an die zu Anfang erwähnten sieben Gemeinden, werde jedoch später erweitert an „alle Stämme und Sprachen und Völker und Nationen“ (Offb 5,9; Neumaier 2010: 41) und erhält dadurch allumfassenden Anspruch. Die Frage der Autorenschaft sei kompliziert, da Johannes im Auftrag Gottes handele und dieser ihm seine Botschaft über einen Vermittler in Form eines Engels zukommen lasse (Neumaier 2010: 41f). Durch die Berufung auf Gott als höchste Autorität schaffe er einen „Über-Autor“ zur Absicherung seiner eigenen Legitimation. Gleichzeitig jedoch komme ihm aus Sicht der Zuhörerschaft eine Sonderposition zu, da er als Verfasser der Offenbarung für sich in Anspruch nehme, der einzige Mensch zu sein, welcher aufgrund der ihm zuteilgewordenen göttlichen Enthüllung Kenntnis von diesen bedeutsamen Dingen habe. Er allein sei auserwählt worden, des göttlichen Plans ansichtig zu werden und ihn danach anderen zu vermitteln. Daraus ergebe sich, dass nur der Autor selbst um die Richtigkeit seines Wissens und seiner Botschaft wisse, da jegliche zur Legitimation angeführten Quellen wie Gott und der Johannes die Kunde überbringende Engel gleichzeitig Elemente des Texts selbst seien und daher nicht als externe Bestätigung dienen könnten. Ihre Beweiskraft greife erst dann, wenn Text beziehungsweise Autor vor vorneherein als glaubwürdig empfunden würden (Neumaier 2010: 42).

Der Text der Johannes-Offenbarung lasse sich in zwei Hauptteile differenzieren: die Sendschreiben und den Offenbarungsteil. Diese ließen sich zudem zwei verschiedenen Handlungsspielräumen zuordnen, nämlich der irdischen Welt mit den Menschen als Protagonisten, also einem immanenten Bestandteil, sowie der jenseitigen Welt mit Gott als handelndem Akteur im transzendenten Teil (Neumaier 2010: 42f). Die Sendschreiben seien formelhaft gehalten, schlossen mit einem Weckruf und der Aufforderung zur Standhaftigkeit und hätten daher einen stark rhythmisierten Charakter. Die eigentliche Offenbarung bestehe aus verschiedenen Episoden, welche durch ein formelhaftes „ich sah“ miteinander verbunden seien und sich durch Visionen, das Auftreten von Siebener-Reihen (Siegel, Plagen, Posaunen), die Wiederkehr von Motiven, Vor- und Rückverweise sowie antithetische Gegenüberstellungen auszeichneten (Neumaier 2010: 43). Ein wichtiger Aspekt seien zudem die verwendeten Bilder: „Das fiktive, per se noch nicht eingetretene Geschehen braucht drastische und äußerst bildhafte Beschreibungen und Ausmalungen, um dem beschriebenen dramatischsten aller vorstellbaren Geschehen gerecht zu werden“ (Neumaier 2010: 44). Eins der zu diesem Zwecke verwendeten Stilmittel sei ein strikter Dualismus, der sowohl den Inhalt als auch die Bilder der Johannes-Apokalypse präge und dem die sich gegenüberstehenden Konzepte von Gut und Böse zugrunde lägen. Innerhalb dieser Überkategorien fänden sich weitere, diesen untergeordnete Dualismen wie Wahrheit und Lüge, Reinheit und Schmutz oder auch Transzendenz und Immanenz. Nicht immer jedoch seien diese völlig eindeutig, könne doch beispielsweise das Böse / Satanische nicht immer als Gegenteil des Guten, Transzendent-Göttlichen der Immanenz zugeordnet werden. Die aus diesen Gegensätzen entstehenden Bilder wiederum fielen in zwei Kategorien: Bilder der Zerstörung und Bilder der Erneuerung, was gleichzeitig kennzeichnend für den temporalen und kausalen Ablauf der Apokalypse sei (Neumaier 2010: 44f). Beide Elemente seien ohne einander nicht möglich: die Schaffung einer neuen, vollkommenen Welt erfordere die vorausgehende Vernichtung der alten, sündhaften Ordnung, für die Zerstörung maßgeblich jedoch sei die Errichtung des Himmelreiches, da nur diese ihr Sinn gebe. Die dies widerspiegelnden Bilder hätten die Menschen seit Jahrhunderten in ihren Bann

geschlagen und sich aufgrund dessen immer wieder als Motive in Kunst, Musik und Literatur niedergeschlagen (Neumaier 2010: 45).

Das zweite Buch der Bibel, welches neben der Apokalypse des Johannes primär mit der Apokalyptik assoziiert werde, sei das Buch Daniel im Alten Testament (Neumaier 2010: 46). Insbesondere die in ihm enthaltene Tiervision werde mit einer ähnlichen Beschreibung in der Johannes-Offenbarung in Verbindung gebracht, welche von Exegeten aus der Daniel-Darstellung abgeleitet und in beiden Fällen auf das römische Reich bezogen würden (Neumaier 2010: 47f). Auch sei beiden Texten die Beschreibung umfassender Vernichtung und anschließender Erneuerung gemein. Im Unterschied zur Johannes-Offenbarung jedoch sei das Buch Daniel in vielerlei Hinsicht klarer als diese, was auch am Vorhandensein eines Deute-Engels, eines *angelus interpretes*, liege, der schon innerhalb der Vision Daniel deren Bedeutung erläutere. Offenkundig sei jedoch sowohl im Buch Daniel als auch in der Johannes-Offenbarung die Bedeutung der visionären Schau im transzendenten Bereich, die Enthüllung zukünftiger Ereignisse. Auch die Strukturierung von Zeit sei charakteristisch, werde doch in beiden Texten die Gegenwart am Ende der Zeit verortet, kurz vor dem Weltgericht und dem Anbruch des neuen Zeitalters. Die gegenwärtige Lage werde pessimistisch als von physischer und moralischer Degeneration geprägt wahrgenommen und führe schließlich zu einem Endkampf der göttlichen Mächte mit denen des Bösen (Neumaier 2010: 48f). Typisch seien zudem der Universalismus, da das Geschehen einen globalen Bezugsrahmen habe, sowie dessen Determinismus (Neumaier 2010: 49).

Die Offenbarung des Johannes bediene sich einer Vielzahl von Bildern, von denen einige selbst entworfen, viele aber auch dem Alten Testament entlehnt seien (Glonner 1999: 52). Zudem greife Johannes in seiner Offenbarung Motive und Stilmuster der jüdischen Apokalyptik auf. Im Gegensatz zu dieser jedoch habe die Johannes-Offenbarung die Gestalt eines Briefes, welcher bei Erhalt sofort verlesen werden solle, anstatt der für die jüdischen Apokalypsen charakteristischen Gestaltung als Buch, welches versiegelt und für die Zukunft, das Eschaton, bewahrt werde (Glonner 1999: 42). Jesus werde nicht als der Leidende dargestellt, sondern als siegender Triumphator, welcher seine Feinde

vernichte; Gott selbst verliere bei all der Dramatik der Ereignisse niemals die Kontrolle über das Geschehen (Glonner 1999: 43). Die Ethik der Offenbarung sei strikt und kompromisslos, es werde klar unterschieden in Gläubige und Häretiker, ohne Zwischenpositionen zuzulassen. Diese radikale Trennung sei auch im apokalyptischen Motiv des „Zu-Spät“ begründet: der Messias habe die Menschen zuvor zur Umkehr aufgefordert und ihnen damit einen Ausweg angeboten; nun, zum Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts, würden sie für ihre jeweilige Entscheidung belohnt oder bestraft. Eine derart harte Trennung in Gläubige und Ungläubige, ja, Gottesfeinde, sei in der jüdischen Apokalyptik in solcher Strenge nicht zu finden. In ihr zeige sich die gedankliche Nähe zum Ende: mit einer Umkehr der Irrgläubigen sei nicht mehr zu rechnen, die Würfel seien bereits gefallen, die Unterscheidung endgültig (Glonner 1999: 44). Johannes entwerfe das Bild einer Neuschöpfung der Welt und nicht das eines transzendenten und somit jenseits von Welt und Zeit liegenden Himmels, wie er in den Vorstellungen der hellenistischen Juden, dem Hellenismus und dem Heidenchristentum zu finden sei (Glonner 1999: 47). Die übermittelte Botschaft solle keine Kampfschrift gegen einen bestimmten Feind darstellen, sondern zur Erbauung der christlichen Adressaten dienen. Sie solle Trost spenden und zum Durchhalten trotz aller Bedrängnis aufrufen (Glonner 1999: 51f).

Johannes selbst verstehe sich als Prophet, welcher seiner Zuhörerschaft bis dato unbekanntes Wissen offenbare und ihnen so einen Blick hinter die Kulissen ermögliche (Glonner 1999: 51). Gleichzeitig sehe er seine Gemeinde als neue Exodusgemeinde an, was sich nicht zuletzt in seiner bildlichen Verwendung nahezu aller ägyptischer Plagen äußere und impliziere, die Christen sollten, gleich dem Auszug der Israeliten aus Ägypten, Babylon verlassen (Glonner 1999: 52). Johannes positioniere sich als letzter Prophet der Endzeit (Glonner 1999: 233, 238) und sehe sich in der Nachfolge von Jeremia, Ezechiel und Daniel. Seine Situation sei dieselbe wie deren: er sehe sich vor dem drohenden Untergang wie vor ihm Jeremia in Jerusalem, wie Ezechiel befinde er sich im Exil und wie Daniel zudem an der Schwelle zum Eschaton. Es werde eine Spannung aufgebaut, die aus einem bereits vollendeten Gericht auf der einen und einem noch ausstehenden Gericht auf der anderen Seite entstehe und voraussetze, dass sowohl Johannes als auch seine Zuhörerschaft in den Ostereignissen und der Parusie einen Akt

des Gerichts sahen, woraus sich ergebe, dass sie sich in einer zwischen beiden gelegenen Zwischenzeit befänden (Glöner 1999: 233). Johannes habe also den größeren Teil seiner Bilder aus der Tradition der Propheten des Alten Testaments übernommen und diese zudem als Vorbild verwendet, da er sich als einer der ihnen verstanden habe (Glöner 1999: 58).

Es gelte jedoch nicht nur zu beachten, welcher Vorlagen sich Johannes für seine Bilder bedient habe, sondern auch auf welche Weise er mit diesem Material umgegangen sei und sich dadurch selbst als „Zeichner“ seiner Bildworte betätigt habe. Schließlich habe er keines der von ihm verwendeten Bilder einfach nur kopiert, sondern diese verändert und der eigenen emotionalen Situation angepasst (Glöner 1999: 61). Er habe vielfach das Bildmaterial des Alten Testaments verwendet und dadurch auf diese seinen Lesern sicherlich bekannten Texte verwiesen, gleichzeitig jedoch neue Aspekte hinzugefügt und dadurch die entlehnten Motive seinen Zwecken gemäß abgewandelt. Dies zeige sich beispielsweise bei Johannes' Bezug der Hure Babylons auf Rom (Glöner 1999: 63). Im Folgenden sollen nun einige prägnante Bilder der Johannes-Apokalypse einer kurzen Betrachtung unterzogen werden.

4.4.5.2 Prägnante und häufig aufgegriffene Bilder der Johannes-Offenbarung

Eines der wohl bekanntesten Bilder der Johannes-Offenbarung stellt die Hure Babylon dar. Während Babylon zunächst eine Personifizierung der gleichnamigen Stadt bezeichnet habe und diese schon bei den Propheten des Alten Testaments – bedingt nicht zuletzt durch das babylonische Exil der Israeliten, dessen Einfluss sich auch in jüngeren Schriften in einer Assoziation Babylons mit einem Ort der Gefangenschaft zeige – zum Typus der gottesfeindlichen Macht gereift sei, sei es in der Offenbarung des Johannes ein Pseudonym für Rom (Glöner 1999: 85f). Dessen weltbeherrschende Vormachtstellung und Pracht finde zwar Erwähnung, primär jedoch liege der Fokus auf dem negativen Bild Roms als bluttrunkener und letztendlich gotteslästerlicher Hure. Der Vorwurf der Hurerei stelle dabei ein Symbol für den Bruch des Verhältnisses zu Gott dar, da nach biblischem Verständnis der Ort für das Ausleben einer positiven Sexualität die Ehe darstelle, Hurerei

sei eine Störung dieser Ordnung, welche Zwist zwischen den Menschen generiere. Darüber hinausgehend jedoch werde die Ehe in ihrer Ausschließlichkeit auch als ein Abbild des Glaubens und des Verhältnis des Einzelnen zu Gott verstanden, was Hurerei zudem zu einem Vertrauensbruch gegenüber Gott mache. Hurerei werde daher, besonders im Alten Testament, oft mit Götzendienst gleichgesetzt, was, angesichts der religiösen Ansprüche Roms, auch ein Grund für die Wahl des Motivs bei Johannes gewesen sei. Allerdings handele es sich bei dieser Konnotation nicht um die einzige, sondern auch die Außen- und Wirtschaftspolitik Roms spiele eine Rolle bei der Bezeichnung als Hure (Glöner 1999: 87). Glöner begründet dies folgendermaßen: „Darum schreibt Wengst ‚[...] the world system of commerce is a system of prostitution‘, denn der Wohlstand der Metropole beruht auf der Ausbeutung der unterworfenen Völker“ (Glöner 1999: 87). Pracht und Glanz des Imperiums verführten die Menschen, Babylon respektive Rom stehe somit Gott bzw. vielmehr der Kirche in ihrer Rolle als „Braut Christi“ (Glöner 1999: 87) als Gegenpol gegenüber. Der Untergang Babels werde schon in Jes 13 angekündigt, durch die Gleichsetzung Babylons mit Rom werde dieses Ende somit auf Rom übertragen. Welche dieser Aspekte tatsächlich in der Aussageabsicht der Offenbarung lägen, sei schwierig zu beurteilen, fest stehe aber, dass eine strikte Trennung in eine rein religiöse oder politisch-wirtschaftliche Ebene im antiken Weltbild nicht durchführbar sei und daher kaum angenommen werden könne, zumal das erwartete Millennium für Johannes und seine Zuhörerschaft nicht nur eine religiöse, sondern durchaus auch eine weltliche Realität dargestellt habe (Glöner 1999: 88). Die Gleichsetzung Babylons mit Rom sei jedoch, wenngleich vorherrschend, nicht völlig unumstritten, es gebe auch Deutungen, welche die Bedeutung primär auf die Erzählungen vom Turmbau, der Sprachverwirrung und des Exils im Alten Testaments bezögen, wobei die Darstellung Babylons als widergöttliche Macht auch in dieser Variante eindeutig sei (Glöner 1999: 92). Die Verwendung Babylons als Decknamen für Rom habe zum einen Schutz geboten vor römischen Pogromen und zum anderen den zusätzlichen Vorteil, die Gültigkeit der von Johannes verkündeten Ereignisse auch über den Zeitpunkt hinaus zu wahren, ab dem Rom sich zum Christentum bekehrte, da das Pseudonym Babylon als Prototyp einer gottesfeindlichen Macht frei übertragbar sei (Glöner 1999: 104ff). Nicht

ein irdischer Vertreter, sondern Gott selbst werde Babylon vernichten und sein Fall stelle den Wendepunkt im Kampf zwischen Gott und den ihm gegenüberstehenden, dunklen Mächten dar, welche bis zu diesem Zeitpunkt alle verfügbaren Kräfte aufgeboren hätten (Glonner 1999: 105).

Ein weiteres prägnantes Bild, dessen Einfluss auch in der Populärkultur der jüngeren Vergangenheit immer wieder spürbar ist, ist jenes der beiden in der Offenbarung genannten Tiere (Offb 13,1 -18). Bei dem ersten handele es sich um eine Chimäre, zusammengesetzt aus den schon bei Daniel (Dan 7) erwähnten Tieren Panther, Bär und Löwe sowie einem weiteren, nicht näher benannten Wesen, die bei Daniel aber noch einzeln aus dem Meer emporsteigen. Das zweite Tier werde weniger detailliert beschrieben, scheine aber am ehesten Lammesgestalt zu haben und damit dem Christuslamm zum Verwechseln ähnlich zu sehen (Glonner 1999: 126f). Dadurch werde es zu einem gefährlichen Verführer der Menschheit. Dem ersten Tier werde eine Zahl von zehn Hörnern und sieben Köpfen zugeschrieben, worin die Symbolzahlen Sieben und Zehn zu Tage treten. Die Zehn als runde Zahl sei die Zahl der Vollkommenheit, der Einheit. Die zehn Hörner, die das Tier laut Johannes habe, tauchten bereits bei Daniel auf und stellten dort Könige dar, die zehn Hörner bezeichneten also die Gesamtheit antichristlicher Herrscher. Die Sieben wiederum sei ebenfalls eine Zahl der Vollkommenheit und zudem Inbegriff der göttlichen Ordnung (Glonner 1999: 127).

Die Offenbarung des Johannes zeichne sich durch eine beständige Wiederholung des Siebenermotivs aus (Glonner 1999: 127). Diese ausgeprägte Verwendung der Zahl habe schon den Charakter einer Ausrichtung anhand eines Schemas und stelle somit eine auffällige Besonderheit dar. Dies gelte für eine Vielzahl genannter Phänomene: sieben Sendschreiben, sieben Siegel-, Posaunen- und Schalenvisionen, die Siebenzahl der Visionen, etc. und äußere sich auch in Details wie der Nennung von sieben sich vor dem Thron befindlicher Fackeln. Hintergrund dessen sei die bereits angesprochene Assoziation der Sieben mit göttlicher Vollkommenheit, was auch verdeutliche, dass es in der Offenbarung letztendlich nicht um Vernichtung gehe, welche man gemeinhin mit einem Weltuntergang assoziiere, sondern vielmehr um die Erschaffung von etwas Gutem

und Vollkommenem. Von dieser Grundprämisse seien auch Zahlenspiele und die Verwendung anderer Zahlen, wie die der 666 (die Zahl des Tieres), ableitbar. Die Verwendung von Symbolzahlen sei gängig in apokalyptischer Literatur, nirgendwo jedoch finde sich ein so ausgeprägtes und konsequentes Siebenerschema wie in der Johannes-Offenbarung (Glonner 1999: 46).

Die ebenfalls auftauchende Zahl 24 sei wahrscheinlich als ein Vielfaches der 12 zu deuten. Ein solches Vielfaches werde von einigen Gelehrten als Bild der endgültigen heiligen Gottesordnung interpretiert und finde sich beispielsweise in der Zahl der 144.000 Auserwählten (Glonner 1999: 181). Diese Zahl lasse sich errechnen als ein Quadrat der Zahl 12, welche mit der Zahl der Stämme Israels assoziiert werde, multipliziert mit der Zahl 1000, die symbolisch für die Vielzahl der Gläubigen stehe, wodurch die sich daraus ergebende Zahl 144.000 das kirchliche Israel Christi verkörpere (Schulz 2017: 27).

Mehrfach genannt, wenn auch in unterschiedlicher Gewandung, wird zudem eine Zeitspanne von 1260 Tagen (Offb 12,6) bzw. 3,5 Jahren (Offb 12,4) respektive 42 Monaten (Glonner 1999: 142, O'Leary 1994: 71). Die variierende Benennung diene scheinbar einer unterschiedlichen Qualifizierung dieses Zeitraums (Glonner 1999: 141f). In der rabbinischen Literatur sei diese Zeitspanne als runder Begriff mit der Bedeutung „geraume Zeit“ zu finden, der auch die Nebenbedeutung „am Vorabend des Eschatons“ habe (Glonner 1999: 142). So währe beispielsweise die Herrschaft des Tieres 42 Monate, wofür sich auch schon bei Daniel (Dan 7,25; 8,14; 12,7) Vorbilder fänden. Dabei handele es sich um eine von Gott determinierte Zeit der Not, auf welche das Gottesgericht folge (Glonner 1999: 154f).

In einer recht bekannten, bei Johannes auftauchenden Szene wird Johannes aufgetragen, das kleine Buch des ihm die Offenbarung überbringenden Engels zu nehmen und zu essen. Hierbei handele es sich um eine Berufungsvision. Die Aufforderung, das Buch zu essen, entspreche der Anweisung, seinen Inhalt in sich aufzunehmen und dadurch erneut zu prophezeien. Überdies werde Johannes auf diese Weise mit Ezechiel identifiziert, von dem eine ähnliche Berufungsvision bekannt sei und der seine Visionen, wie auch Johannes, ebenfalls in der Verbannung empfangen habe (Glonner 1999: 210). Die

Visionsszene sei geprägt von einer Wiederholung der Zahl Sieben, welche auch eine Zahl der Fülle sei und der in der Zahl Acht zu findenden Vollendung vorausgehe (Glonner 1999: 213). Zwar werde der Inhalt des vom Engel entgegenzunehmenden Büchleins nicht genannt, es sei aber zweifelsfrei davon auszugehen, dass es sich dabei um Gottesworte handle, welche der Prophet danach verkünden solle. Anders als sonst in der Apokalyptik oftmals üblich, werde der Inhalt hier also nicht versiegelt, sondern solle vielmehr alsbald möglich zu Gehör gebracht werden. Auch werde betont, dass sich das Buch aufgeschlagen in der Hand des Engels befinde, sein Inhalt werde also als direkt zugänglich dargestellt. Es gelte zudem zu berücksichtigen, dass Bücher zu Johannes' Lebzeiten noch keine alltäglichen Gebrauchsgegenstände gewesen seien, sondern etwas Besonderes, dem Geheimnisvolles und Magisches angehaftet habe; von alten Büchern habe man zudem bis ins Mittelalter hinein geglaubt, dass sie eine Art Eigenleben haben könnten. Man dürfe davon ausgehen, dass zur Zeit des Johannes eine ähnliche Ansicht verbreitet gewesen sei (Glonner 1999: 218).

Alles in allem habe Johannes sich die Bilder der Propheten des Alten Testaments zu Nutze gemacht, um sie neu zu komponieren und mit eigenen Abwandlungen zu versehen und so für seine eigene Zeit und den in dieser verankerten Glauben dienstbar zu machen (Glonner 1999: 254). Er habe tradierte Bilder entsprechend seiner Bedürfnisse variiert, dabei deren alten Bezug anklingen lassen und diese Variationen mit eigenen Kreationen ergänzt, um sie dem für ihn aktuellen Kontext anzupassen (Glonner 1999: 260). Glonner betont daher, es sei durchaus legitim und sogar angebracht, sich von dieser Vorgehensweise inspirieren zu lassen und die Bilder der Offenbarung wiederum mit Blick auf die eigene Zeit hin abzuwandeln, um sie so verständlich zu halten (Glonner 1999: 254).

4.4.6 Fallbeispiel Hal Lindsey

Wie auch O'Leary anmerkt, ist die moderne Zuhörerschaft apokalyptischer Rhetorik schwer zu fassen, da sie sich, im Gegensatz zu vielen früheren Hörerkreisen, wie beispielsweise den Milleriten, nicht durch eine feste und damit greifbare

Gruppenzugehörigkeit auszeichnet (O'Leary 1994: 134f). Er schlägt daher vor, relevante Texte zu untersuchen, um sich ein Bild von der jeweiligen Zielgruppe machen zu können, für welche diese verfasst wurden (O'Leary 1994: 135). Zu diesem Zweck wählt er *The Late Great Planet Earth* des überaus populären Autors Hal Lindsey aus und unterzieht diese Publikation einer gründlichen Untersuchung, deren Ergebnisse hier im Folgenden dargestellt werden sollen, um später als Vergleichswerte zu dienen.

4.4.6.1 Lindseys Zielpublikum

Während man zur Zeit der Milleriten davon habe ausgehen können, dass die Zuhörerschaft die Bibel als Wort Gottes anerkannte und damit eine Kernvoraussetzung für Millers Argumentation akzeptierte, gehe Lindsey zumindest vordergründig von einem tendenziell säkularisierten Publikum aus, bei dem diese Voraussetzung nicht als gegeben angenommen werden könne. Entsprechend sei es sein erstes Ziel, die Glaubwürdigkeit der Bibel aufzuzeigen (O'Leary 1994: 143). Zu diesem Zweck wende er sich an die potenziell skeptische, wenig bis gar nicht religiöse Jugend, deren Vorbehalte gegenüber traditionellen Antworten auf die Fragen des Lebens und Sehnsucht nach Gewissheit er sich zunutze mache, indem er zunächst eine Reihe säkularer Lösungsvorschläge verwerfe, um sich dann der Suche nach einer „tieferen Wahrheit“ zu widmen. Er definiere seine Zielgruppe also als aus Menschen bestehend, denen es nicht ausreiche, Antworten ausschließlich auf rationaler Ebene durch skeptische Intelligenz zu gewinnen und deren Bereitwilligkeit, sich auf spirituell geprägte Experimente einzulassen, Teil eines weitaus größeren Phänomens sei: dem Interesse an Alternativen zur traditionellen Religion und diesbezüglicher Experimentierfreudigkeit (O'Leary 1994: 144). Gleichzeitig jedoch gehe er davon aus, dass das bisherige Interesse seiner Leserschaft am Übernatürlichen noch nicht die Bibel umfasst habe und appelliere daher an sie, dieser eine Chance zu geben, Gottes Standpunkt darzulegen und sich daraufhin ein eigenes Urteil zu bilden. Seine daraufhin folgenden Darstellungen jedoch würden beileibe nicht als anfechtbare Interpretationen vermittelt, sondern als göttliche Verfügungen; Kontroversen wie auseinandergelungene Meinungen über die Bedeutungen der Prophezeiungen würden

geflissentlich verschwiegen, um nicht die Gewissheit der in der Bibel zu findenden Antworten in Zweifel zu ziehen, und Lindseys eigene Interpretationsleistung werde in der Manier des „self-effacing interpreter“ im Hintergrund gehalten, wodurch letztendlich der Anschein entstehe, bei Lindseys Behauptungen handele es sich um das Wort Gottes. Lindsey gehe davon aus, dass der Aufschwung spiritueller und mystischer Praktiken in einer Sorge um die Zukunft und einem Wunsch nach Gewissheit begründet liege und verspreche seinerseits seinem Publikum, dessen Ängste zu mildern und ihm Mut zu machen. Während Praktiken wie Hellseherei, die ähnliche Versprechungen tätigten, sich häufig irrten und daher unzuverlässig seien, böten die Texte der Bibel, so Lindsey, die deutlichsten und exaktesten Voraussagen der Zukunft. Ihre Aussagen seien nicht fantastischer als die zeitgenössischer Seher oder Astrologen, seien aber deutlich besser in historischen Fakten verankert und stellten daher eine gute Ausgangsbasis für die Entwicklung des Glaubens ohne Zurückstellung des Intellekts dar – eine Aussage, mit der Lindsey deutlich zeige, dass er sich an Menschen wende, die den Behauptungen der Bibel bisher keinen Glauben geschenkt und sie als mythische Erzählung abgetan hätten, ihr aber der Gerechtigkeit halber die gleiche Chance, sich zu beweisen geben sollten wie anderen spirituellen Praktiken. Sein Versuch, die Korrektheit der biblischen Prophezeiungen aufzuzeigen, habe also letztendlich zum Ziel, sein Publikum zum Christentum zu bekehren (O’Leary 1994: 145f).

Zu Lindseys Argumentation sei jedoch anzumerken, dass seine eigene Definition seiner Zielgruppe bei näherer Betrachtung widersprüchlich erscheine. Zwar richte er sich zunächst explizit an eine skeptische Zuhörerschaft, welche es mit stichfesten Argumenten zu überzeugen gelte, im Folgenden allerdings weigere er sich konsequent, die Bedeutung seiner Rolle als Interpret und die Existenz unterschiedlicher Auslegungsvarianten anzusprechen. Auch wenn diese Vorgehensweise einer Sicherung der Autorität seiner Beweisführung zu gelten scheine, komme darin gleichzeitig auch eine Weigerung zum Ausdruck, sich eben jener zuvor angesprochenen skeptischen Zuhörerschaft, der sein Verschweigen dieser Punkte kaum entgehen könne, ernsthaft zuzuwenden. Entsprechend könne man den Eindruck gewinnen, Lindsey setze zumindest zu einem guten Teil bereits eine Akzeptanz dessen, was er vordergründig zu beweisen trachte, voraus und sein

Diskurs sei so gesehen „preaching to the converted“ (O’Leary 1994: 210). Dies zeige sich beispielsweise auch in seiner Verwendung mutmaßlich biblischer Zeichen, deren Überzeugungskraft letztlich primär darauf beruhe, dass der Leser die Autorität der von ihnen kündenden Prophezeiungen bereits anerkenne, da den Ereignissen selbst ohne derartige Anerkennung keinerlei spezielle Bedeutung innewohne (O’Leary 1994: 210).

4.4.6.2 Die apokalyptischen Topoi

Wie bereits dargelegt, umfassen apokalyptische Prophezeiungen in der Regel die drei Kernthemen Zeit, Autorität und das Böse. Im Folgenden wird kurz dargestellt, wie diese Topoi in den Veröffentlichungen von Hal Lindsey zur Anwendung kommen.

4.4.6.2.1 Der Topos der Autorität

Zur Untermauerung der Glaubwürdigkeit biblischer Propheten führe Lindsey an, dass diese bereit gewesen seien, für ihre Prophezeiungen ihr Leben aufs Spiel zu setzen und darüber hinaus korrekt historische Ereignisse prophezeit hätten, die weit jenseits ihrer eigenen Lebensspanne lägen und mittlerweile eingetreten seien. Zudem weise er auf die jüdische Prophezeiung hin, gemäß der ein Messias kommen, vom jüdischen Volk jedoch nicht anerkannt werden werde und mahne an, dass dieser Messias der Weissagung zufolge zweimal auf die Erde komme: das erste Mal als demütiger Diener, der zurückgewiesen werde, beim zweiten Mal als siegreicher Herrscher, welcher die Menschheit errette. Das jüdische Volk, so Lindsey, habe trotz Kenntnis der eigenen Prophezeiungen diese nicht wörtlich genommen und Jesus als Messias aus Gleichgültigkeit zurückgewiesen – ein Fehler, vor dessen neuerlicher Wiederholung Lindsey eindringlich warne und aufgrund dessen es wichtig sei, seinen Ausführungen zu folgen und der Bibel Gehör zu schenken (O’Leary 1994: 146).

Als Beweis für die Glaubwürdigkeit der biblischen Prophezeiungen führe er Dinge an, welche in der Vergangenheit von diesen vorausgesagt worden und zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereits eingetreten seien, weswegen aufgrund der Richtigkeit der Voraussage

dieser früheren Ereignisse davon ausgegangen werden könne, dass die in den Prophezeiungen beschriebenen, noch ausstehenden Geschehnisse eine korrekte Beschreibung der Zukunft darstellten. Auf diese Weise untermauere er den Anspruch der Bibel, von Gott offenbarte Wahrheiten kundzutun. Darauf aufbauend argumentiere er, dass, da zumindest ein Teil der weiter beschriebenen Ereignisse bereits eingetreten sei, dies logischerweise bedeute, dass sich auch der Rest der Prophezeiung noch zu Lebzeiten seines Publikums erfüllen werde (O'Leary 1994: 146). Zudem distanzieren er sich von früheren, nachweislich nicht eingetretenen Prophezeiungsdeutungen, indem er sich in dispensationalistischer Manier auf die Notwendigkeit der Wiedererrichtung Israels berufe, vor deren Vollendung die geweissagten Ereignisse nicht eintreten könnten, was in früheren Deutungen nicht berücksichtigt worden sei und daher zwangsläufig deren Scheitern zur Folge gehabt sowie den Wahrheitsgehalt der Prophezeiungen selbst in Misskredit gebracht habe. Nach dieser Verteidigung der Autorität der Bibel anhand vergangener Geschehnisse, beginne er mit seiner Deutung der Gegenwart und der unmittelbar bevorstehenden Zukunft (O'Leary 1994: 148).

4.4.6.2.2 Der Topos der Zeit

Lindseys bisherige Beweisführung reiche nicht aus, um in seiner Zuhörerschaft ein Gefühl der Dringlichkeit sowie der herausragenden Bedeutung dieser Ereignisse für sie persönlich zu wecken, weswegen es erforderlich sei, dass er sich dem apokalyptischen Topos der Zeit zuwende und einen zeitlichen Rahmen aufstelle. Dies tue er, indem er sich einer Textpassage aus dem Matthäus-Evangelium (Mt. 24:32-34) bediene, welche sich seiner Darstellung nach sowohl auf die Endzeit als auch auf die Wiedererrichtung Israels beziehe und deren Schlüsselsatz, bezogen auf den Topos der Zeit, er in folgender Ausführung sehe: „[...] when you see all these things, recognize that He is near, right at the door. Truly I say to you, *this generation* will not pass away until all these things take place“ (zitiert nach O'Leary 1994: 150, Hervorhebung im Original). Auf diesem Satz baue er seine Argumentation auf: da es sich bei der genannten Generation, welche dies alles erleben solle, um diejenige handeln müsse, welche die zuvor erwähnten Zeichen,

deren hervorstechendstes die nun stattgefundene Wiedererrichtung Israels sei, sehe, stehe das Eintreten der anderen prophezeiten Ereignisse unmittelbar bevor (O'Leary 1994: 150). Dabei beziehe er sich auf die für seine Zwecke passendste Übersetzung und lasse andere außer Acht, die den fraglichen Wortlaut statt als „this generation“ als „the present generation“ wiedergäben und Lindseys Interpretation somit zunichtemachen würden. Auch auf die umstrittene Bedeutung des Wortes „generation“, welches von anderen Interpreten meist eher im Sinne der Bezeichnung eines Volkes oder einer Rasse gedeutet worden sei, gehe er nicht ein. Vielmehr sei es so, dass die flexible Bedeutung des Begriffs, wenn man ihn wie Lindsey als Zeitspanne einer Generation auffasse, seiner Deutung hervorragende Dienste leiste, handele es sich doch einerseits um einen begrenzten zeitlichen Rahmen, der jedoch andererseits nicht eindeutig festzuschreiben und daher flexibel genug sei, um Lindsey weitestgehend vor vorzeitiger Widerlegung zu schützen. Er sehe wohlweislich davon ab, die Zeitspanne, welche eine Generation umfasse, genau zu definieren, sondern beschränke sich allenfalls auf bewusst vage gehaltene Schätzungen, womit er der Strategie treu bleibe, deduktive Gewissheit zu insinuieren, ohne dabei die logisch-konsequente, aber riskante Schlussfolgerung in Form eines konkreten und somit widerlegbaren Datums zu ziehen. Er mache bewusst Gebrauch von Formulierungen wie „forty years or so“ und „something like forty years“, mache sich also geschickt die Vorteile prophetischer Gewissheit zu eigen, ohne sich dabei festlegen zu lassen und damit angreifbar zu machen. Gleichzeitig verweise er auf eine Vielzahl Bibelgelehrter, welche diese Ansicht angeblich teilten, was seine Argumentation weiter stütze, obwohl er dabei keinen einzigen Namen nenne und auch nicht angebe, in wieweit diese Gelehrten mit sämtlichen oder nur einem Teil seiner Schlussfolgerungen übereinstimmten (O'Leary 1994: 151). Mittels dieser Strategie gelinge es ihm, konkret genug zu werden, um die Aufmerksamkeit seines Publikums zu erregen und dabei den Fallstricken, welche seinen Vorgängern zum Verhängnis geworden seien, zu entgehen (O'Leary 1994: 152).

Die Bandbreite der mit dem Generationsbegriff verbundenen Konnotationen ermögliche zudem eine wirkmächtige Identifizierung mit Lindseys Zielgruppe, die er in seiner Einleitung als „searching generation“ beschreibe. In diesem Zusammenhang erinnere

seine Verwendung des Terminus an das von G. Thomas Goodnight beschriebene Phänomen des generationstypischen Diskurses, welcher immer durch den Blickwinkel der jeweiligen Generation und deren Wahrnehmung ihrer Umwelt geprägt sei und besonders an Zeitpunkten augenfällig werde, die als Wendepunkte der Geschichte wahrgenommen würden. Im Falle Lindseys biete die Anerkennung des Nuklearzeitalters als Wendepunkt und mögliches Ende der Weltgeschichte die Grundlage für eine derartige Argumentation, da er seine Zielgruppe mit einer auf persönlicher Sinnsuche befindlichen, die Zerstörung der Erde fürchtenden postnuklearen Generation identifiziere (O'Leary 1994: 152).

Durch die Nutzung des Generationsbegriffs könne Lindseys Deutung erst dann als komplett widerlegt gelten, wenn jeder Angehörige seiner Zuhörerschaft und damit die gesamte von ihm angesprochene Generation bereits gestorben sei, ohne dass die von ihm verkündeten Ereignisse eingetreten seien. Gegen den Vorwurf mangelnder zeitlicher Präzision seiner Voraussage wiederum schütze er sich durch den Verweis auf den Ausspruch Jesu, niemand wisse den Tag oder die Stunde der Wiederkehr und schlussfolgere daraus, dass eine exakte Datumssetzung nicht möglich sei, sehr wohl aber das Umreißen des ungefähren Zeitraums. Die Untersuchung apokalyptischer Argumentation im Verlauf der Geschichte zeige, dass dieser Zeitraum praktisch unbegrenzt ausgedehnt werden könne und man daher davon ausgehen dürfe, dass zu einem deutlich späteren Zeitpunkt erscheinende Neuauflagen von Lindseys Publikation überarbeitete Zeitpläne enthalten würden, welche zu den aktuellen Ereignissen genauso passen würden wie die ursprüngliche Version zu den Geschehnissen ihrer Zeit (Kyle 2012: 5; O'Leary 1994: 153).

4.4.6.2.3 Der Topos des Bösen

Lindseys interpretatorische Vorsicht erstrecke sich jedoch nicht auf die Deutung anderer Sachverhalte. So gehe er explizit von der Wiedererrichtung eines jüdischen Tempels an seinem ursprünglichen Standort in Jerusalem sowie von dessen Schändung aus (O'Leary 1994: 153f) und gebe den in der Bibel angeführten, Israel angreifenden Invasoren ein sehr

konkretes, politisch geprägtes Gesicht. Motiviert durch eine antikommunistische Grundhaltung, fülle er den Topos des Bösen mit Leben, indem er es mit der Sowjetunion und China identifiziere, zum Zeitpunkt der Niederschrift von *The Late Great Planet Earth* beide die Hauptgegner der USA im Kalten Krieg (O'Leary 1994: 154ff). Dabei gehe er davon aus, dass die in der Bibel verwendeten Bilder dazu gedacht seien, historisch-faktische Informationen zu vermitteln und daher als Code gelesen werden müssten, welcher konkrete historische Parteien bezeichne (O'Leary 1994: 154). Als sowjetische Verbündete interpretiere er den Iran, Äthiopien und Libyen, sowie eine Reihe anderer, nicht alle namentlich benannter afrikanischer sowie osteuropäischer Staaten, die bereits entweder kommunistisch dominiert seien oder bald in den Einflussbereich des Kommunismus geraten würden (O'Leary 1994: 156).

Lindsey bleibe seiner ausdrücklich propagierten wortwörtlichen Auslegung jedoch keineswegs konsequent treu, sondern weiche bereitwillig von ihr ab, wenn sie seinen Zwecken nicht dienlich sei und scheue sich auch nicht, sowohl die Geschichte zu manipulieren, um sie der Prophezeiung anzupassen, als auch die Prophezeiung selbst zu verbiegen, um sie in eine dem Lauf der historischen Ereignisse entsprechende Form zu bringen (O'Leary 1994: 156). Wie O'Leary treffend formuliert: „[...] like the hypochondriac poring over a medical textbook who constantly finds his own ailments mirrored in the symptoms of every rare disease, an interpreter of prophecy who searches the world around him for apocalyptic signs of the times is likely to find that for which he seeks" (O'Leary 1994: 158). Lindsey sei der Überzeugung, dass es keine Zufälle gebe, alles seien Zeichen des vorherbestimmten Plans, welcher einer tragisch geprägten Erzählstruktur folge. Er interpretiere die Apokalypse des Johannes als die Beschreibung eines Atomkriegs, welcher ein Drittel der Menschheit dahinraffen werde und lediglich in der Sprache des ersten Jahrhunderts nach Christus verfasst sei, als man sich die technischen Möglichkeiten der Gegenwart nicht anders habe vorstellen können. In diesem Zusammenhang verweise er erneut auf nicht näher genannte Experten, indem er angebe, viele Bibelgelehrte seien dieser Überzeugung. Um die Bedrohung glaubhaft zu gestalten, beschreibe er das kommunistische Streben nach der Weltherrschaft und betone den Machtgewinn und die atomare Aufrüstung Chinas (O'Leary 1994: 158f). Überdies werde

die westliche Gesellschaft auch durch innere Krisen bedroht, welche die Machtergreifung durch den Antichristen zur Folge hätten. Hierbei verweise er auf das in der Offenbarung sowie im Buch Daniel genannte Tier mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern, welches auf der Erde erscheinen und sie verschlingen solle, und dessen Hörner gemäß Daniel zehn Könige symbolisieren sollten, denen ein weiterer König folge, der anders sei als seine Vorgänger. Lindsey identifiziere diese zehn Könige mit den Nationen der Europäischen Wirtschaftsunion und deute die zunehmende Vereinigung Europas dementsprechend als Beginn der von Daniel und der Johannes-Apokalypse vorhergesagten Ereignisse. Es sei anzunehmen, dass die europäischen Länder, getrieben von der Angst vor der sowjetischen Bedrohung, sich zu einer neuen Form des Römischen Reiches zusammenschließen und die USA an Macht einbüßen würden. Dieser Machtverlust sei jedoch kein Grund zur Besorgnis, da er ein Teil des göttlichen Plans sei (O'Leary 1994: 159). Anstelle der USA als westlicher Führungsmacht werde sich ein Mann dieser Position bemächtigen, dessen Macht, Einfluss und Verführungskraft ohnegleichen sei und den Lindsey als „the completely godless, diabolically evil 'future fuehrer'“ bezeichne: der Antichrist. Zur Untermauerung seiner These über den inneren Zerfall der eigenen Gesellschaft liste er eine Reihe von Übeln – darunter moralischer Verfall, zunehmende Kriminalität, Hedonismus etc. – auf, welche maßgeblich zum Aufstieg des Antichristen beitragen (O'Leary 1994: 160).

Auch einer weiteren prominenten Figur aus der Johannes-Offenbarung verleihe Lindsey konkrete Gestalt: der Hure Babylon. In seiner Deutung handele es sich dabei um eine vom wahren Glauben abgefallene Kirche, welche vorgeblich zwar noch christlich sei, in Wahrheit jedoch dem Okkulten huldige und dem Antichristen helfe, die Welt zu unterwerfen. Auf diese Weise verurteile er sowohl das Okkulte – dessen Interessenten er zuvor in der Einleitung noch angesprochen habe – als auch die etablierten Kirchen, deren Streben nach ökumenischer Einheit sie anfällig für Ketzerei mache. Darüber hinaus impliziere er, dass jeder, der nicht mit ihm übereinstimme, letztendlich dieser dem Antichristen zuarbeitenden, falschen Kirche diene, was eine höchst effektive Schutzstrategie gegen Gegenargumente darstelle (O'Leary 1994: 161f).

Lindsey spreche somit alle drei der apokalyptischen Topoi an und bemühe sie, um die Wahrheit der biblischen Prophezeiungen sowie deren unmittelbar bevorstehende Erfüllung zu unterstreichen. Im Anschluss daran wende er sich dem prämillenaristischen Konzept der Entrückung zu, welches er nutze, um seine Zuhörerschaft auf seine Seite zu ziehen und zu einem Bekenntnis zum Christentum zu bewegen. Dabei bediene er sich in erster Linie der Angst des Individuums vor dem eigenen Tod sowie der Furcht vor den in den Prophezeiungen entworfenen Schreckensszenarien, denen zu entgehen die Entrückung die einzige Möglichkeit sei. Akzeptiere man Lindseys Schlussfolgerungen, denen zufolge die Entrückung und alle mit ihre verbundenen Ereignisse innerhalb der Lebenszeit seiner Zuhörerschaft eintreten würden, so ergebe sich daraus zwangsläufig, dass man als guter, gläubiger Christ der Erde und damit dem Tod entrückt werde, ohne eine solche Bekehrung jedoch müsse man es mit den Schrecken der Trübsalszeit und des Jüngsten Gerichts aufnehmen. Bereits die Aussicht darauf, dem eigenen Tod zu entgehen, fungiere als starke Motivation, sich zum Christentum zu bekennen, doch Lindsey verstärke diese noch weiter, indem er ausgesprochen anschaulich die Art des zu vermeidenden Todes schildere (O'Leary 1994: 162). Diese werde in den schillerndsten Farben ausgemalt, denn den Ungläubigen erwarte nicht nur Hunger und Blutvergießen, sondern der Einsatz von Nuklearwaffen, welche, wie Lindsey impliziere, von Gott gegen die Feinde Israels gerichtet würden. Der etwaige Tod Unschuldiger stehe dabei nicht zur Debatte, da – folge man Lindseys Deutung der Entrückung – zu diesem Zeitpunkt keine Unschuldigen mehr auf Erden verblieben: die Gerechten weilten bereits im Himmel, woraus sich ergebe, dass jeder Zurückgebliebene das ihm zustoßende grausame Schicksal aufgrund seiner Ablehnung der göttlichen Wahrheit verdient habe (O'Leary 1994: 163). Anstatt dieses Szenario also zu fürchten, so Lindsey, solle der wahre Gläubige ihm frohen Mutes und voller Hoffnung entgensehen, da ihm keine Gefahr drohe, sondern das Millennium auf einer zu guter Letzt von allem Bösen gereinigten Erde winke (O'Leary 1994: 166).

Um die Glaubwürdigkeit seiner Deutung zu stützen, verweise Lindsey auf eine Vielzahl von Daten aus säkularen Quellen, darunter beispielsweise eine Analyse der Bodenschätze Israels, welche seinen Angaben zufolge Russland zu einer Invasion verleiten würden

(O'Leary 1994: 166). Oft werde dabei auch ausführlich auf Nachrichtenreportagen und andere Belege Bezug genommen, deren Quellen angeblich Autoritäten auf ihrem Fachgebiet seien, aber dennoch nicht namentlich genannt, sondern stets anonym als „some military men“, „many Bible scholars“ u.ä. bezeichnet würden. Auch Lindsey gegenüber persönlich geleistete Zeugenaussagen („It was reported to me that...“) seien häufig zu finden. Zwar werde die Glaubwürdigkeit dieser Argumentationsführung durch den Mangel an Belegmaterial geschwächt, wenn man sie von einem kritischen Standpunkt aus betrachte, ihre eigentliche Effektivität jedoch basiere nicht auf ihrer diesbezüglichen Stichhaltigkeit, sondern vielmehr in dem Geschick, mit dem sie säkulare Belege und Sachverständigenaussagen in den eigenen religiösen Blickwinkel einbette (O'Leary 1994: 167).

Lindsey stelle seinem historischen Pessimismus bezüglich der offenkundigen Abwärtsspirale der Geschichte einen kosmischen Optimismus entgegen, der auf der unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr Christi basiere, welche als Anregung für Missionierungstätigkeit diene (O'Leary 1994: 168). Die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit und das Wissen um das bevorstehende Schicksal der Erde erhöhten die Dringlichkeit der Mission (O'Leary 1994: 169). Angst sei der Hauptmotivator in Lindseys Überzeugungsstrategie: zwar werde eine ganze Reihe vermeintlich rationaler Argumente in Form verschiedener Zeichen und Sachverständigenaussagen aufgeboten, doch die dem zugrunde liegende Strategie laufe letztendlich darauf hinaus, die Angst der Zuhörerschaft vor der Zukunft zunächst zu steigern und alle rein weltlichen Lösungen für ihre Sorgen als wirkungslos abzutun, um dann das dergestalt in die Enge getriebene Individuum dazu zu bringen, sich zu seiner Rettung in den einzigen noch verbleibenden Ausweg, das prämillenaristische Christentum, zu stürzen. Die komische, episodisch geprägte Sichtweise der Geschichte werde angesichts der Existenz der Atombombe als nicht haltbar betrachtet, die Bombe – der Beginn des Atomzeitalters – stelle einen deutlichen Riss im Gefüge der Geschichte dar und bekomme durch den tragischen Erzählrahmen eine teleologische Bedeutung verliehen, welche wiederum helfe, die Angst zu bewältigen (O'Leary 1994: 170). Die Entwicklung der Atombombe habe ein neues Zeitalter eingeleitet, welches offen für Deutungen gewesen sei und eine Erklärung

erforderlich mache. Angesichts des der neuen Technologie innewohnenden Zerstörungspotenzials, das in einem deutlichen Gegensatz zu dem ursprünglich in positiven Visionen erträumten ausschließlich dem Wohle der Menschheit dienenden technologischen Fortschritt steht, scheine eine rein rationale, wissenschaftlich geprägte Weltsicht in der Wahrnehmung etlicher Menschen keine zufriedenstellende Antwort mehr auf die Frage nach dem Grund und dem tieferen Sinn derartiger Katastrophen und Bedrohungen geben zu können, was die Vorhersagen des tragisch-apokalyptischen Erzählrahmens schlagartig deutlich plausibler und attraktiver erscheinen lasse (O'Leary 1994: 209).

4.4.6.3 Entstehungsbedingungen und Nachwirken von Lindseys Werk

Auch wenn Lindseys Lehren keine geschlossene Bewegung im engeren Sinne zur Folge gehabt hätten, lasse sich apokalyptische Rhetorik in indirekterer Form in der politisch-religiösen Bewegung der sogenannten New Christian Right ausmachen (O'Leary 1994: 211). Der Verkaufserfolg seiner Publikationen sei unbestreitbar, wie viele seiner Leser er mit seiner Argumentation jedoch tatsächlich überzeugt habe, sei schwer, wenn nicht gar unmöglich zu beurteilen. Dennoch lasse sich anhand bestimmter Beobachtungen zumindest begründet annehmen, dass Schlüsselemente seiner Beweisführung in weiten Bevölkerungsteilen auf Akzeptanz gestoßen seien, wie sich beispielsweise aus der verbreiteten Annahme eines Zusammenhangs zwischen nuklearer Bedrohung und biblischen Prophezeiungen schließen lasse. Zwar könne man diese Vorstellung nicht zwangsläufig direkt auf Lindsey zurückführen, dass seine Publikationen bei ihrer Verbreitung und Übernahme jedoch maßgeblichen Einfluss hatten, liege auf der Hand (O'Leary 1994: 169).

Es erscheine durchaus nicht ungerechtfertigt, die 1960er Jahre, in deren Folge Lindseys Buch 1970, nach Beendigung seiner Collegetätigkeit, erstmalig erschien, mit dem religiösen Aufschwung der 1830er Jahre, dem Zeitpunkt des Wirkens der Milleriten, zu vergleichen. Zwar dürfe man nicht den Fehler machen, beides miteinander gleichzusetzen, da durchaus Unterschiede vorhanden seien, doch eine Reihe von

Gemeinsamkeiten sei unübersehbar. Beide Phasen seien von Reformbewegungen geprägt gewesen, hätten zunächst eine optimistische Einstellung zur Zukunft aufgewiesen, um dann in zunehmendem sozialem Konflikt und dem Scheitern politischer Reformen zu enden, beide hätten die Rechtmäßigkeit etablierter religiöser und politischer Autorität in Frage gestellt und mit Alternativen experimentiert. Trotz der Unterschiede zwischen beiden Phänomenen erscheine es durchaus gerechtfertigt, sie als in ihrem Wesenskern ähnliche Bestrebungen zu sehen, neue Idealvorstellungen eines guten Lebens zu verfolgen und umzusetzen. Das vollständige oder zumindest teilweise Scheitern der Umsetzung dieser Ideale spiegle sich in der auf den anfänglichen Optimismus folgenden Ernüchterung und den apokalyptischen Vorstellungen der nachfolgenden Zeit, es komme zu einer Verschiebung weg vom optimistischen Postmillenarismus hin zum pessimistischen Prämilenarismus (O'Leary 1994: 171). Dieser entspreche weitaus eher dem Gefühl der Frustration, welches aus dem vergeblichen Versuch der Schaffung einer neuen Gesellschaft erwachse, als der komisch geprägte postmillenaristische Rahmen, innerhalb dessen dieses Unterfangen zunächst angegangen worden sei (O'Leary 1994: 207f). Aus dieser Frustration könne die tragisch geprägte Überzeugung geboren werden, das Böse in der Welt sei zu mächtig, um von Menschen bezwungen werden zu können, die Rettung der Welt liege also nicht in menschlicher Hand, sondern in der Gottes und werde erst durch eine finale Schlacht zwischen Gut und Böse, dem Höhepunkt der Geschichte, vollendet (O'Leary 1994: 208). Lege man diese Betrachtungsweise zu Grunde, so hätten sowohl Miller als auch Lindsey die Funktion innegehabt, die komische Sichtweise der Geschichte zu verwerfen und an ihrer Stelle eine Neuformulierung der tragischen Deutung zu etablieren. Beide hätten eine von sozialem Pessimismus geprägte Botschaft verbreitet, in welcher Reformen als dem natürlichen Lauf der Geschichte eher entgegenarbeitend empfunden würden (O'Leary 1993: 171).

Der apokalyptische Mythos fungiere in unserem Kulturkreis als Quell für Symbole und Metaphern, auf den zurückgegriffen werden könne, um die eigene Epoche zu definieren und zu konstruieren. Dabei sei er in der Lage, eine große Bandbreite höchst unterschiedlicher Einstellungen zu bedienen, welche von ausgeprägtem Nationalismus bis hin zu völliger politischer Passivität reichten. Zudem sei der apokalyptische Mythos

als Quell rhetorischer Neuerfindung scheinbar unerschöpflich, für den wahren Gläubigen finde sich immer ein neues Argument oder eine veränderte Version alter Beweisführungen. Die Geschichte habe gezeigt, wie widerstandsfähig apokalyptische Überzeugungen oftmals gegenüber Falsifikation seien, weswegen der Versuch, die verbreitete Deutung von Zeichen der Zeit, welche (wie Krieg, Naturkatastrophen u. Ä.) in identischer oder ähnlicher Form schon zu früheren Zeitpunkten ganz offenkundig fälschlicherweise als Vorboten des nahenden Weltendes interpretiert worden seien, als irrig zu entblößen, höchstwahrscheinlich erfolglos bleiben werde (O'Leary 1994: 218).

Wie flexibel und wirkmächtig der apokalyptische Mythos als Rahmen zur Erklärung aktueller Ereignisse sei, zeige sich darin, wie Lindsey problemlos säkulare Ereignisse in sein tragisch-apokalyptisches Szenario einbette. Diese Einbeziehung biete inhaltlich keinerlei Überraschungen, vielmehr finde er fortwährend neue Bestätigung für seine früheren Voraussagen (O'Leary 1994: 175). Er habe, wie etliche seiner Kollegen, sein Szenario im Laufe der Zeit den veränderten politischen Gegebenheiten angepasst und aus dem Verlauf der Geschichte entstandene, im Widerspruch zu der ursprünglichen Deutung seiner Interpretation stehende Ereignisse in seine Vorhersagen eingebettet bzw. letztere ersteren angepasst (O'Leary 1994: 190). So habe er die in der Sowjetunion eingeleiteten Reformen zunächst als perfides Täuschungsmanöver dargestellt, welches dazu gedacht sei, den Westen in die Irre zu führen und in Sicherheit zu wiegen, während man die eigene militärische Macht ausbaue. Nachdem derartige Lesarten durch den Zusammenbruch der Sowjetunion jegliche Glaubwürdigkeit eingebüßt hätten, sei die Rolle als Invasor Israels, welche bis dato der verblichenen Sowjetunion zugeschrieben worden war, ohne Eingestehen eines Fehlers schlicht auf die Republik Russland übertragen worden, der eine Reihe anderer Verbündeter, darunter zahlreiche islamische Länder, maßgeblich zur Seite stehen würden. An die Stelle der vielbeschworenen atheistisch-kommunistischen Gefahr in seinen früheren Voraussagen sei daraufhin das Schreckgespenst des fanatischen Islams in Form des Jihad getreten, welcher sich der verbliebenen russischen Nuklearwaffen bedienen werde (O'Leary 1994: 191).

Die tragisch-apokalyptische Variante bleibe präsent, auch wenn sie den größeren Teil der Zeit über auf Randbereiche der Gesellschaft beschränkt sei. Die Tendenz apokalyptischer Prediger, die Voraussagen zu genau zu gestalten und damit vermehrt Gefahr zu laufen, sich lächerlich zu machen, verhindere mehrheitlich ein Vordringen in die Mitte der Gesellschaft; eine große Genauigkeit bezüglich des Topos der Zeit habe zur Folge, dass nicht nur die Zeitdauer, über die eine apokalyptische Argumentation relevant bleiben könne, begrenzt werde, sondern auch das von ihr angezogene Publikum. Sei ein Prediger jedoch wie Lindsey geschickt darin, sich die Vieldeutigkeit von Begriffen und Auslegungsvarianten zunutze zu machen und dadurch im Stande, eine zu exakte Datumsangabe zu vermeiden, gleichzeitig aber seine apokalyptische Deutung ausreichend konkret auszuschnüffeln, um trotzdem das Interesse seiner Zuhörerschaft zu wecken, so könne er dieses Problem überwinden und in den kulturellen Mainstream vordringen (O'Leary 1994: 193).

Die bisherigen Ausführungen haben dargelegt, durch welche Charakteristika sich prophetische Sprache und apokalyptische Prophezeiungen in der Regel auszeichnen. José Argüelles empfand sich selbst als Übermittler von Wissen, welches ihm von höheren Mächten offenbart worden sei und das er in deren Auftrag der Menschheit enthüllte, weswegen davon auszugehen ist, dass sich die in diesem Kapitel beleuchteten Eigenschaften zumindest teilweise auch in seiner Lehre wiederfinden. Dies gilt in besonderem Maße für die Telektonon-Prophezeiung, die er seiner eigenen Aussage zufolge nicht nur inhaltlich, sondern wortgetreu so wiedergab, wie sie ihm von einem Wesen namens Pacal Votan eingegeben worden sei, was eine detaillierte Analyse ermöglicht, bei der neben Inhalt und Symbolik auch Aspekte wie Redeformen und -formeln berücksichtigt werden können. Während die Offenbarung des Johannes einen ebenso großen wie augenfälligen Einfluss auf Argüelles und insbesondere auf die Telektonon-Prophezeiung hatte, sind die Parallelen im Falle des zweiten Fallbeispiels, Hal Lindsey, zwar weniger offensichtlich, bei näherem Hinsehen jedoch gerade hinsichtlich der Argumentationsstrategien und des Fehlens einer festumrissenen, „zählbaren“ Gruppenzugehörigkeit der Anhänger deutlich erkennbar und durchaus aufschlussreich.

4.5 Hybridität

Ein Begriff, der sich in der jüngeren Vergangenheit in den verschiedenen Kulturwissenschaften großer Popularität erfreute, ist jener der Hybridität. Er besagt im Wesentlichen, dass durch Kontakt zwischen verschiedenen Kulturen, Sprachen, Überzeugungssystemen und Ähnlichem etwas Neues entstehen kann (Ette und Wirth 2014: 7). Dieses Konzept ist im Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen im Allgemeinen und millenaristischen Vorstellungen im Besonderen von nicht zu unterschätzender Bedeutung, da im Zuge der immer ausgeprägter werdenden Globalisierung in diesem Bereich ein wachsendes Maß an Hybridität zu beobachten ist. Auch und gerade im Kontext der Theorien, die sich um das 2012-Datum ranken, wird eine Vielzahl von Elementen unterschiedlichen Ursprungs miteinander verwoben, wobei José Argüelles' Ideologie keine Ausnahme bildet. Um diese Vermischung und die daraus resultierende Neuschöpfung an späterer Stelle besser herausarbeiten zu können, soll nun zunächst ein Überblick über das Konzept der Hybridität und den damit verbundenen Diskurs gegeben und so eine entsprechende Grundlage für weitere Analysen geschaffen werden.

Uwe Wirth unterscheidet, in Anlehnung an die Begriffsverwendung in der Botanik, die Hybridisierung von der sogenannten Pfropfung: während bei ersterer zwei verschiedene Arten gekreuzt werden und sich in ihrem Erbgut vermischen, so dass das daraus entstehende Ergebnis keiner der beiden ursprünglichen Arten angehört, sondern eine dritte Variante darstellt, werden bei der Pfropfung zwei Pflanzen zu einer einzigen verbunden und wachsen in Folge dessen zusammen (Wirth 2014: 16f). „Während die Hybridisierung der Logik der geschlechtlichen Fortpflanzung folgt, nämlich: *Aus zwei mach drei*, lautet die Formel der Pfropfung: *Aus zwei mach eins*“ (Wirth 2014: 16). Besondere Bedeutung erlangte das Hybriditätskonzept im Bereich der *Postcolonial Studies*, indem es zudem auch die Konfrontation unterschiedlicher Kulturtraditionen bezeichnet und oft in Bezug zu Kolonialsituationen und deren Folgen gesetzt wird (Ette und Wirth 2014: 7). Gleichzeitig jedoch wird unter Hybridisierung auch eine Vermischung von Traditionen und Vorstellungssystemen verstanden, welche durch

Migration zwischen verschiedenen Regionen und Kulturen entsteht und „[...] eine bestimmte Form transkultureller Übersetzbarkeit [darstellt], bei der das *cultural crossing* nicht mehr als Kreuzung im biologischen Sinne verstanden wird, sondern als Durchqueren – als *trans-cultural travelling* (Ette und Wirth 2014: 7). Doris Bachmann-Medick bezeichnet Hybridität in Anlehnung an Homi K. Bhaba als „eine Form des Aushandelns, nicht des Festschreibens, von Differenzen in einem `third space‘“ (Bachmann-Medick 2014: 41)⁴. Auch Ha betont den Bruch mit der Homogenität und Reinheit, den Hybridität darstellt: "Statt auf binären Mustern (sic!) bezieht sie sich auf die liminalen Konzepte der Dritten Räume und der Grenzüberschreitung. Sie zelebriert auf diese Weise die Dynamik der Mischung und Durchdringung" (Kien Nghi Ha 2006, <http://eipcp.net/transversal/1206/ha/de>). Christina Sanchez-Stockhammer definiert sie als einen Vorgang, in dessen Verlauf aus unterschiedlichen Einheiten eine neue Entität entstehe, welche zwar Gemeinsamkeiten mit den Ausgangseinheiten habe, aber dennoch mehr sei als ein bloßer Verbund ihrer Einzelteile. Diese Definition passe sowohl zu den biologischen Wurzeln des Begriffs als auch zu seiner linguistischen Auslegung und sei vielseitig anwendbar. Zudem werde vermieden, eine rein additiv-mathematische Beziehung der Einzelkomponenten zu unterstellen, welche zwangsläufig zu einem bestimmten Ergebnis führe (Sanchez-Stockhammer 2012: 135). Der Anfang des Konzepts liegt in rassistisch geprägten Vorstellungen im Bereich der Biologie aus dem 19. Jahrhundert, in welchen mit ihm die angebliche Unfruchtbarkeit von Kreuzungen unterschiedlicher Rassen bezeichnet wurden (Bachmann-Medick 2014: ebd., Ackermann 2012: 6). Diese negative Konnotation verschwand jedoch durch neue Erkenntnisse auf dem Gebiet der Evolution und der Vererbungslehre und wurde bald durch eine positive Assoziation der Hybridisierung mit Innovation und einer Erweiterung des Genpools ersetzt (Bachmann-Medick 2014: 41f, Ackermann 2012: 7). In den letzten Jahrzehnten sei Hybridität zu einem der meist diskutierten und genutzten Konzepte der Wissenschaft geworden, insbesondere im Bereich der *Postcolonial Studies*, aber auch in anderen Geisteswissenschaften (Acheraiou 2011: 87). Der Begriff der Hybridität hat seinen

⁴ Zu Bhabas' Konzept des Dritten Raumes siehe weiter unten.

Wortursprung im griechischen *hybris*, welches einen Frevel bzw. eine Form der Grenzüberschreitung der bestehenden Ordnung bezeichnet und in etwa mit „presumption or insolence towards the gods“ übersetzt werden könne (Gugenberger 2011: 17f., Acheraïou 2011: ebd.). Halbgötter und Mischlingswesen gelten in diesem Zusammenhang als Hybride (Gugenberger 2011: 18). Im modernen Sinne wurde der Terminus erstmalig von Charles Darwin verwendet, als er 1837 mit der Kreuzung verschiedener Pflanzen experimentierte. Von diesem rein biologischen Kontext ausgehend fand er seinen Eingang in den wissenschaftlichen und politischen Diskurs und wurde im Kolonialzeitalter zunehmend mit rassistischen Konnotationen aufgeladen (Acheraïou 2011: 88). Diese negative Belegung hielt sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein und erst gegen dessen Ende zeichnete sich eine Bedeutungsverschiebung ab, durch welche die negative Konnotation abgeschüttelt und Hybridität besonders in wissenschaftlichen Kreisen als positiv gesehen wurde (Acheraïou 2011: 88f). Schließlich fand der Begriff erfolgreich Eingang in die Kulturwissenschaften, wo er von Kulturtheoretikern wie Edward Said, Homi Bhaba und García Canclini populär gemacht und zu einem Schlüsselbegriff im Kontext des Kulturkontakts wurde (Gugenberger 2011: 18f, Bachmann-Medick 2014: 42ff). Einen weiteren bedeutsamen Wandel stellt die Tatsache dar, dass der wissenschaftliche Diskurs seitdem nicht mehr ausschließlich von westlichen Gelehrten, sondern auch von Angehörigen ehemals kolonisierter Gesellschaften bestimmt wird, wenngleich diese in der Regel ihre Ausgangsbasis in westlichen Universitäten haben (Acheraïou 2011: 89). Einer der bedeutendsten und einflussreichsten dieser Hybriditätstheoretiker ist der bereits kurz erwähnte argentinisch-mexikanische Anthropologe Nestor García Canclini. Im Vordergrund steht bei ihm Hybridisierung als andauernder Prozess im Rahmen einer ständig im Wandel begriffenen Kultur. Kulturen werden nicht als in sich rein und abgeschlossen gedacht, sondern als konstant in Bewegung, was schon immer der Fall gewesen sei und sich in jüngerer Zeit durch die zunehmende Globalisierung beschleunigt habe. Zudem sei dem bewussten Handeln der involvierten Menschen bei der Neuerschaffung und Deutung kultureller Elemente große Bedeutung einzuräumen. Dieses findet laut Homi K. Bhaba, dem zweiten, ebenfalls bereits angesprochenen großen Hybriditätstheoretiker, im sogenannten

Dritten Raum statt, der frei von deren Gepflogenheiten zwischen den vorherrschenden Denkmustern steht und somit die Möglichkeit für eine Neuverhandlung von Symbolen bietet (Mader 2011: 76). Einen großen Stellenwert räumt Canclini zudem einigen weiteren Folgen der jüngeren Vergangenheit ein: der Dekollektivierung kultureller Systeme, durch die dem Interessenten unterschiedliche kulturelle Angebote zur Verfügung stehen, der Deterritorialisierung symbolischer Prozesse, bei der vor allem die Kommunikationsmedien und die damit einhergehende Vernetzung eine Rolle spielen, sowie der Verbreitung dessen, was er als „unreine“ Medien bezeichnet, wozu sich beispielsweise die als kulturübergreifendes Medium zu betrachtende Graffiti rechnen lassen (Mader 2011: 77). Generell strebt das Hybriditätskonzept nach der Auflösung binärer Strukturen im Sinne in sich geschlossener und damit „reiner“ Systeme und darauf basierender Schwarz-Weiß-Konstrukte, stattdessen wird die Verflechtung und Überschneidung propagiert, in welcher sich keine einander gegenseitig ausschließenden Pole gegenüberstünden (Gugenberger 2011: 19). Differenz wird als bereichernd angesehen, die Vermischung verschiedener Elemente soll Fortschritt und eine gesteigerte Effizienz ermöglichen (Gugenberger 2011: 19f, Mader 2011: 75). Die verflochtenen Einzelelemente verschmelzen nicht zu einem homogenen Ganzen, sondern seien noch einzeln erkennbar, auch wenn durch ihre Mischung etwas Neues, Heterogenes geschaffen werde. Im Laufe der Zeit sei jedoch eine Habitualisierung möglich, in deren Verlauf das ehemals Neue nicht mehr als hybrid, sondern als „reine“ Form wahrgenommen werde, deren hybrider Ursprung nur noch durch Erforschung ihrer Entstehung auszumachen sei. Entsprechend sei bei der Untersuchung hybrider Formen die Festlegung eines zeitlichen Rahmens notwendig (Gugenberger 2011: 20). Hybridität bezeichne nicht nur die Verflechtung von Verschiedenartigem, sondern lege den Fokus zudem auf den Prozesscharakter eines derartigen Vorgangs, sein kreatives Potenzial und den beständigen Wandel, dem Kulturen ausgesetzt seien (Gugenberger 2011: 21). Kritisch anzumerken sei jedoch, dass auch das Hybriditätskonzept ohne die von ihm explizit abgelehnten „reinen“ Pole nicht funktionieren, da eine Vermischung unterschiedlicher Elemente nicht denkbar sei, wenn nicht deren zumindest temporäre Verschiedenartigkeit angenommen

werden könne, um sie voneinander abzugrenzen. Daraus jedoch zu folgern, das Konzept sei grundsätzlich wertlos, sei falsch (Gugenberger 2011: 22).

Im Zusammenhang mit Hybridität fallen häufig auch andere Begriffe, die teils synonym, teils leicht differenzierend gebraucht werden, jedoch alle das Aufeinandertreffen verschiedener Elemente bezeichnen und zu diesem Zweck von aus unterschiedlichen Bereichen stammenden Metaphern Gebrauch machen. Hier sind unter anderem „borrowing“, „mixing“ und „translating“ zu nennen (Ackermann 2012: 14ff). „Borrowing“, das Ausleihen kultureller Elemente, sei mitunter begrifflich schwierig, da es teils mit negativer, teils mit positiver Konnotation versehen sei- im negativen Fall werde impliziert, die Empfängerkultur imitiere lediglich ein externes Vorbild. Mitunter ist auch von kultureller Aneignung („appropriation“) die Rede, einem Begriff, der seinen Ursprung in der frühchristlichen Debatte darüber, wie viel der heidnischen Kultur man übernehmen dürfe, hat (Ackermann 2012: 15). Der Gedanke dabei war, für die eigenen Zwecke als geeignet angesehene Elemente zu übernehmen, den Rest jedoch nicht (Burke 2009: 37). Der Ausdruck „Akkulturation“ wiederum impliziere ein Machtgefälle zwischen den beteiligten Kulturen, bei dem der unterlegene Partner Elemente aus der Kultur des Überlegenen übernehme, weswegen der Begriff mit dem der Assimilation gleichgesetzt werden könne (Ackermann 2012: ebd.). Als Gegensatz dazu sei der Terminus der Transkulturation aufgekommen, um zu betonen, dass es sich nicht um eine einseitige Entwicklung handele, sondern um eine, die beide beteiligten Seiten verändere (Ackermann 2012: ebd.; Burke 2009: 41). Schließlich sei hier noch das Konzept der „accommodation“ zu nennen, welches eine Integration bestimmter, dem Zuhörer vertrauter Elemente in einen neuen Kontext bezeichnet, um ihn für diesen attraktiver zu gestalten (Ackermann 2012: ebd.; Burke 2009: 42f). Ein weiterer Quell für Metaphern ist der Bereich der Mischung (Ackermann 2012: ebd.). Bekannte Beispiele hierfür sind der berühmte „melting pot“, die der Metallurgie entstammende Bezeichnung der Fusion sowie Synkretismus und die sogenannte „mestizaje“, welche aus dem hispanoamerikanischen Raum stammt. (Ackermann 2012: 15f; Burke 2009: 49f). Letzteres Konzept demonstriert eine große Bandbreite, wird es doch sowohl für physische Kreuzungen als auch im übertragenen Sinne für kulturelle Vermischungen, als

Schmäherterminus genauso wie im wissenschaftlichen Diskurs verwendet (Ackermann 2012: 16). Auch der Begriff des Synkretismus lässt sich diesem Themenkreis zuordnen, sei er doch zunächst für den Versuch einer Vereinigung verschiedener protestantischer Gruppen im 17. Jahrhundert verwendet worden und habe in diesem Zusammenhang ein religiöses Chaos bezeichnet (Burke 2009: 48). Erst zwei Jahrhunderte später habe ein Bedeutungswandel hin zum Positiven eingesetzt, zunächst im Rahmen von Studien über die Religion der klassischen Antike, dann zunehmend auch in anderen Fachbereichen wie der Ethnologie (Burke 2009: 48f). Seinen Ursprung habe der Begriff in der griechischen Philosophie. Zwischenzeitlich haftete ihm die negative Konnotation der Unreinheit infolge einer Vermischung nicht zusammengehöriger Ausgangslehren an, welche sich jedoch durch seine zunehmende Verwendung in Kultur- und Sozialanthropologie im Sinne einer Verflechtung zweier Religionen wieder verlor und durch eine erweiterte Bedeutung ersetzt wurde. In jüngerer Zeit werde der Begriff in der Kulturanthropologie mehrheitlich auf religiösen und rituellen Kontext bezogen und als Austausch angesehen, der auf gegenseitigem Respekt beruhe und sowohl kreativ als auch potentiell subversiv sei (Gugenberger 2011: 17). So könne er im kolonialen Kontext als Widerstand gegen die Kolonialherrschaft gedeutet werden, beispielsweise durch eine kreative Aneignung aufgezwungener fremder Elemente, durch welche die eigene Religion zumindest partiell erhalten werden könne (Gugenberger 2011: 17f). Stewart und Shaw unterscheiden dabei zudem zwischen einem „Synkretismus von oben“, bei dem eine dominante Kultur Elemente der unterlegenen quasi legitimiere (z.B. christliche Missionare, die indigene Gottheiten durch Weihe oder Taufe in die christliche Lehre inkorporieren) und somit ihre überlegene Machtposition erhalte, und einem „Synkretismus von unten“, in dem die bereits erwähnte Aneignung stattdessen stattfinde (Stewart / Shaw 1994: 21f; Gugenberger 2011: 18). In erweiterter Bedeutung als interkulturelle Metapher wurde das Konzept in die *Postcolonial Studies* übernommen und findet auch in der Sprachwissenschaft Anwendung (Gugenberger 2011: 18). Acheraiou verwendet die Begriffe „Hybridität“, „Synkretismus“, „Métissage“ und „Mestizaje“ synonym (Acheraiou 2011: 17). Einen dritten Bereich schließlich, aus dem Metaphern geschöpft werden, stellt jener der Übersetzung dar, der in den Geisteswissenschaften großen Anklang fand und mit der Idee

von Kultur als Text verbunden ist (Ackermann 2012: ebd.; Burke 2009: 64). So wurde auch in der Ethnologie die Vorstellung des Wissenschaftlers, der versucht, durch seine Arbeit die Eigenheiten einer Kultur in eine für Außenstehende verständliche Form zu übersetzen, populär (Ackermann 2012: ebd.; Burke 2009: 55). Vorteilhaft seien hierbei die Betonung des Arbeitsvorgangs, welcher erforderlich sei, um das kulturell Fremde für sich begreifbar zu machen sowie die Neutralität des Vorgangs (Burke 2009: 58). Natürlich könne es auch hierbei zu unterschiedlichen Auffassungen kommen. Für die Geberkultur komme mit großer Wahrscheinlichkeit jede Übersetzung oder Abwandlung ihrer kulturellen Elemente einem Fehler gleich, wohingegen die Empfängerseite sie womöglich als Verbesserung und berichtigte Version empfinden könne (Burke 2009: 59). Zudem seien auch nicht zwingender Weise alle Elemente einer Kultur überhaupt übersetzbar (Burke 2009: 60). Burke betont zudem, dass auch die Individuen, welche kulturelle Übersetzungsleistungen vollbrächten, mitunter eine nähere Betrachtung lohnten und verweist dabei auf Übersetzer zwischen verschiedenen Sprachen: „Translators are often displaced people. In many cultures, interpreters have formed a distinct group in which members of marginal communities were important“ (Burke 2009: 100). Einer ähnlichen Vorstellung wie das Übersetzungskonzept entstammt auch der Terminus der Kreolisierung, welcher zunächst auf dem amerikanischen Kontinent Menschen mit außeramerikanischen Wurzeln bezeichnete, dann auf Basis von Studien im karibischen Raum die Entwicklung von Sprachkontakt und die daraus resultierende Entstehung einer neuen, im Laufe der Zeit zudem ins Alltagsleben übergehenden Verkehrssprache, und schließlich auch auf das Zusammentreffen verschiedener Kulturen im Kontext der Globalisierung ausgeweitet wurde (Ackermann 2012: 16f; Burke 2009: 61f). Religionshistoriker sähen die Begriffe „Akkulturation“ und „Synkretismus“ zunehmend kritisch, da Akkulturation einen kompletten Wandel und Synkretismus ein vorsätzliches Mischen verschiedener Elemente impliziere, weswegen der Terminus „accommodation“ einen Aufschwung erfahren habe. Dieser mache zudem einen Bedeutungswandel dahingehend durch, dass er vermehrt von einer Veränderung auf beiden Seiten ausgehe anstatt wie bisher nur auf einer (Burke 2009: 44). Alternativ zu „accommodation“ fänden auch die Ausdrücke „Dialog“ und „Verhandlung“ immer mehr

Verwendung, um die Wechselseitigkeit der beschriebenen Beziehung zu betonen, sowohl auf individueller als auch auf kultureller Ebene (Burke 2009: 44f).

Die Vielzahl unterschiedlicher Konzepte und Termini erscheint zunächst verwirrend, könne jedoch laut Ansicht Burkes auch hilfreich sein, da jede der verwendeten Metaphern ihre Stärken und Schwächen habe und somit ein Konzept die Unzulänglichkeiten eines anderen verdeutlichen helfen könne (Burke 2009: 54). Um in der praktischen Anwendung von Nutzen sein zu können, ist es dennoch hilfreich, das oftmals recht abstrakte Hybriditätskonzept zu konkretisieren, indem man die potentiellen Untersuchungsgegenstände, wie von Burke vorgeschlagen, differenziert. Er postuliert zur Untersuchung hybrider Objekte drei Kategorien zur Unterscheidung: Artefakte, Praktiken und Personen (Burke 2009: 13). Hybride Artefakte seien beispielsweise im Bereich der Architektur und der Malerei zu finden, wenn stilistische Elemente verschiedener Kulturen in einem Bauwerk oder einem Gemälde vereint seien (Burke 2009: 13f). Auch Texte seien eine Unterkategorie hybrider Artefakte, zum Beispiel wenn es sich um Übersetzungen aus anderen Kulturkreisen handele oder westliche Genre-Elemente mit solchen einer anderen Kultur gemischt würden (Burke 2009: 17ff). Hybride Praktiken könnten aus den verschiedensten kulturellen Bereichen stammen, Burke nennt hier stellvertretend Musik, Religion, Sprache und Sport, wobei besonders einige neue Religionen ein gutes Beispiel für kulturelle Hybridisierung abgäben (Burke 2009: 21). So beinhalte das Heldenpantheon der vietnamesischen Religion Cao Dai beispielsweise Mohammed, Jesus, Victor Hugo und Jeanne d'Arc, die organisatorische Struktur sei an die der katholischen Kirche angelehnt und die Lehre verbinde Elemente des Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus (Burke 2009: 22f). Unter der dritten verbleibenden Kategorie hybrider Personen fasst Burke sowohl Personengruppen, wie beispielsweise Anglo-Inder oder Afroamerikaner als auch einzelne Individuen, die auf die eine oder andere Weise ein Leben zwischen verschiedenen Kulturen führen, zusammen (Burke 2009: 30f). Zudem unterscheidet er Situationen im Sinne verschiedener Bedingungen, unter denen Hybridität entsteht, die er in solche mit gleichstarken Partnern und solche, bei denen die Machtverhältnisse ungleich verteilt sind, differenziert (Burke 2009: 66f). Sei die Geberkultur in der starken Position, so könne sie es sich leisten, die eigene Kultur

ihrem Gegenüber notfalls mit Gewalt aufzuzwingen, sei sie jedoch unterlegen, so müsse sie ihre Kultur für die andere attraktiv gestalten und ihr entgegenkommen, um Gehör zu finden (Burke 2009: 67f). Eine Rolle spiele auch, in wie weit mit fremden Elementen konfrontierte Kulturen bereits eine gewisse Tradition der Anpassung und Inkorporation hätten und entsprechend mit derartigen Situationen besser oder schlechter umgehen könnten (Burke 2009: 70f). Von der Örtlichkeit her betrachtet seien sogenannte Kontaktzonen zwischen verschiedenen Kulturen besonders geeignet, um Hybridität hervorzubringen, wie es beispielsweise in Grenzgebieten, Metropolen und an Handelsstandorten der Fall sei (Burke 2009: 72ff). Neben den in unserem Zusammenhang irrelevanten Reaktionen auf Hybridität in Form von Ablehnung, kultureller Reinigung und kultureller Segregation könne es sowohl zu einer Anpassung der eigenen Kultur als auch zu einer regelrechten Begeisterung für das Fremde kommen. Im Falle von letzterem werde die fremde Kultur der eigenen als überlegen angesehen und entsprechend mit großem Enthusiasmus und größtmöglicher Vollständigkeit übernommen (Burke 2009: 79ff). Bei der Anpassung komme es hingegen zu einer teilweisen Aneignung und Übernahme von Einzelelementen, die aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgenommen und einem neuen Zusammenhang angepasst würden (Burke 2009: 93f). Claude Lévi-Strauss nennt diese Vorgehensweise „bricolage“ (Burke 2009: 93). Hierbei komme es vor, dass die in neuem Umfeld veränderten Kulturelemente wiederum Rückwirkungen auf die ursprüngliche Geberkultur hätten, die Beziehung sei also keineswegs zwangsläufig als einseitig anzusehen (Burke 2009: 94ff).

Eine andere sehr nützliche Differenzierung wird von Mikhail Bakhtin getroffen, der zwischen organischer und intentionaler Hybridität unterscheidet (Ackermann 2012: 12; Acheraïou 2011: 36). Unbewusstes und damit unbeabsichtigtes Vermischen kultureller Elemente, wie es im täglichen Gebrauch auftreten kann, bezeichnet er als organische Hybridität, sie erfolge ohne eine entsprechende Absicht des Individuums und sei von großer Bedeutung für die Entwicklung von Sprache (Ackermann 2012: ebd.; Bakhtin 1981: 360; Acheraïou 2011: 36). Diese kontrastiert er mit intentionaler Hybridität, bei der bewusst verschiedene, in der öffentlichen Meinung oftmals als gegensätzlich wahrgenommene Elemente weniger vermischt als vielmehr innerhalb eines gemeinsamen

Rahmens einander gegenübergestellt und verbunden werden, wodurch die herrschende Ordnung in Frage gestellt werden könne (Ackermann 2012: 12f; Acheraïou 2011: 36). Eine derartige Vorgehensweise könne als befreiend und belebend wahrgenommen oder aber von den Machthabern als Bedrohung des Status Quo empfunden werden (Ackermann 2012: 13). Die Übergänge zwischen beiden Varianten seien fließend und eine eindeutige Unterscheidung dadurch weder gut durchführbar noch erstrebenswert. Acheraïou merkt an, dass eine derartige Herangehensweise zwar im linguistischen und literarischen Rahmen sicherlich nützlich, im Umgang mit einem breiteren Feld kultureller Interaktion jedoch nur bedingt hilfreich sei, insbesondere im Kolonialkontext, bei dem die Zusammenhänge und das Umfeld essentiell seien (Acheraïou 2011: 37). Passive Hybridität sei nicht zwangsläufig politisch oder ideologisch motiviert, wohingegen aktive, strategische Hybridität in der Mehrzahl der Fälle ein bestimmtes ideologisches oder politisches Ziel verfolge, an dessen Ende oftmals die angestrebte Herrschaft über das Fremde stehe. Dieser Wunsch nach Herrschaft gehe zwar nicht zwingend mit einem Versuch der Auslöschung des Anderen einher, eine Schwächung von dessen Widerstandskraft sei jedoch in der Regel sehr wohl beabsichtigt, was im Kolonialkontext besonders für eine Unschädlichmachung der unterworfenen Eliten gelte. Der Einfluss unterschiedlicher Machtverhältnisse auf den Hybridisierungsprozess sei also unübersehbar (Acheraïou 2011: 39).

P.W. Stockhammer unternimmt den Versuch, das Hybriditätskonzept wie es von Homi K. Bhaba, dessen herausragende Stellung bereits angesprochen wurde, vertreten wird, für eine breitere Nutzung in der Praxis tauglich zu machen, da sich seiner Ansicht nach Bhabas Definition als eher problematisch erweise, sobald man sie außerhalb des Rahmens der *Postcolonial Studies* anwenden wolle (Stockhammer 2012: 45f). Bhaba beschreibt kulturelle Hybridität zunächst als vergleichbar mit einem Treppenhaus, welches, zwischen den einzelnen Räumlichkeiten gelegen, eine sich immer in Bewegung befindliche Vermischung der Identitäten ermögliche, da es frei von der Struktur der sich gegenüberstehenden Blöcke selbst sei (Stockhammer 2012: 45, Bhaba 2007: 5). Im weiteren Verlauf politisiere Bhaba diese Definition jedoch so sehr, dass sie sich

schließlich primär mit der Situation der sich auf der schwächeren Seite des Machtgefälles befindenden Individuen im kolonialen und postkolonialen Kontext und deren Strategien zum Unterlaufen der kolonialen Herrschaft befasse. Entsprechend verschwinde im Laufe seiner Ausführungen auch der Begriff „kulturelle Hybridität“ und werde durch „koloniale Hybridität“ ersetzt. Ohne politische Dimension könne in Bhabas Augen kein Konzept der Hybridität erstellt werden (Stockhammer 2012: 45). Um den Fallstricken der unterschiedlichen Bezeichnungen und den jeweils mit ihnen einhergehenden Implikationen zu entgehen, schlägt Stockhammer daher den Begriff des „Geflechts“ oder der „Verflechtung“ vor, welcher sowohl auf die Erschaffung von etwas Neuem verweise als auch eine gewisse Unstrukturiertheit impliziere, welche dem menschlichen Schaffen eigen sei. Zudem wendet er sich gegen die oftmals vehement vorgebrachte Kritik, Hybridität zementiere die Vorstellung reiner Ausgangseinheiten- zwar sei es notwendig, derartige Vorbehalte im Hinterkopf zu behalten, ohne gewisse etische Ausgangskonzepte jedoch könne man gerade im Bereich der Studien materieller Kultur schlicht nicht arbeiten (Stockhammer 2012: 47). Er zitiert zu diesem Zweck Geiger: „Definitionen sind Krücken der Erkenntnis. Krücken aber sollen vor allem handlich sein“ (Geiger 1964: 126-127, zitiert nach Stockhammer 2012: 47). In dem Versuch, das Hybriditätskonzept für archäologische Zwecke anwendbar zu machen, bezieht sich Stockhammer auf vier von Hans Peter Hahn vorgeschlagene Aspekte der kulturellen Aneignung. Alle vier seien miteinander verbunden und träten gleichzeitig auf. Als ersten Aspekt nennt er den Übergang eines Gegenstandes vom Handelsgut zum Besitz, welcher mit dessen Veränderung, beispielsweise in Form von Verzierungen, einhergehen könne. Befinde sich das Objekt nun im Besitz eines neuen Eigners, rechne dieser es einer Kategorie seiner bereits existierenden Besitztümer zu, wodurch dem neuen Gegenstand auch eine bestimmte Bedeutung zugeschrieben werde. Den dritten Aspekt bezeichnet er als Inkorporation und definiert ihn als die Fähigkeit, mit dem fraglichen Objekt auf als richtig empfundene Art und Weise umzugehen. Im vierten und letzten Schritt schließlich könne dem Gegenstand eine neue Bedeutung zugeschrieben werden, für welche die neuen Gegebenheiten ausschlaggebend seien (Stockhammer: 2012: 48). Stockhammer füllt diese Aspekte nun weiter mit Leben, indem er versucht, den Ablauf dieses

Transformationsprozesses darzustellen. Am Anfang stehe die Begegnung von mindestens zwei Einheiten, wie sie zum Beispiel verschiedene Kulturen darstellen.⁵ Zwar müsse diese Begegnung kein Erstkontakt sein, es sei jedoch Voraussetzung, dass die jeweils andere Partei als anders wahrgenommen werde als die eigene. Diese Wahrnehmung der Andersartigkeit zum Zeitpunkt der Begegnung finde in einem (an Bhaba angelehnten, aber nicht mit dessen politischen Aspekten befrachteten) Zwischenraum statt, der weder zur einen noch zur anderen Kultur gehöre und diene als Auslöser (Stockhammer 2012: 49). Bleibe diese Begegnung ohne Folgen, finde erst gar keine Aneignung statt; werde eine solche jedoch in Gang gesetzt, komme es zu dem von Hahn beschriebenen Prozess (Stockhammer 2012: 49f). Es sei dabei bedeutsam, dass sich oftmals nicht das fragliche Objekt selbst durch die Begegnung mit dem Fremden verändere, sondern vielmehr die mit ihm interagierenden Menschen, es werde ein neuer Kontext erschaffen. Es finde also weniger eine Verflechtung von Objekten als eine von Bräuchen und kulturellen Bedeutungen statt, die um das Objekt herum gestaltet werde. Ein derartiger Prozess könne nie ganz abgeschlossen sein, da seine vorübergehenden Ergebnisse immer wieder aufs Neue hinterfragt und verändert würden. Erst in einem zweiten Schritt könne es zu dem kommen, was Stockhammer als „materielle Verflechtung“ bezeichnet und die Erschaffung eines neuen Objekts zur Folge habe, in dem traditionelle Elemente mit ursprünglich fremden, erst durch den Kulturkontakt bekannt gewordenen, gemischt werden (Stockhammer 2012: 50). Eine derartige materielle Verflechtung sei auch im archäologischen Kontext am Objekt nachweisbar, das etwas Neues darstelle und somit mehr als nur die Summe seiner Teile, d.h. der einzelnen kulturellen Elemente, sei (Stockhammer 2012: 50f). Gleichzeitig sei es durchaus möglich, dass die Erschaffer der Verflechtung selbst diese gar nicht als solche wahrnahmen (Stockhammer 2012: 51). Ein Konzept, welches im in der Regel postkolonial geprägten Diskurs über Hybridität aufgrund von dessen Schwerpunktsetzung in der Regel keine Erwähnung findet, sich aber hervorragend zur Untersuchung des neu-religiösen und populärkulturellen Bereichs eignet, ist das des durch den Religionswissenschaftler Christopher Partridge geprägten

⁵ Zur Problematik kultureller Reinheit siehe oben.

occultural reservoir (Partridge 2004a: 67ff, 2005: 2). Der Begriff bezeichnet eine Art Sammelbecken für Elemente unterschiedlicher religiöser Traditionen, des okkulten Bereichs sowie der Populärkultur, welches als Quell und Inspirationsgeber für die Erschaffung neuer Ideologien, Konzepte oder Erzählungen dient. Die einzelnen Elemente des *occultural reservoir* sind oftmals tief im (pop-)kulturellen Gedächtnis verwurzelt und vermögen daher bei ihrer Verwendung, trotz ihrer Präsentation in neuem Zusammenhang, ein die Glaubwürdigkeit erhöhendes Gefühl der Vertrautheit zu erzeugen, welches eine Übernahme des neuen Gedankenguts und damit dessen Verbreitung erleichtert. Das *occultural reservoir* stellt somit letztendlich eine Art Fortführung des Hybridität generierenden Kulturkontakts da, indem es an die Stelle des direkten Kontakts mit dem Fremden tritt: in ihm steht eine Vielzahl von Elementen aus verschiedenen Traditionen zu Verfügung, die zwar mitunter noch als anderen Kulturen entstammend erkennbar, jedoch bereits aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst sind und somit ohne den damit verbundenen Ballast frei verwendet und neu kombiniert werden können.

Alle Kulturen seien hybride in dem Sinne, dass zwischen ihnen Kontakt stattfindet und dieser Kontakt mit dem Anderen die jeweiligen Ausgangskulturen verändere, auch wenn diese Transformationen unterschiedlich ausgeprägt seien und wahrgenommen würden. Tendenziell sei der Einfluss einer mächtigen, dominanten Kultur, wie er beispielsweise im Kolonialkontext vorliege, auf eine kräftemäßig unterlegene größer, Ausnahmen von dieser Regel seien jedoch im Lauf der Geschichte immer wieder zu finden (Acheraïou 2011: 17). Es sei zudem bedeutend, so Bachmann-Medick, Hybridisierung nicht als simple Vermischung zu verstehen, sondern – hierauf weise Canclini deutlich hin – zumindest im Bereich der Urbanisierung zu beachten, dass es sich dabei vielmehr um strategisch motivierte Übersetzungen kultureller Elemente handele, bei denen keineswegs alles übernommen, sondern sehr wohl auch bestimmte Elemente ausgeschlossen würden, es werde also eine Auswahl getroffen (Bachmann-Medick 2014: 45). Kritisch zu berücksichtigen sei zudem, dass das Hybriditätskonzept Gefahr laufe, bei seiner Theorie der Vermischung Ausgangspole zu postulieren, die vor ihrer Hybridisierung fest umrissene, reine Einheiten bilden, aus denen sich dann etwas Drittes ergibt, und damit paradoxerweise eine überholte Vorstellung unterschiedlicher Pole zementiere, die man ja

eigentlich gerade habe auflösen wollen (Bachmann-Medick 2014: 59, 62). In diesem Zusammenhang könne der Begriff der Transkulturalität hilfreich sein, der zwar oftmals als Synonym für Hybridität Verwendung finde, jedoch im Gegensatz zu dieser nicht von festen Ursprungseinheiten, sondern von fließenden, dynamischen Grenzen ausgehe (Bachmann-Medick 2014: 59f). Die Gefahr eines solchen Festschreibens der Reinheit von Ursprungseinheiten und damit auch deren Aufrechterhaltung stelle einen der wichtigsten Kritikpunkte dar, welcher dem Hybriditätskonzept entgegen gebracht werde (Wiemann 2014: 170). In jüngerer Vergangenheit habe sich der Standpunkt der Kritik zunehmend verlagert und betone nun vermehrt „die strukturellen Affinitäten zwischen postmoderner Flexibilisierung und hybridtheoretischen Postulaten“ (Wiemann 2014: 171).

Trotz seiner Omnipräsenz ist das Hybriditätskonzept schwer zu fassen und Bachmann-Medick moniert, dass es sich „[immer mehr] auch in ortlose Gefilde der Theorie zu verflüchtigen [scheint]: es wird zunehmend enträumlicht und enthistorisiert“ (Bachmann-Medick 2014: 43). Amar Acheraïou geht gar soweit, dem Hybriditätsbegriff und die damit verbundene Debatte innerhalb der *Postcolonial Studies* als nebulös bis hin zur Unverständlichkeit zu bezeichnen: „[...] as it is framed in postcolonial studies, hybridity discourse is in many respects reductive, if not altogether mystifying“ (Acheraïou 2011: 8). Durch seine weite Definition und daraus resultierende Dehnbarkeit sei das Hybriditätskonzept für nahezu alles anwendbar (Bachmann-Medick 2014: 62). Diese Eigenschaft versetze es in die Lage, eine Vielzahl unterschiedlicher oder gar widersprüchlicher Praktiken zu inkorporieren, es könne dadurch zu nahezu jedem Zweck eingespannt und jeder politischen oder ideologischen Richtung dienlich gemacht werden, was durchaus problematisch sein könne. Nicht nur, dass es das in Frage gestellte binäre Denken auch untermauern könne, anstatt es zu beseitigen, die Tatsache, dass es sich zum Missbrauch eigne, werde von seinen Anhängern zudem meist heruntergespielt oder schlicht ignoriert (Acheraïou 2011: 153). Der Diskurs über Hybridität werde tendenziell und gerade im Bereich der *Postcolonial Studies* nahezu glorifiziert, seine Risiken dagegen ausgeblendet oder bestenfalls mit dem Hinweis kommentiert, dass man ein

Konzept nicht für falschen Gebrauch verantwortlich machen könne (Acheraïou 2011: 153f). Dies könne jedoch zu einer gewissen Gleichgültigkeit führen oder gar eine passive Mittäterschaft bei der Erhaltung hegemonialer Strukturen haben, welche die Ambivalenz der Hybridität zu einer Aufrechterhaltung neokolonialer Praktiken nutzten (Acheraïou 2011: 154). Habe dem Hybriditätsbegriff zuvor meist etwas Subversives angehaftet, so sei dieses Element inzwischen nicht nur weitestgehend verloren gegangen, sondern die Hybridität sei im Begriff, in der inzwischen selbst unterschiedlichste Elemente nutzenden Vormachtstellung des herrschenden Hegemonialsystems aufzugehen (Wiemann 2014: 171). Die Betonung der Ambivalenz im Hybriditätsdiskurs berge die Gefahr der Auflösung von Wertehierarchien und des ethischen Grundgerüsts der Gesellschaft, da diesen zwangsläufig die binäre Aufteilung in richtig und falsch zugrunde liege. Eine derartige Kategorisierung werde im postkolonialen Diskurs aber abgelehnt, ohne durch andere ethische Richtlinien ersetzt zu werden, wodurch ein moralisches Vakuum entstehe, was wiederum reaktionären Kräften, gegen welche die *Postcolonial Studies* sich ursprünglich richteten, Raum zur freien Entfaltung geben könne (Acheraïou 2011: 155). Weder binäres Denken noch Hybridität dürften zum unumstößlichen und alleingültigen Dogma erhoben werden, zumal eine grundsätzliche Verdammung binärer Modelle im Widerspruch zu den Prinzipien der Offenheit und Vielfältigkeit stünden, die der Hybriditätsdiskurs für sich beanspruche. Zudem entstehe durch eine derartige Verteufelung ein ebenfalls widersinniger binärer Dualismus mit dem Hybriditätskonzept auf der einen und binären Modellen auf der anderen Seite (Acheraïou 2011: 159). Zu glauben, dass aufgrund der theoretischen Auflösung durch das Hybriditätskonzept in der realen Welt keinerlei binäres Denken mehr existiere und solches somit auch keine Rolle mehr spielen könne, sei ein gefährlicher Denkfehler, welcher die tatsächlichen geopolitischen und wirtschaftlichen Tatsachen ignoriere (Acheraïou 2011: 160).

Im Hinblick auf hybride Elemente in José Argüelles' Leben und Wirken ist insbesondere das Konzept des *occultural reservoir* von großem Interesse, da viele Komponenten seiner Lehre einem solchen Ideenpool entstammen und diesen wiederum ihrerseits gespeist haben. Auch *appropriation / borrowing*, *accommodation* und *bricolage* sind Termini, die

es sich in besonderem Maße im Hinterkopf zu behalten lohnt, zumal in Argüelles' Überzeugungen nicht nur Elemente verschiedener Traditionen verwoben werden, sondern zudem eine ausgeprägte Begeisterung für das Fremde vorherrscht. Eine mögliche Differenzierung in organische und intentionale Hybridität ist in diesem Zusammenhang ein interessanter Aspekt, was ebenso für die von Burke vorgestellten Kategorien zur Untersuchung von Hybridität gilt.

5. José Argüelles und 2012

José Argüelles kommt ein maßgeblicher Anteil bei der Verbreitung und Popularisierung des 2012-Datums zu. Er begann in den 1980er Jahren, seine Überzeugungen über die Maya und seine sich daraus entwickelnde, mit dem Datum der Wintersonnenwende 2012 in Verbindung stehende Lehre zu publizieren und widmete sich bis zu seinem Tod im Frühjahr 2011 der Herbeiführung des von ihm und seinen Anhängern erwarteten Bewusstseinswandels. Im Laufe seines Lebens fand er, nach einigen Jahren der Beschäftigung im akademischen Betrieb, in dieser Tätigkeit seine Berufung und widmete sich ihr schließlich in Vollzeit. Es ist in erster Linie auf seine Bemühungen zurückzuführen, dass das 2012-Datum im New Age-Kontext ursprünglich einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde, bei der von ihm initiierten *Harmonic Convergence*, auf die später noch detaillierter eingegangen werden wird, handelte es sich um ein Massenereignis, welches weltweit für Aufmerksamkeit sorgte. Er veröffentlichte eine Reihe von Werken, in denen er seine Lehre darlegte und weiterentwickelte, das letzte entstand erst kurz vor seinem Tod und erschien postum. Zudem regte er die Gründung einer Organisation und eines Netzwerkes an, um den angekündigten Bewusstseinswandel voranzutreiben und so den Beginn eines neuen Zeitalters zu ermöglichen, und nahm einen Lehrling, Stephanie South, an.

Wir werden uns nun zunächst genauer mit seiner Vita und Lehre befassen, bevor wir uns im Anschluss speziell Millenarismus und Hybridität in seinem Leben, seinen Überzeugungen und seinem Wirken zuwenden. Die Rezeption und das Nachwirken seines Werks werden in einem weiteren Kapitel behandelt.

5.1 José Argüelles' Biographie

Die folgenden Angaben stützen sich weitestgehend auf die von Stephanie South verfasste und 2009 veröffentlichte Biographie *2012: Biography of a Time Traveller. The Journey of José Argüelles* sowie den 2011 erschienenen Folgeband *Time, Synchronicity and Calendar Change. The Visionary Life and Work of José Argüelles*. South war mehrere Jahre lang sowohl Argüelles' Lehrling als auch seine Lebensgefährtin und blieb es bis zu seinem Tod.⁶

5.1.1 Kindheit und Jugend

José Argüelles wurde am 24. Januar 1939 als Joseph Anthony Argüelles in Rochester, Minnesota, als geringfügig älterer von zwei Zwillingen geboren (South 2009: 19). Sein Vater war Mexikaner, seine Mutter Amerikanerin, beide waren künstlerisch interessiert (South 2009: 20ff). Die ersten fünf Jahre von Josés Leben verbrachte die Familie in Mexico City, bevor sie, bedingt durch den Beruf des Vaters, nach Mexicali nahe der US-Grenze umziehen musste (South 2009: 22f). Dem folgte 1944 ein weiterer Umzug nach Los Angeles, erneut beruflich bedingt. Josés Vater begann, ein zunehmendes Alkoholproblem zu entwickeln, unter dem auch die Kinder in wachsendem Maße zu leiden hatten (South 2009: 27). Josés Mutter sei zu verängstigt gewesen, um einzugreifen und bei José selbst hinterließen die alkoholinduzierten Zwischenfälle ein Gefühl der Verlassenheit. Als die Mutter begann, ihre Söhne mit in die Kirche zu nehmen, empfand José die Gottesdienstbesuche als etwas, das in ihm tiefen Widerwillen hervorrief. Er habe intuitiv verstanden, dass die Kirche eine Unterdrückung intuitiver Erfahrungen und die Ausbeutung indigener Kultur repräsentiere (South 2009: 28). Ebenfalls einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht habe, trotz seines zu diesem Zeitpunkt

⁶ In Ermangelung vergleichbarer Quellen sind ihre Angaben schlecht nachzuprüfen, um eine bessere Lesbarkeit zu gewährleisten, wird im Folgenden bei den biographischen Angaben jedoch weitestgehend auf die Verwendung des Konjunktivs verzichtet und es werden lediglich besonders subjektiv gefärbten Darstellungen in entsprechender Art und Weise verstärkt als solche kenntlich gemacht.

jungen Alters, der Abwurf der Atombombe auf Hiroshima und Nagasaki. Durch diese Ereignisse sei ihm bereits im Kindesalter die Vernichtungskraft des Krieges klar geworden und die Erkenntnis habe ihn mit einer ausgeprägten Sehnsucht nach Frieden und Harmonie erfüllt (South 2009: 29). 1946 bekam José's Mutter Tuberkulose diagnostiziert und um ihren Beschwerden Linderung zu verschaffen wurde beschlossen, dass die Familie zu den Großeltern nach Minnesota umsiedeln würde. Dort wurde José's Mutter für einen Zeitraum von fast zwei Jahren in ein Sanatorium gebracht, während der José, sein Zwillingbruder und die gemeinsame Schwester bei den Großeltern blieben (South 2009: 31). José fühlte sich in der neuen Umgebung fremd, woran sich auch durch seine Einschulung nichts änderte. Bei einem Intelligenztest im Rahmen der Einschulung wurde ihm und seinem Bruder ein überdurchschnittlich hoher Intelligenzquotient attestiert, weswegen sie direkt in eine höhere Klasse eingestuft wurden. Als Jüngste und obendrein die einzigen Kinder mexikanisch-amerikanischer Abstammung begegnete man ihnen mit Vorurteilen und es blieb bei ihrem Außenseiterstatus (South 2009: 32). Selbst von den eigenen Großeltern sei ihnen zuweilen Misstrauen entgegengeschlagen. Gleichzeitig jedoch sei José – im Kontrast dazu – aufgrund des absolvierten Intelligenztests eingeredet worden, er sei ein angehendes Genie, was ihn aufgrund der widersprüchlichen Reaktionen auf seine Person in tiefe Verwirrung gestürzt habe (South 2009: 33). Ein erneuter Intelligenztest in der achten Klasse, der ihm einen Intelligenzquotienten von 148 bescheinigt habe, habe diesen Effekt noch verstärkt. José begann, künstlerische Begabung zu zeigen und zu malen (South 2009: 42).

Als sein Vater ankündigte, die Zwillinge mit auf eine Reise nach Mexiko zu nehmen, war José begeistert, da er zuvor in Büchern seiner Eltern Fotos mesoamerikanischer Ruinen gesehen hatte, welche ihn zutiefst beeindruckt hatten, und die Aussicht, Teotihuacán mit eigenen Augen zu sehen, erfüllte ihn mit Begeisterung (South 2009: 45). Bei der Besichtigung der Stadt habe er sich beeilt, um der erste zu sein, der die Spitze der Sonnenpyramide erreichte und habe sich deswegen zunächst alleine dort oben wieder gefunden (South 2009: 46). Auf dem Gipfel der Pyramide sei ihm seine erste Vision zuteilgeworden: zunächst sei ihm die ihn umgebende Welt plötzlich viel klarer und schärfer konturiert erschienen, dann habe sich ein weißes Licht ausgebreitet, woraufhin

die Welt um ihn herum verschwunden und José mit dem unbedingten Wunsch erfüllt worden sei, das verschüttete Wissen der Erschaffer von Teotihuacán zu entdecken und zurückzubringen (South 2009: 47). „He felt strange, ancient, supernatural forces stirring within“ (South 2009: 48). Seine Biographin Stephanie South wertet dieses Erlebnis als Initiation und da sie zum Zeitpunkt der Niederschrift auch Argüelles' Lebensgefährtin war, darf davon ausgegangen werden, dass er selbst diese Ansicht teilte.

In der zehnten Klasse begann José sich zunehmend als Künstler zu identifizieren, habe aber gleichzeitig das beständige Gefühl gehabt, etwas Bedeutsames vergessen zu haben ohne zu wissen, um was es sich dabei gehandelt haben könne (South 2009: 49). Als er in einer Bibliothek Sylvanus Griswold Morleys *The Ancient Maya* entdeckte, habe er sich sofort zu deren mathematischem und kalendarischem System hingezogen gefühlt. Das Nachdenken darüber habe – so seine spätere Deutung – seinen Geist für eine umfassendere Erkenntnis der Wirklichkeit vorbereitet und geöffnet (South 2009: 50). Seine zurückhaltende, in sich gekehrte Art jedoch blieb bestehen (South 2009: 51).

5.1.2 Studium und Beginn einer akademischen Laufbahn

Im Herbst 1956 begann José an der Valparaiso University in der Nähe Chicagos zu studieren, für die er ein Stipendium bekommen hatte (South 2009: 54ff). Dennoch fühlte er sich isoliert und fand keinen rechten Zugang zu seinen Kommilitonen, dazu kam die ungewohnte Trennung von seinem Zwillingbruder. Beide bewarben sich daraufhin an der University of Chicago und fingen ihr Studium dort im Februar 1958 an. In Chicago begann José auf Rat seiner damaligen Freunde hin erstmals, sich bei diesem Namen zu nennen, da er künstlerischer geklungen und ihm daher besser zu Gesicht gestanden habe (South 2009: 58). Zwar fühlte er sich an der University of Chicago mit ihrem künstlerisch-philosophisch veranlagten Klientel deutlich wohler als zuvor in Valparaiso, doch er behielt seinen Außenseiterstatus. Im Herbst 1958 lernte er Ginger Plant kennen, eine Studentin aus gutem Hause und seine erste richtige Freundin (South 2009: 61). Die Beziehung fand jedoch rasch ein abruptes Ende, als Jose 1959 zu ihr und ihren über die Romanze wenig erfreuten Eltern fuhr, um ihr einen Antrag zu machen und daraufhin von

ihrem Vater 500 Dollar und die Auskunft bekam, dass Ginger ihn nie wieder treffen werde und er niemals zurückkommen solle. Argüelles' Biographin schreibt zwar, er sei daraufhin am Boden zerstört gewesen, interessanterweise findet sich jedoch keinerlei Hinweis darauf, dass er versucht hätte, um seine Freundin zu kämpfen. Dem Anschein nach nahm er einfach das Geld und ging (South 2009: 62).

Im selben Jahr begann er, zunehmend an Depressionen zu leiden und fing an, sich selbst Verletzungen zuzufügen (South 2009: 63). Schließlich wurde er nach einem Nervenzusammenbruch in die psychiatrische Klinik eingeliefert (South 2009: 62). Nach seiner Entlassung nahm er zum ersten Mal Peyote und begann, sich der Beatnik-Bewegung mit ihrer Ablehnung klassischer Werte der amerikanischen Mittelklasse zugetan zu fühlen (South 2009: 63f). Im Frühjahr 1960 wurde er, obwohl unter den Besten seines Jahrgangs, unter Beschuldigung der Drogenverbreitung zwangsexmatrikuliert (South 2009: 65). An einem Ableger der Universität konnte er sein Studium jedoch schließlich mit einem BA-Abschluss in Geisteswissenschaften mit Schwerpunkt Deutscher und Russischer Literatur beenden. Er begann eine Beziehung mit Elena Gustaites, einer jungen Tänzerin aus Litauen, die bald darauf schwanger wurde. Beide fühlten sich der Sache nicht gewachsen und fuhren nach Michigan, um dort eine Abtreibung durchführen zu lassen, da derartige Eingriffe in den meisten anderen Staaten verboten waren. Das Erlebnis brachte beide einander näher und sie suchten sich eine gemeinsame Wohnung in Chicago (South 2009: 67).

Als José 1961 von der Armee zur Musterung einberufen wurde, tat er sein Möglichstes, um als untauglich eingestuft zu werden, was ihm derart erfolgreich gelang, dass ihm am Ende der Untersuchung ein Psychiater nicht nur Untauglichkeit und ernsthafte psychische Probleme bescheinigte, sondern ihm überdies auch empfahl, sich umgehend in psychiatrische Behandlung zu begeben. José ignorierte diese Empfehlung und war froh, seine pazifistischen Überzeugungen ohne Behelligung durch das Militär weiterverfolgen zu können. Im November desselben Jahres heiratete er seine Freundin Elena im Alter von 22 Jahren und nahm eine Stelle in einem Buchladen an. Seine Unzufriedenheit mit seinem Arbeitsplatz brachte ihn dazu, sich im folgenden Jahr für ein Masterstudium in

Kunstgeschichte an der University of Chicago einzuschreiben und so sein Studium fortzusetzen. Privat beschäftigte er sich weiterhin mit den Kulturen Mesoamerikas sowie den Werken verschiedener Mystiker. Um ihn finanziell unterstützen zu können, brach seine Frau das College ab und begann, Vollzeit zu arbeiten (South 2009: 69). Im Sommer 1963 erhielt José seinen Masterabschluss und zudem ein Stipendium für sein erstes Jahr als Doktorand (South 2009: 72).

Im darauffolgenden Jahr unternahmen Elena und er mit einem gemeinsamen Freund eine Reise nach Mexiko. Vor der Reise las José D.H. Lawrences *The Plumed Serpent* und Texte von Laurette Sejourne über Teotihuacán und mesoamerikanische Religion. Er war von der Figur des Quetzalcoatl und den in ihm vereinten Gegensätzen fasziniert und habe sich mit ihm als Prophet identifiziert. Durch das Gelesene sei ihm klar geworden, dass ein Mensch etwas weit Größeres, Kosmisches verkörpern könne. Während der Reise erkrankte er an Paratyphus und war gezwungen, einige Tage im Krankenhaus zu verbringen (South 2009: 77). Im Fieber habe er alte Stimmen in fremden Sprachen sprechen gehört und die ihm als kosmisch erscheinende Kultur der alten Maya gesehen sowie sich selbst, wie er mit neuem Wissen von diesen zurückgekehrt sei. Im Nachhinein folgerte er daraus, dass es sich dabei um eine in Zusammenhang mit Quetzalcoatl und seiner eigenen, früheren Vision in Teotihuacán stehende Nahtoderfahrung gehandelt habe (South 2009: 78). Die Beziehung zu seiner Frau hingegen verschlechterte sich zunehmend (South 2009: 78f). Als ihm ein Stipendium für einen einjährigen Studienaufenthalt in Paris angeboten wurde, nahm er an und trennte sich von Elena.

Zum Zeitpunkt seiner Ankunft in Paris im Herbst 1965 befand er sich in einer persönlichen Krise, hervorgerufen durch das Ende seiner Ehe und allgemeine Unsicherheit bezüglich der eigenen Identität und Zukunft (South 2009: 79). Sobald sich ihm die Gelegenheit bot, begann er mit Psychedelika, insbesondere mit LSD, zu experimentieren (South 2009: 81). Deren Wirkung habe ihm das Gefühl vermittelt, von großen Philosophen und Mystikern beschriebene Dinge, deren Verständnis sich ihm bis dahin entzogen habe, nun selbst zu erleben (South 2009: 81f). Die Normen und Werte der ihn umgebenden Gesellschaft seien ihm, ähnlich wie in der Vision in Teotihuacán, als

künstlich und dem Kosmos entfremdet erschienen. Er begann, sich mit esoterischen Schriften zu beschäftigen, die im Rahmen der psychedelischen Revolution der 60er Jahre florierten, und stieß dabei unter anderem auf das chinesische *I Ching*, das bleibenden Eindruck hinterlassen sollte (South 2009: 82). Die wissenschaftliche Arbeit im Rahmen seines Stipendiums begann ihm zunehmend unbefriedigender und bedeutungsloser zu erscheinen und schließlich beschloss er, sie vorerst ruhen zu lassen, um sich mit anderen Dingen zu beschäftigen und sich selbst zu verwirklichen – eine Tätigkeit, die reichlichen Alkohol- und Drogenkonsum beinhaltete (South 2009: 84f).

Eines Tages fand er zu seiner eigenen Überraschung in der Post einen Brief vor, in dem ihm eine Stelle als Dozent für Kunstgeschichte an der Princeton University offeriert wurde, ein Angebot, zu dem ihm einer seiner Mentoren verholfen hatte (South 2009: 86). Er nahm die Anstellung an – sehr zur Freude seiner Eltern, die daraufhin erneut begonnen hätten, ihn als bisher verkanntes Genie zu sehen – und zog im Herbst 1966 nach Princeton (South 2009: 87ff). Neben seiner Lehrtätigkeit dort begann er, wieder zu malen und vertiefte seine Kenntnis esoterischer und religiöser Schriften, wobei ihn das *I Ching* besonders faszinierte. Neben fernöstlichen Texten und tibetischem Mystizismus beinhalteten seine Studien auch Werke über Schamanismus und indigene Religionen sowie Publikationen von Carl Jung (South 2009: 94). Er hegte ein großes Interesse für die Kunst der australischen Aborigenes, die seine eigene Malerei inspirierte, und habe mehrere Male die Präsenz eines Aborigine gespürt, während er in sein Werk vertieft gewesen sei. Diese Präsenz habe telepathisch mit ihm kommuniziert und ihm „ancient, cosmic mysteries“ verraten, die in seinen Gemälden verborgen seien. José selbst war der Auffassung, dass Kreativität kosmisches Wissen freisetze. Der Konsum von LSD ermögliche es dabei, eine Verbindung zwischen modernem Denken und indigenem Weltverständnis sowie zwischen der Geschichte und dem großen Ganzen herzustellen (South 2009: 96). Er versah seine Bilder grundsätzlich nicht mit einer Unterschrift, da er sich als „cosmic channel“ sah, als eine Art Medium, das ihm zuteil gewordene Visionen zu Papier brachte (South 2009: 97). Schon zu diesem Zeitpunkt zeigt sich hieran seine Überzeugung, von höheren Mächten auserwählt worden zu sein. Im Alter von 28 Jahren kam er, nachdem er sowohl die Entwicklung von Kunststilen als auch verschiedene

Mythen studiert hatte, zu dem Schluss, dass es sich bei der gegenwärtigen Zeit um die Endzeit handeln müsse, die im Hindu-Glauben dem Kali Yuga, dem letzten und dunkelsten Zeitalter, entspreche. Er habe unwillkürlich gespürt, dass ein großer Zyklus bald zu Ende gehen würde. Unter dem Eindruck stehend, dass die bisherigen Werte und Traditionen sich erschöpft hätten und es etwas radikal Neuem bedürfe, das über schlichte Rationalität und Technologie hinausgehe, verspürte er das Bedürfnis, diese Gewissheit der Menschheit mitzuteilen. Er spielte mit dem Gedanken daran, ein Buch zu verfassen, das seine Botschaft präsentieren sollte, doch zunächst blieb es bei einer Idee (South 2009: 99).

Während José in Princeton unterrichtete, nahm er mit seinen Studenten an Antikriegskundgebungen teil und widmete sich weiter seiner Malerei (South 2009: 101 ff). Es sei ihm jedoch zunehmend klar geworden, dass seine Weltsicht zu radikal für eine derart etablierte Institution sei und dass er sich danach sehnte, sich in einem alternativeren Milieu aufzuhalten. Er kündigte, bewarb sich in Kalifornien, von dem er sich in dieser Hinsicht mehr erhoffte, und bekam eine Stelle an der University of California (South 2009: 104). Ein Versuch, in Princeton Erkundigungen über seine dortige Lehrzeit einzuholen, wurde nicht beantwortet, so dass offen bleibt, ob – sofern er tatsächlich dort unterrichtete – neben allgemeinen Erwägungen seinerseits auch konkrete Vorfälle eine Rolle bei seiner Kündigung spielten (persönliche Korrespondenz, 04.12.2018). Vor Aufnahme seiner Tätigkeit an der neuen Hochschule fuhr er mit seiner damaligen Freundin Miriam für vier Wochen nach Mexiko, wo er unter anderem Monte Alban besuchte (South 2009: 104). Im Dorf Teotitlan del Valle erstand er in einem kleinen Laden einen Webteppich mit einem Symbol, das ihn an Yin Yang erinnerte und das er später in *The Mayan Factor* vorstellen und von da an unter dem Namen *Hunab Ku* verbreiten sollte.

Nach ihrem Umzug nach Kalifornien sah sich José mit dem Kinderwunsch seiner Freundin konfrontiert, dem er schließlich nachgab, auch wenn er selbst kein derartiges Verlangen verspürte (South 2009: 105). Zu diesem Zeitpunkt stand er in engem Kontakt mit führenden Personen der Psychedelic Art-Bewegung, begann schließlich jedoch das

Interesse daran zu verlieren, da er der Ansicht war, Psychedelika würden zunehmend zu Freizeitwecken missbraucht, statt als Mittel zur Erforschung des Bewusstseins Verwendung zu finden (South 2009: 106). Seinem Interesse an Psychedelika selbst jedoch schien dies allenfalls bedingt Abbruch zu tun und auch sein Interesse an esoterischen und religiösen Schriften blieb ungebrochen (South 2009: 106ff). Seinen Studenten sagte er beispielsweise, dass es das höchste Ziel des Menschen sei, als Channel des Kosmos zu dienen (South 2009: 108). Für seine Doktorarbeit beschäftigte er sich mit Charles Henry, einem französischen Bibliothekar, Psychophysiker, Mathematiker und Ästhet, den South einen „französischen Bodhisattva“ (South 2009: 107) nennt, also einen nach Erleuchtung Strebenden, der sich unter anderem mit dem menschlichen Bewusstsein befasst und Vorarbeit für den amerikanischen Visionär Buckminster Fuller geleistet habe, mit dem José in Kontakt stand. Fuller war es auch, der den Anstoß zu dem Konzept gab, das José später in seiner Ideologie als *psi bank* bezeichnen sollte (South 2009: 107). José und Miriam heirateten im Mai 1968 (South 2009: 102). Im Juni 1969 bekam José für seine Arbeit den Dokortitel verliehen, kurz darauf kam sein Sohn Josh zur Welt (South 2009: 109f).

5.1.3 Erste Veröffentlichungen und zunehmender Kontakt zur New Age-Szene

Einige Zeit später lernte José Tony Shearer kennen, einen indigenen Dichter, der, ähnlich José selbst, ein besonderes Interesse für mesoamerikanische Kalender und die Figur des Quetzalcoatl hegte. Dieser erzählte ihm von einer angeblich von Quetzalcoatl stammenden Prophezeiung, der *Prophecy of Thirteen Heavens and Nine Hells*, die sich auf mehrere Zyklen von jeweils 52 Jahren beziehe. Die Himmelszyklen hätten zwischen 843 und 1519 n. Chr. stattgefunden, mit Beginn der Conquista jedoch seien die Höllenzyklen angebrochen, von denen der letzte 1935 begonnen habe und am 16. August 1987 enden solle. Dann stehe eine Erneuerung der Welt und das Ende des Großen Zyklus bevor (South 2009: 111). Die Begegnung und die mit ihr verbundene Offenbarung machten offenbar großen Eindruck auf José, denn das Konzept der Dreizehn Himmel und

Neun Höllen sollte später nicht nur bei der Durchführung der *Harmonic Convergence*, an deren Organisation er maßgeblich beteiligt war, bedeutsam sein, sondern auch Eingang in die Telektonon-Prophezeiung finden. Während dessen wurden Josés Unterrichtsmethoden zunehmend alternativer, er begann mit seinen Studenten astronomisch und esoterisch inspirierte Rituale durchzuführen und eine einwöchige, spirituell geprägte Veranstaltung mit Namen Whole Earth Festival im Rahmen der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche 1970 zu organisieren (South 2009: 112ff). Zwar war das Festival unter den Anhängern der Hippie-Kultur ein großer Erfolg, der Akademische Senat der Universität jedoch war wenig angetan von Josés Aktivitäten, bezeichnete ihn als Gefahr für die traditionelle Ausbildung und drohte mit einer Verwarnung oder gar einem Entzug der Lehrerlaubnis (South 2009: 117). Die Drohung sorgte für Ärger und Entsetzen unter den Studenten und José, nicht gewillt, sich in inneruniversitäre politische Machtkämpfe verstricken zu lassen, kam zu dem Schluss, dass die friedlichste Lösung in einer Kündigung seinerseits bestehe, die er im darauffolgenden Herbst einreichte (South 2009: 118). Die durch ihn begründete Tradition des Festivals jedoch überdauerte seine Anstellung und besteht bis heute: nach wie vor findet das Whole Earth-Festival jedes Jahr statt und zieht über 30.000 Besucher an.⁷ Nachfragen bei der Universität bestätigen seine Anstellung in der Abteilung für Kunstgeschichte und seine Involviertheit in die Organisation des Whole Earth Festivals, Unterrichtsnotizen oder ähnliches Material befinden sich jedoch nicht im Besitz der Hochschule (Sara Gunasekara, persönliche Korrespondenz, 18.01.2019; Lynne A. Isbell, persönliche Korrespondenz, 08.01.2019). Darüber hinaus scheinen kaum Aufzeichnungen über seine Lehrtätigkeit dort vorzuliegen, auch die von South angeführten Differenzen mit der Universitätsleitung bezüglich des Whole Earth Festivals finden offenbar in dem heute noch verfügbaren Material keine Erwähnung.

1971 lernte José den Maler und Begründer der humanistischen Astrologie, Dane Rudhyar, kennen. Rudhyar teilte Josés Interesse an Mystizismus und gab ihm eine Kopie des von ihm veröffentlichten Artikels „Artist as Avatar“, der 1939 erschienen war. Die größten

⁷ <https://wef.ucdavis.edu/>, zuletzt aufgerufen am 07.04.2021.

Avatare, so Rudhyar, kämen am Ende eines Zyklus und müssten daher beispielhaft das Wesen des neuen Zyklus verkörpern (South 2009: 119). Rudhyar habe José als einen solchen Avatar gesehen und seine Organisation des Whole Earth Festivals als Bildung einer Keimgruppe, die als Grundlage für eine neue Lebensweise dienen könne (South 2009: 120). Die beiden blieben auch weiterhin in Verbindung und Rudhyars 1970 veröffentlichtes Werk *Planetarization of Consciousness* sollte Einfluss auf Josés eigene spätere Lehre haben (South 2009: 135). Ähnlich Teilhard de Chardin war Rudhyar der Überzeugung, dass sich das menschliche Bewusstsein zunehmend weiterentwickle und schließlich eine Stufe erreiche, auf der es zu einem kollektiven, planetaren Gemeinschaftsbewusstsein werde, das er wie De Chardin als *Noosphäre* bezeichnet (South 2009: 135). Ein nahezu identisches Konzept findet sich in José Argüelles' späterer Weltanschauung. Rudhyar schrieb der Kunst bei der Erschaffung der neuen Epoche große Bedeutung zu, was Jahre später maßgeblich zur Gründung von Josés Planet Art Network beitragen sollte (South 2009: 136). Obgleich Josés Wissensdurst verschiedenen spirituellen Strömungen galt, verspürte er doch eine besondere Affinität zu tibetischen Lehren und hegte den Wunsch, einen tibetischen Lehrer zu finden, der ihn unterweisen könne (South 2009: 129). Nach einigen Fehlversuchen fiel ihm ein Buch des ehemaligen tibetischen Klosteroberhaupts Chögyam Trungpa Rinpoche in die Hände, der Tibet den Rücken gekehrt hatte und nun in Colorado lebte (South 2009: 130f). Fasziniert von dessen Lehre stellte José den Kontakt zu ihm her und begann, seine buddhistischen Kurse zu besuchen (South 2009: 131, 143f).

Als ihm eine Stelle am experimentell ausgerichteten Evergreen State College im Bundesstaat Washington angeboten wurde, zog die Familie dorthin um (South 2009: 138). Zwar verhalf ihm der Posten als Dozent für Kunstgeschichte zu mehr Erfahrung im akademischen Betrieb, doch ihm wurden nicht die erhofften Mittel zur Verfügung gestellt und so wuchs seine Unzufriedenheit. Er fühlte sich nicht nur im Korsett seines Arbeitsplatzes eingesperrt, sondern auch in seiner Familie, da sich seine Beziehung zu seiner Frau zusehends verschlechterte (South 2009: 139). Eine Rechercheanfrage an das Evergreen State College bezüglich Argüelles' dortiger Lehrtätigkeit wurde nicht beantwortet (persönliche Korrespondenz, 04.12.2018). 1972 gelang es ihm, Tony

Shearer, der zu diesem Zeitpunkt in der Nachbarschaft unterrichtete, für einen Gastvortrag für seine Studenten zu buchen. Dem Vortrag folgten mehrere Treffen mit José, während derer Shearer ihm sowohl von dem angeblich dem Tzolkin zugrunde liegende Zahlenmuster, aus dem sich dreizehn Monde ableiten ließen (später von José als „Webstuhl der Maya“ in *The Mayan Factor* veröffentlicht), als auch von der Entdeckung des Grabes von Pakal in Palenque erzählte (South 2009: 142). Diese Schilderung habe José mit einem eigenartigen Gefühl der Vertrautheit erfüllt und ihm sei daraufhin einiges klar geworden. Von diesem Moment an begann er, sich intensiv mit dem Tzolkin zu beschäftigen (South 2009: 143). Der Gedanke an die Prophezeiung habe ihn nicht mehr losgelassen und er sei der Überzeugung gewesen, dass die Informationen, die Shearer ihm über Pakal, den er Pacal Votan nannte, gegeben habe, wichtig für seine eigene Bestimmung seien (South 2009: 164).

Währenddessen war José's Frau Miriam erneut schwanger geworden und brachte am 26. Januar 1973 per Kaiserschnitt eine Tochter, Tara, zur Welt. Das Datum war so ausgewählt worden, dass es nach Ansicht Dane Rudhyars, den die werdenden Eltern um Rat gefragt hatten, ein astrologisch vorteilhaftes Geburtsdatum darstellte (South 2009: 147). Argüelles nahm ein Sabbatjahr und die Familie zog um nach Kalifornien (South 2009: 148), wo José begann, an der San Francisco State University zu unterrichten (South 2009: 154). Im dortigen Anstellungsverzeichnis in den SFSU Bulletins erscheint sein Name zwar nicht, der Universität zufolge sei dies bei befristeten Lehraufträgen jedoch nicht ungewöhnlich (Gwen Allen, persönliche Korrespondenz, 05.12.2018). Zudem habe er auch am San Francisco Art Institute unterrichtet (Gwen Allen, persönliche Korrespondenz, 05.12.2018), was South nicht weiter erwähnt, die Hochschule selbst aber bestätigt (Jeff Gunderson, persönliche Korrespondenz, 08.12.2018). Dort belegt ein Dokument seine Teilnahme als Gastleiter eines Seminars über Kunsttheorie 1976/1977, ausführlichere Aufzeichnungen über seine Tätigkeit liegen jedoch auch hier nicht vor (Jeff Gunderson, persönliche Korrespondenz, 08.12.2018).

Unterdessen begann José mit der Niederschrift von *The Transformative Vision: Reflections on the Nature and History of Human Expression* (South 2009: 148f). Ein

Treffen mit Rudhyar, bei dem dieser José fragte, ob er sein Nachfolger werden und somit sein Wissen weitertragen wolle, inspirierte José dabei maßgeblich. Obwohl er das Angebot ablehnte, da er mit Trungpa bereits einen anderen für sich als Lehrer anerkannt hatte, gab ihm das Gespräch den Anstoß zu einer Reihe von Ideen, die seiner späteren Vision zugrunde liegen sollten, wie der Vorstellung der Erde als Sinnbild kosmischer Ordnung und der Verbundenheit aller Dinge (South 2009: 150). Überdies sei ihm dadurch aufgegangen, dass die Menschheit einen Prozess der Reinigung durchlaufen müsse, da sie durch die moderne Zivilisation in der Auslebung ihrer Kreativität gehemmt sei und nur auf diesem Wege erneut zu einem spirituellen und künstlerischen Wesen zurückfinden könne (South 2009: 151). *The Transformative Vision* beinhaltet die *Prophezeiung der Dreizehn Himmel und Neun Höllen* und verwies auf das Jahr 2012 als Ende des 5125-Jahrzyklus im Kalender der Maya (South 2009: 152). Auch das Kali Yuga sei bereits von den mesoamerikanischen Kulturen vorausgesehen worden, als dunkles Zeitalter, über das Tezcatlipoca, der Gott der Nacht, herrschen werde. Bereits hier beschreibt José Argüelles die Zeit zwischen 1987 und 2012 als eine Zeit des großen Wandels, während der sich die Situation zunächst verschlimmere, um schließlich eine Wendung zum Guten zu ermöglichen (South 2009: 153).

Die Resonanz auf *The Transformative Vision* hingegen erwies sich als Enttäuschung. Etablierte Kunstmagazine versahen das Buch mit miserablen Kritiken, die vorherrschende Meinung war, José – bis dahin als recht erfolgreicher Künstler angesehen – habe gegen die akademischen Normen verstoßen und sei dadurch diskreditiert (South 2009: 161f). Dazu kam für José erneute Unzufriedenheit mit seinem Privatleben. Seine Frau war anderweitig beschäftigt und viele der Mitglieder des buddhistischen Zentrums, das beide besuchten, frönten einem ausgeprägten Alkoholkonsum, was bald auch Auswirkungen auf Josés Trinkverhalten zu haben begann (South 2009: 161). Dadurch, dass er sich auch an seinem neuen Arbeitsplatz durch das Korsett der Universitätskonventionen zunehmend in seiner Freiheit beschränkt und frustriert fühlte, wurde diese Tendenz noch verstärkt (South 2009: 162f). Im Sommer 1976 unternahm die Familie Argüelles eine Reise nach Mexiko, bei der sie auch die Ruinen von Palenque besuchten. Bei der Besichtigung des Grabs von Pakal habe José das Gefühl ereilt, einem

großen Geheimnis auf der Spur zu sein; gleichzeitig sei ihm im Kontrast dazu bewusst geworden, wie unzufrieden er mit seinem eigenen Leben war, den verschiedenen Rollen, die er darin spielte und all den Zwängen, von denen er sich eingeengt fühlte. Seine Biographin South bezeichnet diese Erkenntnis als den Beginn einer seelischen Läuterung (South 2009: 164).

5.1.4 Persönliche Krise, Umbruch und Anfänge einer Lehre

Als Josés tibetischer Lehrer Trungpa ihn 1977 ermunterte, zur Fortsetzung seiner Buddhismusstudien nach Boulder, Colorado, zu kommen, wo Trungpa sein spirituelles Hauptquartier hatte, zog die Familie um (South 2009: 167). José verbrachte viel Zeit damit, zu meditieren und seine eigene Psyche zu erforschen. Dennoch fühlte er sich der um Trungpa versammelten Gemeinschaft zunehmend entfremdet, da diese sich seinem Empfinden nach von einer alternativen Gruppe zu einer deutlich formelleren und steiferen Gruppierung gewandelt hatte, in der José sich in wachsendem Maße verkleidet vorkam (South 2009: 168). Seine Anstellung an der Union Graduate School, die ihn regelmäßig zu Geschäftsreisen zwang, verstärkte dieses Gefühl zusätzlich. Um Stress und Einsamkeit zu betäuben, flüchtete er sich in Alkohol und entwickelte ein ernstzunehmendes Alkoholproblem (South 2009: 169f). Als er sich überdies noch auf eine Affäre einließ, von der seine Frau schließlich erfuhr, ging es auch mit dem Familienleben zusehends bergab (South 2009: 170). José habe sich missverstanden und angewidert von der eigenen Trinkerei gefühlt; er habe den Drang verspürt, seine Vision nicht nur zu kommunizieren, sondern sie zu verkörpern und seine bisherige, gewöhnliche und unvollkommene Persönlichkeit auszulöschen (South 2009: 171). Mit 40 Jahren hatte er seinen persönlichen Tiefpunkt und gleichzeitig den Gipfel seiner Alkoholabhängigkeit erreicht (South 2009: 172). Seine Ehe stand kurz vor dem Aus, ein versuchter Alkoholentzug mit Unterstützung des buddhistischen Zentrums scheiterte kläglich. Er kündigte seine Stelle und bekam über Bekannte einen neuen Arbeitsplatz an der University of Colorado in Denver vermittelt (South 2009: 173). Ende 1979 gelang es ihm schließlich, sein Alkoholproblem in den Griff zu bekommen, für die Rettung seiner Ehe jedoch kam diese

Wendung zu spät (South 2009: 174). Als seine Frau im Herbst 1980 die gemeinsamen Kinder nahm und mit ihrem neuen Freund in den Campingurlaub fuhr, wurde José rückfällig und musste von einem Freund in die Entzugsklinik eingewiesen werden, wo er fünf Tage zur Ausnüchterung blieb (South 2009: 176). Im Anschluss zog er sich zu einer zehntägigen Meditationsphase zurück, während der er Abscheu für sein vorheriges Verhalten empfunden und sein Leben reflektiert habe (South 2009: 177f). Im Verlauf dieser Selbsterforschung sei ihm aufgegangen, wie sein bisheriges Leben in verschiedene Persönlichkeitsstufen unterteilt gewesen sei, deren Entwicklung in Abständen von jeweils sieben Jahren fortzuschreiten schien. Als er als Siebenjähriger begonnen habe, zu malen, sei dies der Startpunkt seiner Künstlerpersönlichkeit gewesen, seine erste Vision in Teotihuacan mit 14 Jahren wiederum habe den Beginn seiner Mission markiert (South 2009: 178). Mit 21 habe sich durch einen Unfall seine angenommene Rolle aufgelöst, um Platz für die nächste, die des Visionärs, zu machen, welche im Alter von 28 Jahren langsam Gestalt anzunehmen begonnen habe (South 2009: 178f). Sieben Jahre später schrieb und veröffentlichte er *The Transformative Vision*; die Abwärtsspirale, in die er danach stürzte, habe der Auflösung seiner zweiten Rolle entsprochen. Zum Zeitpunkt dieser Überlegungen stand José kurz vor seinem 42. Geburtstag, der seiner Ansicht nach die dritte von ihm zu übernehmende Rolle einleiten werde, in der er die Prophezeiung Quetzalcoatl verkörpere (South 2009: 179). Er kam zu dem Schluss, dass seine Schwierigkeiten in der Vergangenheit auf die Diskrepanz zwischen seinem bürgerlichen Leben auf der einen Seite und dem, was er als sein ihm vorherbestimmtes, großes Schicksal empfand, auf der anderen zurückzuführen gewesen seien (South 2009: 178f). Auch seine Alkoholabhängigkeit sei eine Folge dieser Widersprüche gewesen (South 2009: 178). Seine Unfähigkeit, sein tägliches Leben in Einklang mit seiner Bestimmung zu bringen, habe ihn schließlich an den Rand der Selbstzerstörung gebracht, gleichzeitig jedoch auch als Initiation gedient, damit er sich selbst finden könne und auf die ihm vorherbestimmte Mission vorbereitet werde (South 2009: 179).

Als im März 1981 die Scheidung von Miriam, bei der sie Haus und Sorgerecht für die Kinder zugesprochen bekam, offiziell vollzogen war, hatte José bereits seine angehende nächste Frau, Lloydine, kennengelernt (South 2009: 180f). Schon im Sommer zogen

beide zusammen (South 2009: 183). Als José sich, ermuntert von einem Freund, daran machte, eine fiktive Geschichte über die bedeutende Rolle der Kunst für das Schicksal des Planeten zu verfassen, die er *The Art Planet Chronicles* nannte, sei er sich klargeworden, dass er Botschaften von einem fremden Stern empfangen, den er als Arcturus identifizierte (South 2009: 186). Überdies sei ihm aufgegangen, dass der zuvor von ihm verfasste Text *Planet Art Report for Desperate Earthlings of the Past* ihm ebenfalls von den Arcturianern eingegeben worden sei, er habe den Inhalt gechannelt, ohne sich dessen bewusst gewesen zu sein. Die Erkenntnis empfand er als Durchbruch und gleichzeitige Verpflichtung, die ihm vermittelte Botschaft wortgetreu wiederzugeben (South 2009: 187). Später sei er einer Reihe von Künstlern und Astronomen begegnet, die angaben, ebenfalls Nachrichten von Arcturus empfangen zu haben; jede davon schien darauf abzuzielen, die Erde auf friedliche und künstlerische Weise zu retten (South 2009: 201). *The Art Planet Chronicles* sei von zahllosen Verlagen als nicht ins Programm passend oder zu ausgefallen abgelehnt worden, was José mit tiefer Frustration über das Establishment und dessen fehlende Anerkennung von Kunst als Einflussfaktor erfüllt habe (South 2009: 187). Praktisch zeitgleich wurde ihm ohne Angabe von Gründen seine Stelle gekündigt und er sah sich gezwungen, 1983 seine Tätigkeit an der Union Graduate School wieder aufzunehmen, um über die Runden zu kommen (South 2009: 187f). Er habe das Gefühl gehabt, dass seine Lehrtätigkeit es ihm ermöglichte, nicht nur seine Studenten über verschiedene religiöse Traditionen zu unterrichten, sondern diese selbst dabei auch zu verstehen und nach und nach eine Vorstellung davon zu entwickeln, wie es möglich sein könne, sie zu vereinen (South 2009: 188). Währenddessen setzte er sein Studium des *Tzolkin* fort und war dabei unablässig bestrebt, andere Entdeckungen zu diesem in Bezug zu setzen. Seine Funde empfand er als maßgeblich für die Entwicklung eines kosmischen Bewusstseins auf der Erde und veröffentlichte sie später in *Earth Ascending*, in dem er auch die Verbindung zwischen *Tzolkin* und der sogenannten *psi bank* darlegte. Seines Erachtens nach handelte es sich bei der *psi bank* um eine Art vierdimensionales, die Erde umgebendes Band, welches die Entwicklung des Planeten und seiner DNA bestimme und dem die Matrix des *Tzolkin* zugrunde liege (South 2009: 190).

Bei einem Kongress in Toronto hatte José die Nicholas Roerich Peace through Culture-Gruppe, deren Ziel es war, Kunst als Basis des Weltfriedens zu etablieren, kennengelernt und war von deren Idee begeistert gewesen. Angespornert durch diese Begegnung gründete er zusammen mit Lloydine das *Planet Art Network* (PAN), das dazu dienen sollte, Künstler unter seinem Banner zu vereinen und eine positive Entwicklung der Welt zu initiieren, welcher ebenfalls die Kunst als Mittel zum Frieden zugrunde liegen sollte. Als offizielles Logo wurde entsprechend die Friedensflagge gewählt (South 2009: 192). In Workshops bemühten sich José und Lloydine um die Verbreitung der durch PAN repräsentierten Überzeugungen (South 2009: 193). Beide heirateten kurz darauf im September 1983. Wenige Wochen vor der Hochzeit wurde José von hohem Fieber niedergestreckt, das ihn fast drei Wochen ans Bett fesselte und von dem er später glaubte, es habe sich dabei um eine Art innere Reinigung gehandelt (South 2009: 194).

Im Dezember desselben Jahres machte José die Bekanntschaft Marilyn Fergusons, der Verfasserin von *The Aquarian Conspiracy* und einer der bekanntesten Vertreterinnen der damaligen New Age-Bewegung. Einer ihrer Bekannten zeigte ihm Fotos des sogenannten Marsgesichts, einer von der NASA auf dem Mars fotografierten Erdformation, die ein menschliches Gesicht darzustellen scheine. Der Anblick der Bilder habe in José ein Gefühl der Erinnerung ausgelöst, als habe das Gesicht selbst sie ihm aus den Tiefen des Weltraums übertragen (South 2009: 199). Für José war dies der Beweis für die Existenz sowohl anderer und früherer Welten wie auch fremder Sterne. Die erneute Offenbarung seiner kosmischen Verbundenheit habe ihn mit einem großen Gefühl der Erleichterung erfüllt. Kurz darauf wurde er von einem gemeinsamen Bekannten in Kontakt mit dem mexikanischen Aktivisten Hunbatz Men gebracht, mit dem er zunächst zahlreiche Telefonate führte, bevor beide sich im Frühjahr 1985 trafen. Wenige Tage nachdem er die Mars-Fotos gesehen hatte, wurde José während einer Autofahrt von einem merkwürdigen Gefühl heimgesucht, hielt am nächsten Parkplatz an und habe daraufhin eine Vision gehabt, die das Ende der *Prophezeiung der Dreizehn Himmel und Neun Höllen* dargestellt habe. Er habe eine Reihe von Menschen gesehen, die im Kreis um ein

Feuer herum auf dem Rücken gelegen und noch oben geblickt hätten, wie das Gesicht auf den Mars-Fotos. Dazu habe er die Worte „Earth Surrender Rite“ vernommen und begriffen, dass die Prophezeiung Quetzalcoatl's auf diese Weise beendet werden solle. Aus dieser Vision sollte später die *Harmonic Convergence* entstehen, gleichzeitig habe José das Gefühl gehabt, dass in ihr alle bisherigen Teile und Persönlichkeitsaspekte seines Lebens verschmolzen (South 2009: 200).

Im Spätsommer 1984 wurde er in der Schweiz in einen schweren Autounfall verwickelt, welchen er als Nahtoderfahrung angesehen habe, bei dem er jedoch keinerlei ernsthafte Verletzung erlitt (South 2009: 204). Später kam er zu dem Schluss, dass es sich bei dem Unfall um ein Ereignis gehandelt habe, das ihn habe wachrütteln sollen, damit er sich der Vorbereitung der *Harmonic Convergence* zuwende; der Zwischenfall habe eine dafür erforderliche Initiation dargestellt (South 2009: 206). Einen weiteren Schlüsselmoment stellte die Bekanntschaft mit Dhanyi Ywahoo da, einem Cherokee, der José ans Herz legte, mit Kristallen zu arbeiten. José, der sich zu diesem Zeitpunkt vermehrt mit Schamanismus und nordamerikanischen indigenen Traditionen beschäftigte, habe bei der Verwendung von Kristallen sofort eine direkte Verbindung zur Erde verspürt (South 2009: 205). Er begann, in gesteigertem Maße das Projekt der *Harmonic Convergence* voranzutreiben und sich mit dem damit verbundenen Datum des 16. und 17. August 1987 vermehrt an die Öffentlichkeit zu wenden (South 2009: 206). Seine Frau Lloydine half ihm dabei (South 2009: 209). Darüber hinaus stand er in Kontakt mit Hunbatz Men, seinem Selbstverständnis nach Maya-Schamane in indigener Tradition. Kurz nach einem Treffen mit Hunbatz Men im Frühjahr 1985 kam es zu einem Zusammentreffen José's mit Terence McKenna, mit dem er sich über das *I Ching* und das Datum 2012 unterhielt. Beide waren der Überzeugung, dass es sich bei Letzterem um ein bedeutsames Datum handeln müsse, da sie beide unabhängig voneinander und über unterschiedliche Herangehensweisen denselben Zeitpunkt errechnet hätten (South 2009: 207). Später sollte es zu einer Zusammenarbeit der beiden kommen, im Rahmen derer sie 1995 versuchten, der UN einen auf José's Kalenderreform basierenden Friedensplan vorzustellen (South 2009: 207f). Im Rahmen der Vorbereitung der *Harmonic Convergence* erstellte José gemeinsam mit dem Musiker Jim Berenholtz eine Liste

heiliger Orte der Welt, von denen sie überzeugt waren, dass ihre Aktivierung eine Art Wiederbelebung der Erde zur Folge haben würde. Überdies begann er 1985 mit der Zusammenstellung der *Crystal Earth Papers*, in deren Einleitung er die Bedeutung der *Harmonic Convergence* und des 2012-Datums erläuterte. Die *Harmonic Convergence* gehe auf das astronomische System der Maya zurück, das Datum des 16.08.1987 bezeichne das Ende der sogenannten neun Höllen von je 52 Jahren Dauer, welche mit Cortez' Ankunft in Mexiko 1519 begonnen hätten. Dieser Zeitpunkt habe den Übergang von den vorherigen dreizehn Himmelszyklen von ebenfalls je 52-Jahren Dauer zum Höllenzyklus dargestellt. Die *Harmonic Convergence* sei also der Schlusspunkt eines Zyklus von insgesamt 1144 Jahren, der im Jahre 843 n. Chr. begonnen habe. Da das letztgenannte Datum gleichzeitig das Verschwinden der klassischen Maya-Kultur markiere, sei der 16.08.1987 auch gleichbedeutend mit der Rückkehr eines Bewusstseins, wie es in dieser früher geherrscht habe – eines Bewusstseins, demzufolge Harmonie und Synchronisation aller Realitätsebenen als von höchster Wichtigkeit anzusehen waren. Bezeichnet werde dies als *maya return* (South 2009: 210). Der 21.12.2012, welcher nach dem Kalender der Maya das Ende des 13. Baktun markiere, stelle den Zeitpunkt einer bedeutsamen Synchronisation zwischen unserem Sternensystem und mindestens sechs anderen dar. Dies sei der Moment, in dem die Erde für den Übergang zur nächsten Evolutionsstufe bereitgemacht werde. In der Zeit zwischen der *Harmonic Convergence* und dem 21.12.2012 werde die Menschheit ihren Hang zur Selbstzerstörung erkennen und aufgeben sowie der Zivilisation in ihrer bisherigen Form abschwören, die Harmonie auf der Erde werde beständig zunehmen (South 2009: 211).

Im Dezember 1985 unternahm José mit Lloydine eine Reise nach Mexiko, während der ihm eine Publikation von Domingo Martinez mit dem Titel *Mayan Parapsychology* in die Hände gefallen sei. Das Werk konstatierte, die Maya hätten über hochentwickelte telepathische und andere parapsychologische Fähigkeiten verfügt, wodurch sich José in seinen eigenen, in *Earth Ascending* veröffentlichten, Ansichten bestätigt sah. Er war überzeugt von einem Zusammenhang zwischen dem *Tzolkin* und den Zyklen der Sonnenflecken, von denen ein neuer 1989 beginnen und 2012 enden solle. Die Sonne übermittle dabei eine Art Programmierung, die vom Zentrum der Galaxis, welches die

Maya *Hunab Ku* genannt hätten, ausgehe. Dem Muster dieser Sonnenfleckenzyklen und der ausgestoßenen Energie liege die Matrix des *Tzolkin* zugrunde. Der Aufenthalt in Mexiko umfasste auch Josés 47. Geburtstag, den er in Coba verbrachte. Dort habe er gespürt, wie er von der Energie Pacal Votans überkommen worden sei, die in ihm den Grundstein für *The Mayan Factor* gelegt habe (South 2009: 213). Nachdem er eine der Pyramiden erklommen habe, habe er dort über die Sonnenfleckenzyklen meditiert und nach einer Weile bemerkt, dass er sich auf diese auf dieselbe Weise einstelle wie die alten Maya. Des Weiteren habe er erkannt, dass die Maya ihre telepathischen Fähigkeiten dazu genutzt hätten, verschiedene Kalender und Synchronisationen aufeinander abzustimmen. Ihm sei eine Vision zuteilgeworden, in der er den Großen Baktun-Zyklus als eine Art der Sonne entspringenden Strahl gesehen habe, der einem Evolutionsprogramm entspreche, welches durch die einzelnen Baktun-Phasen in verschiedene Stufen gegliedert sei. Ziel dieses Strahls sei es, Einfluss auf den Zeitpunkt des einsetzenden Wandels zu nehmen und die menschliche Aktivität auf der Erde zu beschleunigen, eine Beschleunigung, die das umfasse, was generell als Geschichtsschreibung bekannt sei. José habe begriffen, dass er dazu beitragen solle, dass die Menschheit bis zum Ende des Strahleneinflusses im Jahr 2012 eine sich mit der Natur in Einklang befindliche, global geeinte Gemeinschaft erschaffe, um sich auf den nächsten Evolutionszyklus vorzubereiten. Daraufhin habe er gespürt, wie eine Menge kosmischer Energie und Information auf ihn übergegangen sei (South 2009: 214). Er fühlte sich dadurch in seiner Überzeugung bestätigt, dass der Kern dessen, was er als *Mayan time science* bezeichnet, in einem Verständnis der Pulsierung und Frequenzen der von den Sonnenfleckenzyklen ausgehenden Informationen liege (South 2009: 214f). Die einzige Möglichkeit hierzu bestehe darin, sich von dem allgemein herrschenden technologischen Umfeld und der dadurch bedingten konditionierten Denkweise freizumachen, um einen Zustand zu erreichen, den er *telepathic solar attunement* nennt (South 2009: 215).

Der Drang, seine Erkenntnisse in einem Buch zu veröffentlichen wurde immer stärker und nachdem ihm Ende Januar 1986 der Begriff *Mayan factor* in den Sinn gekommen und ihm daraufhin klar geworden sei, dass es sich dabei um den Faktor in der Geschichte handele, der bisher immer übersehen worden sei, begann er mit der Niederschrift eines

Werkes mit dieser Bezeichnung als Titel. Während des Schreibprozesses sei ihm klargeworden, dass es sich weniger um einen kreativen Schaffensprozess seinerseits als vielmehr um eine galaktische Übertragung mit ihm als Medium handele und er von galaktischen Wesenheiten, insbesondere Pacal Votan, telepathisch geleitet werde. Er habe den Eindruck gehabt, der Prozess sei so ausgelegt, dass sein Werk genau zur Vollendung der *Quetzalcoatl-Propheteiung der Dreizehn Himmel und Neun Höllen* erscheinen könne und somit den Schlüssel zum Verständnis des 2012-Datums darstelle. Ihm sei bewusst gewesen, dass eine tiefgreifende Veränderung der menschlichen Lebensweise von ihrem der Natur entfremdeten Zustand hin zu einem Leben in Harmonie mit dieser erforderlich sei (South 2009: 216).

Im Frühjahr 1986 erhielt José von einem seiner Studenten die Kopie eines angeblich von einem kolumbianischen Ufologen namens Enrique Castillo Rincon gechannelten Textes mit dem Titel *Introduccion a la Ciencia Cosmica*. Castillo Rincon gab an, den Inhalt von Außerirdischen empfangen zu haben (South 2009: 218). José war von dem Text zutiefst fasziniert und empfand ihn als Ergänzung seines eigenen Werks (South 2009: 219). Zudem sei es in Zusammenhang mit Rincons Schrift im Laufe der folgenden Jahre zu mehreren Ereignissen gekommen, die ihn in seiner Auffassung bestärkten, dass hinter all dem ein göttlicher Plan lag, der in Erfüllung begriffen war, darunter ein Treffen mit einem anderen Ufologen, welcher für sich in Anspruch nahm, von außerirdischen Wesen, die er „the little blue Mayans“ nannte, telepathisch angewiesen worden zu sein, José aufzusuchen und ihm zu helfen (South 2009: 219f). Zu einem späteren Zeitpunkt sei er sich nach einer telepathischen Konversation mit seinem Lehrer Trunpa durch eine Vision bewusst geworden, dass er einer von dreizehn galaktischen *star elders* sei, welche sich zwischen den Zyklen bewegten, um die Weitervermittlung des galaktischen Wissens von einem Zyklus zum anderen zu gewährleisten (South 2009: 222).

Am 16. April 1986, einem Karfreitag, wurde *The Mayan Factor* publiziert. Mittlerweile steckte José mitten in den Vorbereitungen der *Harmonic Convergence* und war mit dem Versuch beschäftigt, zu diesem Zweck 144.000 freiwillige „Sonnentänzer“ anzuwerben, um die Abschlussphase des Großen Zyklus einzuläuten. Seine Chronistin weist darauf

hin, dass auch die Prophezeiung, auf der die Daten der *Harmonic Convergence* basieren, ihren Anfang an einem Karfreitag genommen habe, dem Karfreitag des Jahres 1519, an dem Cortez die Spanier nach Mexiko hineingeführt habe. Dieses Datum habe das Ende eines 52-Jahrzyklus markiert, seit dem wiederum neun weitere 52-Jahrzyklen, welche den neun Höllen der Prophezeiung Quetzalcoatl's entsprächen, vergangen seien und deren Endpunkt die *Harmonic Convergence* bilde (South 2009: 226). José hatte die Gewissheit, dass es sich bei dieser um ein Ereignis von mehrdimensionaler Bedeutung handele, das schon vor langer Zeit vorausgesagt worden sei. Seine Bemühungen schienen sich auszuzahlen, das Interesse der Öffentlichkeit wuchs und selbst das *Wall Street Journal* habe sich bei ihm nach Hintergrundinformationen erkundigt (South 2009: 227). Ziel der *Harmonic Convergence* und der damit verbundenen Versammlung der 144.000 war unter anderem eine Aktivierung des *planetary grid system*, welches den Lichtkörper der Erde darstelle. Das Netz sei über die Erde verteilt und umfasse einige alte Stätten, an denen sich geomagnetische Kraftpunkte befänden. Wenn es gelinge, dort eine ausreichende Anzahl von Personen mit entsprechender Absicht zu versammeln, helfe dies dabei, die Erde zu heilen. In einem in der *New York Times* erschienenen Artikel, der José in diesem Zusammenhang zitierte, sprach er wortwörtlich von der Ermöglichung eines „Neuen Himmels und einer Neuen Erde“ (South 2009: 228) – eine Wortwahl, die seine millenaristische Weltsicht deutlich unterstreicht, handelt es sich doch bei diesem Ausdruck um einen, der dem Kontext der christlichen Heilserwartung entstammt und sich auf das angekündigte Tausendjährige Reich bezieht. Darüber hinaus erklärte er der Zeitung, keineswegs überrascht über die Ablehnung zu sein, die ihm von etablierten Maya-Wissenschaftlern entgegenschlage, da diese die Maya ausschließlich im Zusammenhang mit der Vergangenheit betrachteten, wohingegen seine eigenen Ansichten gegenwartsorientiert seien (South 2009: 229). In einer Presseerklärung anlässlich der Veröffentlichung von *The Mayan Factor* ergänzte er weiter: „The Maya were planetary navigators and mappers of the larger psychic field of the Earth, the solar system, and the galaxy beyond“ (zitiert nach South 2009: 229), deren Ziel es sei, die Menschheit in Einklang mit dem Kosmos zu bringen und ihnen die Eingliederung in eine „Gemeinschaft galaktischer Intelligenz“ (ebd.) zu ermöglichen. Nur eine Rückkehr zu

einem Leben im Einklang mit der Natur könne der Erde einen solchen galaktischen Frieden bringen (South 2009: 229). Er sieht die Erde also als in ein Netz über die Galaxis verteilter Zivilisationen intelligenter Wesen eingebettet. Darüber hinaus betrachtet er sie als lebendiges Wesen mit der Fähigkeit zur Selbstheilung, bei der sie allerdings menschlicher Hilfe bedürfe (South 2009: 230).

José und Lloydine verbrachten die *Harmonic Convergence* in den Rocky Mountains, wo sie symbolisch ein Feuer über Nacht brennen ließen, um es im Morgengrauen zu löschen und durch ein neues zu ersetzen. Am Morgen des 16. August blies José 36 Mal auf einem Muschelhorn in jede der vier Himmelsrichtungen, was eine Gesamtzahl von 144 Mal ergab. Nachmittags führen beide nach Boulder, um dort im KGNU Studio an einer Radio-Live-Übertragung teilzunehmen, die an den verschiedensten heiligen Orten weltweit ausgestrahlt wurde, darunter Stonehenge, Mount Shasta, Glastonbury, die großen Pyramiden von Gizeh und der Ganges. Dabei habe es sich um die erste große, weltweite Koordination von Gebeten und Zeremonien an solch heiligen Stätten und somit um den ersten Schritt zu einer geeinten Synchronisation gehandelt (South 2009: 231). Es habe viele Leute gegeben, die im Anschluss an die *Harmonic Convergence* der Überzeugung gewesen seien, sie stelle den Anfang eines neuen Zeitalters dar oder dass sie geholfen habe, den Kalten Krieg zu beenden, auch vom Ende der Welt sei die Rede gewesen (South 2009: 232). José selbst sah ihren Erfolg als eine Bestätigung der Prophezeiung des Quetzalcoatl sowie seiner bisherigen Forschungen über die Maya, als Zeitpunkt, der den Beginn der letzten 25 Jahre bis zum Ende des Großen Geschichtszyklus der Maya am 21.12.2012 markiere (South 2009: 232f).

Die Medienaufmerksamkeit, welche die *Harmonic Convergence* erregte, hatte in Josés Augen nicht nur positive Seiten, da er mitunter als New Age-Guru, New Age-Hohepriester oder gar Scharlatan betitelt wurde, obwohl er sich selbst nicht als im engeren Sinne dem New Age zugehörig empfand. Zudem musste er feststellen, dass die Erwähnung außerirdischer Intelligenzen in Interviews dazu führte, dass sich das Gespräch daraufhin ausschließlich auf dieses Thema verlagerte und dem eigentlichen Kern seiner Botschaft zu seinem Verdruss keine Beachtung mehr geschenkt wurde. Dennoch habe er

solche Dinge in Kauf genommen, um ein möglichst breites Publikum zu erreichen. Er war überzeugt, dass sowohl der Börsencrash im Oktober 1987 als auch ein erstes Entgegenkommen Mikhael Gorbachevs zur Entschärfung des Kalten Krieges im darauffolgenden Monat eine direkte Folge der *Harmonic Convergence* seien, die Veränderungen im menschlichen Unterbewusstsein hervorgerufen habe, um einen erforderlichen Wandel einzuleiten. Nicht nur stand er mit dieser Ansicht nicht allein da, selbst ein Teil der Medien schien Ähnliches zumindest in Erwägung zu ziehen, habe doch die Zeitung *USA Today* in einem Bericht über den Börsencrash die Frage aufgeworfen, ob die *Harmonic Convergence* etwas mit diesem zu tun haben könne (South 2009: 233).

Im September 1987 setzte José den ersten Entwurf von *Surfers of the Zuvuya* auf, um seine Botschaft in einem leichter zugänglichen Stil, als er in *The Mayan Factor* vorherrschte, einer breiteren Öffentlichkeit begreifbar zu machen (South 2009: 234). In einer Art Zwischenzustand zwischen Schlafen und Wachen, die dem Geist eine erweiterte Wahrnehmung gewähre, habe eines Nachmittags eine Stimme zu ihm gesprochen, sich als sein *dimensional double* mit Namen Uncle Joe Zuvuya vorgestellt und ihm die Bedeutung von *The Mayan Factor* und interdimensionaler Realität erläutert (South 2009: 234f). Uncle Joe habe ihm erklärt, dass jeder ein solches *dimensional double* habe, welches letztlich gleichbedeutend mit der Seele oder dem höheren Selbst sei und, im Gegensatz zum der dritten Dimension verhafteten Körper, der vierten Dimension angehöre. Es versuche, dem dreidimensionalen Körper zu helfen und sei der Ursprung von Vorahnungen, Synchronizität und Träumen. José selbst stelle Uncle Joe zufolge vielleicht eine Art von der Sonne initiiertes Programm dar, welches zu diesem besonderen Zeitpunkt eine spezielle Aufgabe zu erfüllen habe. Bei dem Wort *Zuvuya* handele es sich um das Maya-Wort für einen großen Erinnerungskreislauf, der sowohl individuell als auch kollektiv funktioniere und zu gleichen Teilen mit der Vergangenheit und mit der Zukunft verbunden sei, somit also eine interdimensionale Verbindung darstelle. Die *Harmonic Convergence* sei ein Hinweis der Zuvuya gewesen, um der Menschheit klarzumachen, dass sie nicht allein im Universum sei (South 2009: 235). Diese Erkenntnisse schrieb José in *Surfers of the Zuvuya* nieder.

Am 27. Oktober 1987 trat er gemeinsam mit Lloydine aus der buddhistischen Gemeinschaft, der er seit einiger Zeit angehört hatte, aus, weil er sich von ihr eingeschränkt und in seinem Werk nicht unterstützt fühlte (South 2009: 235f). Derartige Einschränkungen sah er bei der Aufgabe, den Planeten zu heilen als hinderlich an.

In den frühen Morgenstunden des 29. Oktober 1987 sei er erwacht und habe beschlossen, das *I Ching* bezüglich seiner weiteren Vorgehensweise zu konsultieren, was zunächst Hexagramm 23 „Splitting Apart“ und dann Hexagramm 2 „the Receptive“ ergeben habe. Er habe dies dahingehend interpretiert, dass er eine Pause einlegen solle, um sich selbst zu erneuern und Möglichkeiten zu seiner weiteren Entwicklung zu finden (South 2009: 236). Als er, später am selben Morgen, seine Tochter Tara zur Schule bringen wollte, wurden beide von der Polizei abgefangen, die ihnen die Nachricht brachte, Josés Sohn Josh sei in der Nacht bei einem Autounfall tödlich verunglückt. José habe sich daraufhin erinnert, nachts exakt zu dem vom von der Polizei angegebenen Zeitpunkt des Unfalls aufgewacht und kurz darauf wieder eingeschlafen sei. Als die Familie später am selben Tag bemerkte, dass sowohl das Autoradio als auch zwei Fahrräder gestohlen worden waren, schrieb José dies übernatürlichen Begleiterscheinungen von Joshs Tod zu (South 2009: 237). Rückblickend deutete er eine Bemerkung seines Sohnes, dieser müsse nicht weiter erwachsen werden, um zu sein wie sein Vater, sondern sei bereits wie dieser, dahingehend, dass Josh ihm damit mitgeteilt habe, dass er sein Leben und die ihm darin gestellte Aufgabe bereits abgeschlossen und erfüllt habe (South 2009: 238). In gleicher Manier interpretierte er im Nachhinein eine phantomhafte Gestalt, die er an dem Tag, an dem er seinen Sohn zum letzten Mal lebendig gesehen hatte, beim Blick in einen Kristall erblickt zu haben glaubte, als eine Vorausdeutung von dessen Tod (South 2009: 238f). Am Tag nach Joshs Tod habe José beständig dessen Stimme gehört, die gesagt habe „Am I doing it now, Dad?“. Daraufhin habe er gewusst, dass sein Sohn die Grenzen, die ihm selbst noch auferlegt waren, abgeschüttelt habe und frei sei, dass er José selbst signalisiere und ermögliche, auf seine eigene Weise die Bedeutung der höheren Dimensionen zu vermitteln und sich ebenfalls zu befreien. Er deutete den Tod seines Sohnes somit in für ihn sinnstiftender Weise. Dennoch nahm ihn der Verlust schwer mit (South 2009: 240). Innerhalb von lediglich vier Wochen hatte sich sein Leben radikal gewandelt: er hatte die

buddhistische Gemeinschaft verlassen, sein Sohn war tot und darüber hinaus war er auch kein Schriftsteller mehr, der für fremde Verlage arbeitete. Er war emotional am Ende, ließ sich mehrere Monate von seiner Lehrtätigkeit an der Graduate School, an der er unterrichtete, freistellen und verbrachte diese Zeit in tiefer Trauer und zurückgezogen mit Lloydine in einem buddhistisch-spirituellen Zentrum (South 2009: 241). Dort habe er mehrfach seinen Sohn zu sich sprechen hören und oft dessen Präsenz in seiner Nähe verspürt (South 2009: 241f). Josh habe ihm mitgeteilt, dass sein neuer Aufenthaltsort anders sei, als José ihn sich vorstelle und dass es daher wichtig sei, dass er alles loslasse, dem materialistischen Lebenswandel entsage, damit er, José, ebenfalls dieses Wissen erlange und sie beide gemeinsam ihre Aufgabe erledigen könnten. Es gelte, der Vorgabe der *galaktischen Maya* zu folgen.

Vier Wochen nach Joshs Tod wurde José von einem Mann kontaktiert, der zögernd angab, beim Channeling Kontakt mit Josh aufgenommen zu haben. Josh habe ihm eine Botschaft für seinen Vater übermittelt, der einen nur den Familienmitgliedern bekannten Spitznamen Lloydines beinhaltete, um ihm zu beweisen, dass er tatsächlich sei, wer er zu sein vorgab. Weiterhin habe Josh gesagt, dass er auf einem der Mutterschiffe mit Namen Excalibur sei, dessen Front sich am Mt. Shasta und dessen Ende sich in Glastonbury befinde (South 2009: 242). Nähere Informationen, was es mit diesem Mutterschiff auf sich habe, werden bedauerlicher Weise nicht aufgeführt. José war der Überzeugung, dass Joshs Tod einen tieferen Sinn habe und er selbst so in einen neuen Lebensabschnitt überführt werden solle, der in Zusammenhang mit der *Harmonic Convergence* und den *galaktischen Maya* stehe (South 2009: 243). Darüber hinaus sah er eine Verbindung zwischen diesem neuen Abschnitt und seinem herannahenden 49. Geburtstag (South 2009: 244). Er sei angewiesen, sich der Entschlüsselung des Maya-Kalenders und der damit in Zusammenhang stehenden Mathematik zu widmen (South 2009: 243).

Seine Chronistin Stephanie South beurteilt Joshs Tod und seine Folgen für José als notwendige Erfahrung, um diesen seiner Bestimmung zuzuführen: „Josh’s death pierced the bubble of domestic happiness and contentment, plunging José into a state of painful catharsis, and from catharsis to inner transformation. It was the beginning of his transition

into the full embodiment of the Galactic Mayan messengership.” (South 2009: 244). Sie weist darauf hin, dass Josh genau 208 Tage nach Josés buddhistischem Lehrer Trungpa verstarb, was einer Abfolge von sechzehn Zyklen aus je dreizehn Tagen entspreche und daher eine synchronistische Verbindung zwischen beiden Todesfällen darstelle (South 2009: 244). Im Rahmen der Trauerverarbeitung habe José begonnen, sein ganzes Leben zu überdenken, zuvor als wichtig erachtete Dinge seien auf einmal bedeutungslos erschienen, wohingegen die Weiterentwicklung seines spirituellen Ichs entscheidende Wichtigkeit angenommen habe (South 2009: 247). Er kam zu dem Schluss, dass er diesem Ziel seine volle Aufmerksamkeit zuwenden müsse und daher über kurz oder lang sein Anstellungsverhältnis werde aufgeben müssen. Der Tod seines Sohne Josh sei somit von großer Bedeutung für Josés Entwicklung gewesen, von diesem Moment an habe er begonnen, seine Prioritäten anders zu setzen und das Ereignis habe „a high state of metamorphosis“ (South 2011: 34) zur Folge gehabt. „Josh’s death was a great dividing line in José’s life“ (South 2011: 35). Er habe eine Einheit seiner selbst mit seinem Sohn, von dem er weiter Botschaften empfangen habe, in Leben und Tod verspürt und sei sich dadurch über zahlreiche Dinge klargeworden, die zuvor in seinem Bewusstsein verschüttet gewesen seien. Auf einmal habe er sich an die Zeit vor seiner eigenen Geburt erinnern können und daran, zu diesem Zeitpunkt einen „spirit contract“ abgeschlossen zu haben, der es ihm zur Aufgabe mache, den Mayakalender, den Tzolkin, wieder ins allgemeine Bewusstsein zurückzuholen (South 2001: 34). Im Folgenden gab er seinen regulären Beruf auf und begann, sich ausschließlich der Untersuchung des Mayakalenders zu widmen (South 2011: 35).

5.1.5 Volle Annahme der Prophetenrolle

Im Frühjahr 1988 machte er bei einer Konferenz die Bekanntschaft von Tynetta Muhammad von Nation of Islam, die Interesse an seiner Botschaft hatte und ihn später in Kontakt mit dem Koran bringen sollte (South 2009: 248). Auch stand er erneut in Verbindung mit Hunbatz Men, der ihn zuhause in Boulder besuchte und ihm dort von der Existenz zweier verschiedenen Typen von Maya in Kenntnis gesetzt habe: den indigenen

und den galaktischen Maya, wobei er selbst erstere und *The Mayan Factor* und die *Harmonic Convergence* letztere repräsentierten. Darüber hinaus habe er zum Ausdruck gebracht, dass er José als galaktischen Maya betrachte.

Ende des Jahres wurde José ein Posten als Präsident der auf mehr Umweltbewusstsein hinarbeitenden Fundraising-Organisation Earth Celebrations 2000 angeboten, den er nach einigem Zögern annahm (South 2009: 250). Die Gelegenheit für einen radikalen Umbruch nutzend, kündigte er seine Stelle an der Union Graduate School und zog im Februar 1989 gemeinsam mit Lloydine nach Malibu, wo er sein Studium der Mathematik des Maya-Kalenders fortsetzte (South 2009: 251). Im März reisten beide zusammen mit Hunbatz Men nach Palenque, um dort einer Zeremonie beizuwohnen, der ersten zeitgenössischen Veranstaltung dieser Art, die dort von den Behörden genehmigt worden sei (South 2009: 252). José hielt einen Vortrag und leitete im Anschluss eine Meditation am Tempel der Inschriften, wobei ihm eine Botschaft von Pacal Votan zuteilgeworden sei (South 2009:252f). Dieser zufolge werde Pacal Votan in für Jedermann verständlicher Form zurückkehren und nicht ruhen, ehe jeder „seinen Geist empfangen“ habe. Der religiöse Bezug der Wortwahl ist nicht zu übersehen. Nach der Meditation habe Hunbatz Men ihn von sich aus gefragt, was Pacal Votan ihm mitgeteilt habe, da ihm seine Intuition gesagt habe, dass etwas geschehen sei. Bei der Zeremonie lernte José auch Alberto Ruz, den freigeistigen Sohn des Entdeckers von Pakals Grab, kennen und habe sich diesem sofort verbunden gefühlt.

Nach seiner Rückkehr sei ihm klar gewesen, dass es eines drastischen Schrittes bedürfe, um die nächste Phase seiner Entwicklung einzuleiten. Gemeinsam mit Lloydine machte er sich an die Organisation der „Campaign for the Earth Conference“, einem 25-Jahres-Plan, der von 1987 bis 2012 reichte und die in *The Mayan Factor* veröffentlichte Vision fortführen sollte (South 2009: 253). Er legte sein Amt bei Earth Celebrations 2000 offiziell nieder, da die Organisation nicht gut lief und ihm klar geworden sei, dass das Angebot der Stelle lediglich dem Zweck gedient habe, ihm dabei zu helfen, seinem bis dahin kultivierten normalen Lebenswandel ein Ende zu setzen und sich somit aus dem institutionellen akademischen Korsett zu befreien (South 2009: 251ff). Bei der

Veranstaltung machte er die Bekanntschaft eines Philanthropen namens Jimmy Nelson aus Hawaii, der auch der Zeremonie in Palenque beigewohnt hatte und José 100.000 Dollar spendete. Außerdem schlug er vor, José solle ebenfalls nach Hawaii ziehen und sein Werk dort fortsetzen (South 2009: 254). José spendete 30.000 Dollar der erhaltenen Summe einem Umweltprojekt und zog um nach Maui, um sich dort weiter seiner Arbeit zu widmen (South 2009: 254f). Seine Entschlüsselung des mathematischen Codes der Zeit sei von telepathisch codierten Botschaften geleitet worden, ein Prozess, über den er sich erstmalig bei der Niederschrift von *Earth Ascending*, dessen Kartenmaterial ihm auf diesem Wege offenbart worden sei, klar geworden sei. Ähnliches sei ihm auf der Pyramide von Cobá widerfahren, wo er zum Verfassen von *The Mayan Factor* inspiriert worden sei. Somit habe er aus eigener Erfahrung gelernt, dass es sich bei den Maya um eine telepathische Kultur handele, die sich als solche in hohem Maß im Einklang mit dem Kosmos befinde. Er war der Auffassung, dass eine derart harmonische, telepathische Kultur der Existenz einer ihr zugrunde liegenden Struktur bedürfe und dass es sich bei dieser um ein reines Zahlensystem handele (South 2009: 255). Bei telepathisch verschlüsselten Botschaften handele es sich um die Essenz der synchronen Ordnung, einer Wahrnehmung der Zeit in ihrer Ganzheit (South 2009: 255f). Während seiner Zeit in Hawaii begann er nach der Unterbrechung durch den Tod seines Sohnes aufs Neue, im Einklang mit den natürlichen Zeitzyklen zu leben und habe dabei den Eindruck gewonnen, dass ihn dies langsam aber sicher aus der Blase des künstlichen Materialismus hinaus in stärkere Verbindung mit kosmischen Energien bringe (South 2009: 256). Diese Vorgehensweise, bei der er sich nach Zyklen von 13, 20 und 52 Tagen Länge richtete, habe es ihm ermöglicht, sich vom Joch des mit dem Gregorianischen Kalender verbundenen Gedankensystems zu befreien und zu begreifen, dass es sich bei diesem um nichts anderes als ein Instrument zur geistigen Programmierung einer Gesellschaft handele, welches deren Kultur, Werte und allgemeine Geisteshaltung bestimme (South 2009: 256f). Die gesamte Kultur einer Gesellschaft mit all ihren Traditionen, Normen und Wertvorstellungen sei in ihrer Art der Zeitmessung verankert, was den Gregorianischen Kalender mit seiner uneinheitlichen, unregelmäßigen Unterteilung zu einem Instrument mache, das auf unbewusster Ebene eine Wiederholung immer gleicher

Verhaltensmuster bewirke. Die bewusste Einstellung auf größere Zyklen hingegen ermögliche seiner Erfahrung nach eine mit diesen Zyklen einhergehende, wachsende Erkenntnis des eigenen Ichs und des Erinnerns – South spricht in diesem Zusammenhang von „self-remembering“. Auf Basis dessen habe José begonnen, seine bisherige Wahrnehmung der Realität zu hinterfragen und umzugestalten (South 2009: 257).

5.1.6 Die Entdeckung der Law Of Time: Die Lehre nimmt Gestalt an

Ende 1989 erhielten José und Lloydine die Einladung einer Bekannten, eine Weile bei ihr in der Schweiz zu leben, da sie die mit der *Harmonic Convergence* verbundene Vision unterstützen wolle (South 2009: 257). Beide nahmen das Angebot an und zogen zu ihr nach Dornach, nahe Basel, wo José sich daran machte, die Grundlagen seiner späteren Veröffentlichung *Book of Kin* zu erarbeiten. Hierzu vertiefte er seine Studien der mathematischen Kenntnisse der Maya, aus denen sich seiner Überzeugung nach ein elegantes Konstrukt aus 260 galaktischen Meditationen auf Basis des Tzolkin ergebe (South 2009: 258). Während seiner Arbeit sei ihm klar geworden, dass es sich bei der Mathematik der Maya um die Mathematik der vierten Dimension, also der Zeit, handele, wohingegen sich die etablierte zeitgenössische Wissenschaft ausschließlich auf die Mathematik des dreidimensionalen Raumes beschränke. Aus diesem Grunde sei letztere für die Messung von Zeit entgegen der landläufigen Meinung völlig ungeeignet (South 2009: 259). Sich selbst sah er in der Rolle des Mediums, das einem höheren Zweck diene: „To him, his work was choiceless; he was a mere instrument of the universal mind [...]“ (South 2009: 259). Wann immer ihm ein Durchbruch bei der Entschlüsselung gelungen sei, habe er einen Wandel in seinem Bewusstsein gespürt. Um die komplexen mathematischen Formen einer breiten Öffentlichkeit zugänglich und verständlich zu machen, befand er ein konkreteres System für erforderlich und verbrachte viel Zeit damit, ein solches zu entwerfen, das aus einer Kombination aus Siegeln, Zahlen und Farben bestand und eine Entwicklung von der Materie hin zum erleuchteten Bewusstsein versinnbildliche. Er habe die mathematische Ordnung der jeweiligen Symbole dabei weniger in Worten eingegeben bekommen als vielmehr intuitiv empfunden und dieses Wissen

dann ausgearbeitet (South 2009: 259). Das Buch sei ein synchroner Text und somit einzigartig auf Erden, „an utterly new galactic hymnal“ (South 2009: 259).

Ein weiteres bedeutsames Ereignis in der Entwicklung von Josés Lehre fand ebenfalls in der Schweiz statt: beim Betrachten einer Broschüre über Genf stellte er fest, dass es dort ein sogenanntes Museum der Zeit gab, welches er daraufhin besuchen wollte. Bei Ankunft vor Ort mussten er und Llyodine zu ihrem Missfallen jedoch feststellen, dass es sich bei besagtem Museum um ein Uhrenmuseum handelte, welches Uhren aus den verschiedensten Epochen des Uhrmacherhandwerks ausstellte. Nach zweistündiger Museumsbesichtigung schließlich sei es José wie Schuppen von den Augen gefallen, dass die Welt in einer künstlichen Zeit lebe und Llyodine, die sich mit ihm zusammen an ein Leben in Einklang mit den größeren Zeitzyklen der Maya angepasst gehabt habe, habe seine Aussage rasch begriffen (South 2009: 260). Durch den Kontrast zwischen seinen eigenen Erfahrungen mit den Mayazyklen auf der einen und den Exponaten im Museum der Zeit auf der anderen Seite, seien ihm etliche Dinge klargeworden. Die Art der Zeitmessung, wie sie im Museum ausgestellt werde, basiere ausschließlich auf der Zahl 12, aus der sich auch die Unterteilung einer Stunde in 60 Minuten mit jeweils 60 Sekunden ergebe. Bei beiden handele es sich um mathematische Konstrukte, die auf eine Geometrie des Raums zurückzuführen seien, mit der Zeit jedoch in Wahrheit nichts zu tun hätten. Ein zweidimensionaler Kreis sei in 360 Grad unterteilt, die sich wiederum durch die Zahlen 12 und 60 teilen ließen, was die 12:60-Frequenz der künstlichen Zeit ergebe. Bei der Zahl 12 handele es sich um eine statische Zahl, die keinerlei Dynamik impliziere und jegliche Form der Zeitzirkulation unterbinde. Hieraus schloss er, dass, wenn Zahlen ein Ausdruck von Geisteszuständen seien, es sich bei der 12 um eine Zahl handele, die Menschen in einer Starre gefangen halte. Die Zahl 13 dagegen, welche nicht statisch sei, fördere Wandel und einen fortlaufenden Kreislauf der Zeit. Daraufhin sei ihm klargeworden, dass nahezu die gesamte Menschheit unbewusst durch die 12:60-Frequenz, welche die Grundlage ihrer Geisteshaltung bilde, konditioniert und gelenkt werde, und dass dieser Prozess früher oder später zur Zerstörung der Welt führen werde, sollte ihm nicht rechtzeitig Einhalt geboten werden. Es sei diese Frequenz, die für die Beschleunigung und wachsende Komplexität des Materiellen verantwortlich sei und sie

werde zu immer mehr Maschinen, Kriegen und Materialismus führen, da es sich bei ihr um eine Art Maschinenbewusstsein handele. Die mechanische Uhr habe unmittelbar nach der Reform des Gregorianischen Kalenders von 1582 ihre vollendete Form erhalten, woraufhin den Menschen sowohl die Uhr als auch dieser Kalender zur zweiten Natur geworden seien, die nicht länger hinterfragt werde. Die landläufige Art der Zeitmessung sei ungleichmäßig und von der Messung des Raumes abgeleitet, welche mit einer Messung der Zeit nicht vergleichbar sei (South 2009: 261). Der Tzolkin hingegen sei regelmäßig und basiere auf Einheiten von 13 und 20, was der natürlichen Zeitfrequenz von 13:20 entspreche, die der Mensch auch körperlich in sich trage: die 20 in Form seiner 20 Finger und Zehen, die 13 in Form der 13 Hauptgelenke (je zwei Fußknöchel, Knie, Hüftgelenke, Schultern, Ellenbogen, Handgelenke sowie das Genick). José kam zu der Überzeugung, dass es sich bei der *Law of Time* um ein grundlegendes Naturgesetz handele, welches, gleich dem Gesetz der Schwerkraft, das Universum bestimme. Die gegenwärtig dominante Gesellschaftsform und ihre Wahrnehmung der Realität basiere auf der Kombination aus den beiden Zeitmessungen von Uhr und Kalender, durch welche sich die Gesellschaft in einer falschen Zeitfrequenz befinde und ausschließlich auf die Erschließung und Eroberung von Raum fixiert sei, gleichzeitig aber unter dem Gefühl leide, nicht genügend Zeit zu haben. Um diesen Missstand zu beheben, sei eine umgehende Kalenderreform von Nöten. Bei der *Harmonic Convergence* habe es sich um eine von der 13:20-Frequenz bestimmte Abkehr von der vorherrschenden künstlichen Zeit und der mit ihr einhergehenden Ordnung gehandelt, die das langsame Ende dieses Missstandes ankündige (South 2009: 262).

Nach einem zweimonatigen Aufenthalt in der Schweiz kehrten José und Llyodine nach Hawaii zurück, wo José weiter daran arbeitete, die 13:20-Frequenz zu dekodieren und auf für jedermann leicht verständliche Art und Weise zugänglich zu machen. Im Juni 1990 geriet er in einen Sturm, der losbrach, während er gerade mit Freunden im Meer Schwimmen war (South 2009: 263). Er ertrank fast, da die Strömung ihn immer weiter vom Land wegtrug, und schaffte es nur mit Mühe zurück an den Strand. Kurze Zeit darauf habe er einen Traum von einem nicht näher bestimmten, aber immens bedeutsamen Ereignis vor 13.000 Jahren gehabt, einer Art Wendepunkt in der Geschichte der

Menschheit, verbunden mit dem Wort „Dreamspell“. Das besagte Ereignis habe das Ende des alten und den Beginn des neuen *Dreamspell* dargestellt (South 2009: 264). Beim Aufwachen sei ihm klar geworden, dass sein durch den Sturm hervorgerufenen Nahtoderlebnis ein katalytisches Ereignis gewesen sei, im Zuge dessen ihm das noch fehlende Puzzleteil zur Fertigstellung der 13:20-Entschlüsselung, der *Dreamspell*, offenbart worden sei: bei den mathematischen Codes handle es sich um nichts anderes als den Schlüssel zum Beginn eines neuen *Dreamspell*. In den darauffolgenden Monaten habe er das Gefühl gehabt, dass ihm die verschiedenen Elemente, die er zur Ausarbeitung benötigte, regelrecht zuflogen und er entschloss sich, die verschiedenen Zeitcodes in Form eines interaktiven Spiels zu präsentieren. Auf diese Art und Weise, so seine Hoffnung, sei es jedermann möglich, einen direkten Zugang dazu zu finden und die kosmischen Zyklen selbst zu erleben. Dem Impuls einer weiteren Traumeingebung folgend, bat er zudem Lloydine um Unterstützung (South 2009: 265). Kurz darauf habe die sogenannte Galaktische Föderation, die Gemeinschaft höherer Intelligenz, welche die Erde überwache, telepathisch Kontakt mit ihm aufgenommen. Sie habe ihm übermittelt, dass er fortan ohne Geld leben solle, um zu zeigen, dass die 13:20-Frequenz und die damit verbundene Überzeugung, dass Zeit Kunst sei, die wahre Frequenz der natürlichen Zeit seien. Zudem solle der *Dreamspell* ein Geschenk sein und nicht kommerziell vertrieben werden. Er habe diese Kontaktaufnahme als eine Prüfung seines Glaubens angesehen und verstand, dass er die 13:20-Frequenz selbst leben und verkörpern müsse, um sie anderen begreiflich und glaubhaft zu machen. Durch die Erkenntnis der *Dreamspell Genesis* habe er Einblick in den gesamten Zyklus der Geschichte erhalten und begriffen, dass der Sinn und Zweck des *Dreamspell* darin bestehe, die Menschheit bis zum Jahre 2013 an einen Punkt zu bringen, von dem aus es ihr möglich sei, in den sogenannten ursprünglichen Traum zurückzukehren, da das tiefere Verständnis, welches ihr eigentlich schon 3113 v. Chr. habe zuteilwerden sollen, ab dem Jahr 2012 wieder verfügbar sein werde. Der *Dreamspell* selbst sei eine völlig neue Wahrnehmung der Wirklichkeit und gleichzeitig Prophezeiung sowie ein neues Wissenschaftssystem. Er spiegele die synchrone Natur der Zeit auf galaktischer, multidimensionaler Ebene wider. Den Dreh- und Angelpunkt stelle der 26.07.1987 mit

dem neuen Namen *Kin 34: White Galactic Wizard* dar. An diesem Tag hatte José im St. John's College in Santa Fe die Ankunft einer galaktischen Kultur angekündigt und sowohl die Maya als auch die alten Ägypter hätten den 26. Juli als Ausgangspunkt für den heliakischen Aufgang des Sterns Sirius erkannt (South 2009: 266). Sirius sei „a galactic outpost of higher knowledge for this part of the galaxy“ (South 2009: 266) und eine Ausrichtung der neuen Kalenderzyklen auf den Sirius-Zyklus Sorge für eine galaktische Synchronisation (South 2009: ebd.). Die erste öffentliche Präsentation des *Dreamspell* fand im Oktober 1991 im mexikanischen Tepotzlan statt, wo José ihn als aus der Zukunft stammenden Referenzrahmen vorstellte, mit dessen Hilfe die synchrone Ordnung der Realität erkannt werden könne. Das Publikum sei für seine Botschaft sehr empfänglich gewesen (South 2009: 270).

Im Dezember 1991 beschlossen José und Lloyine, mit leichtem Gepäck durch die Welt zu ziehen, sie bezeichneten ihre Reise als „*Dreamspell* planetary pilgrimage“. Das erste Ziel war Hongkong, wo sie die Produktions- und Vertriebsplanung des *Dreamspell* vorantrieben. Im Februar 1992 begaben sie sich erneut nach Mexiko, da es José ein besonderes Anliegen war, den *Dreamspell* im Land der Maya zur Blüte und eine spanische Ausgabe auf den Markt zu bringen (South 2009: 171). Zudem habe sich sowohl sein Bild der Realität als auch seine Selbstwahrnehmung verändert gehabt: „Even though people seemed to think he looked like someone called „José Arguelles“, he knew he was really a galactic messenger, scripted and recited from another realm“ (South 2009: 272). Er sei der Überzeugung gewesen, anhand von Anweisungen, die aus einer anderen Zeit und von einem fremden Ort stammten, zu arbeiten (South 2009: ebd.).

Bei seinen zahlreichen *Dreamspell*-Vorstellungen an verschiedenen Orten in Mexiko trafen José und Lloyine auch erneut auf Mother Tynetta, die beide bei sich einquartierte und ihnen neben den Lehren des Islam auch die Lebensgeschichte ihres Mannes und dessen Lehrers Fard Muhammad näherbrachte (South 2009: 272f). Tynettas Mann habe ihr vor seinem Tod in den siebziger Jahren aufgetragen, die Kalender und Prophezeiungen der verschiedenen Völker der Welt zu studieren, insbesondere die der Völker Mexikos. Innerhalb der nächsten 20 Jahre, so seine Worte, werde es an der Zeit für eine neue Lehre

sein und sie, Tynetta solle nach den Anzeichen dafür Ausschau halten. José sei angehalten worden, sich auf den Stuhl von Tynettas verstorbenem Mann zu setzen und währenddessen von einem Gefühl erfasst worden, als verschmolzen sämtliche Prophezeiungen in ihm zu einer Einheit (South 2009: 273). Überdies arrangierte Tynetta für ihn ein Treffen mit dem ehemaligen Präsidenten Mexikos, Luis Echeverria, der ihn letztendlich an eine Gruppe ihm bekannter Wissenschaftler des IBM Latino America verwiesen habe, welche die wissenschaftliche Richtigkeit des *Dreamspell* überprüfen sollten (South 2009: 275). Die Informatiker dort seien überwältigt und begeistert gewesen, einer von ihnen (es wird kein Name genannt) habe den *Dreamspell* als von hohem wissenschaftlichem Wert und mit weitreichenden kosmologischen Auswirkungen verbunden gepriesen (South 2009: 275f).

Nach einer Reihe weiterer Präsentationen in verschiedenen Ländern kehrten José und Llyodine in die USA zurück, wo José einen regelrechten Kulturschock und eine ausgeprägte Entfremdung von seiner Umgebung verspürt habe (South 2009: 285). Er sei sich darüber im Klaren gewesen, dass der *Dreamspell* einer neuen Wirklichkeit entspreche und erst dann wirklich begriffen werden könne, wenn die Menschen bereit seien, ihre gewohnten Denkweisen aufzugeben und „wieder wie Kinder zu werden“ (South 2009: 285). Dies jedoch werde aller Wahrscheinlichkeit nach erst geschehen, wenn sie mit dem alten System vollkommen unzufrieden geworden seien, da sie andernfalls weiterhin an den bestehenden Gegebenheiten festhalten würden und sich neuem Wissen gegenüber verschlossen (South 2009: 185f). Das Paar kehrte nach Hawaii zurück, wobei es José schwerfiel, sich erneut an das familiäre Alltagsleben zu gewöhnen (South 2009: 286). Eines Morgens sei ihm plötzlich ohne jedes Nachdenken der Titel *The Arcturus Probe: Tales and Reports of an Ongoing Investigation* in den Sinn gekommen (South 2009: 286). Sobald er den Titel niedergeschrieben hatte, habe er eine Stimme vernommen, die vom Stern Arcturus gestammt und ihm kommuniziert habe, dass nun die Zeit gekommen sei, auf die sie so lange gewartet habe, um ihm und der Menschheit wichtige Informationen zukommen zu lassen (South 2009: 286f). Er sei nicht im Stande gewesen, mit dem Schreiben aufzuhören, solange die Stimme fortgefahren habe. In dem auf diese Weise entstandenen Text wurden die Hintergründe des *Dreamspell* erläutert und

dargelegt, dass es sich bei der auf dem Planeten Erde herrschenden Situation um einen Fall kollektiver Amnesie handele, die durch ursprünglich von Mars und Maldek stammende, zur Erde verlagerte „karmic debris“ mit hervorgerufen werde. Da sich der Zyklus dem Ende nähere, durchlebe die Menschheit diese Karmaphase zum letzten Mal (South 2009: 287).

Nachdem José *The Arcturus Probe* fertiggestellt hatte, konzentrierte er sich auf die Vorantreibung dessen, was er als „*Time Shift*“ bezeichnete. Er ging davon aus, dass es sich bei dieser, ähnlich wie bei der *Harmonic Convergence*, um Teile eines von einer höheren Intelligenz gesteuerten Plans handele, um die Zeit aus dem Korsett zu befreien, in das der Mensch sie eingeschnürt habe, und der mit der Prophezeiung um 2012 zusammenhänge, welche ihm im Rahmen der *Harmonic Convergence* offenbart worden sei. Zwischen 1992 und 2012 werde es daher zu einer Häufung von Naturkatastrophen kommen und gesellschaftliche Änderungen und Neuerungen würden immer schneller auftreten, um die Menschheit aus ihrer Unwissenheit wachzurütteln und dazu zu bringen, mit vereinten Kräften ein neues Zeitalter der Harmonie einzuleiten, bevor es endgültig zu spät sei. Die Entfaltung des Plans selbst sei unaufhaltsam, Wohl und Wehe der Menschheit jedoch seien dabei abhängig von ihrem eigenen Handeln. Eine rasche Rückkehr zum Leben in Einklang mit der Natur und ihren Zyklen sei unabdingbar, ohne diesen Einklang, d.h. ohne ein Leben in der richtigen Zeitfrequenz, könne es zu weiteren Naturkatastrophen, Mutationen oder gar der Explosion von Planeten kommen. Ihm sei klar gewesen, dass er einer radikalen Ansicht anhängte, habe jedoch keinen anderen Weg gesehen und verfasste daher zahlreiche Texte darüber, um den Prozess zu beschleunigen und die Menschheit auf den rechten Weg zu bringen (South 2009: 288). Gleichzeitig begannen zu seinem Missfallen an den *Dreamspell* angelehnte Workshops stattzufinden und Produkte in Umlauf zu geraten, deren Urheber die Natur des *Dreamspell* Josés Ansicht nach jedoch nicht verstanden hatten.

Am 26.07.1992 – ihm zufolge der Beginn der *Time Shift* – führte er mit Lloydine und einem gemeinsamen Freund eine Zeremonie durch, um gemäß dem *Dreamspell* das Jahr *Blue Cosmic Storm* (*Kin 39*) einzuläuten. Er ging davon aus, dass in diesem Jahr große

Mengen an kosmischer Energie freigesetzt würden, die, den natürlichen Zyklen folgend, in Konflikt mit der von den Menschen geschaffenen künstlichen Zeit stehen würden und sah sich durch den kurz darauf auftretenden Hurricane Andrew und einer Reihe anderer schwerer Stürme und Erdbeben in dieser Überzeugung bestätigt (South 2009: 289). Ein weiteres Indiz sah er im Machtgewinn der G-7-Staaten, die nun in seinen Augen auch die UN kontrollierten (South 2009: 290). Aufgrund seiner Erlebnisse und der ihm zuteil gewordenen Visionen sei ihm klar gewesen, dass es sich bei der falschen Zeitmessung um einen Bestandteil der sogenannten Zeitkriege handele, welche die Menschen davon abhielten, Besitzer ihrer eigenen Zeit zu sein und dadurch ihren eigenen Geist zu kennen, und er war der Ansicht, dass jemand, dem die Zeit eines anderen Menschen gehöre, auch über dessen Geist gebiete. Der Zeitkrieg auf der Erde durchdringe sämtliche Gesellschaftsschichten überall auf dem Erdball, werde im täglichen Gebrauch aber besonders durch den Gregorianischen Kalender und die Uhr als Instrumente der Zeitmessung geprägt. Da Zeit also grundlegend für die Schaffung eines Neubeginns sei, stelle ein neuer Kalender die beste Möglichkeit dar, einen solchen umzusetzen. Der *Dreamspell* sei nicht nur ein Kalender im traditionellen Sinne, sondern ein sogenanntes *Synchronometer*, mittels dessen man die synchrone Ordnung aufzeichnen und entschlüsseln könne. Diese Ordnung umfasse alle wahren Zeit- und Denksysteme einschließlich der Langen Zählung der Maya (South 2009: 291).

Ungeachtet seines eigenen Anspruchs hinsichtlich der Bedeutung seiner Werke stieß Argüelles weiterhin auf Schwierigkeiten, diese in einem Verlag zur Veröffentlichung zu bringen. Seine Manuskripte wurden abgelehnt, entweder ohne jegliche Begründung oder mit dem Hinweis versehen, sein Werk passe inhaltlich nicht ins Konzept des Verlags. Nach einem darauf folgenden Gespräch mit der Schauspielerin und New Age-Autorin Shirley MacLaine habe er zunehmend den für ihn ernüchternden Eindruck gewonnen, dass seine eigenen Überzeugungen und die des New Age-Mainstream sich immer weiter voneinander entfernten. Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, weitere Texte zu verfassen und bald darauf machte er sich an die Niederschrift einer Abhandlung mit dem Titel *Pacal Votan's Book of Reality*, das auf einer Vision basierte, in der er gesehen habe, wie Pakal Votan die Erde von einer anderen Dimension aus beobachte. José habe dabei die

psychologische Entwicklung der Menschheit zu einem Zeitpunkt, der 13.000 bis 8.000 Jahre in der Vergangenheit gelegen habe, beobachten können.

Etwa zum selben Zeitpunkt kam er in Kontakt mit Aktivisten des Hawaiian Sovereignty Movement, die ihm und Lloydine Unterkunft anboten (South 2009: 292). Er führte mit der indigenen Bevölkerung Gespräche über den Gregorianischen und den *Thirteen Moon*-Kalender und durch diese Unterhaltungen sei ihm klar geworden, wie die Verbreitung des Gregorianischen Kalenders die indigene Bevölkerung unfrei gemacht und ihre Kultur zerstört habe, was ein klassisches Beispiel dafür sei, was geschehe, wenn einer Gesellschaft Kultur und der eigene Kalender genommen und durch den Gregorianischen Kalender ersetzt würden, den er als imperialistisches System bezeichnet (South 2009: 294f). In der Folge sei die hawaiianische Kultur langsam ausgelöscht und viele ihrer Angehörigen fernseh- und Fast Food-süchtig geworden. Dennoch gebe es sowohl in der hawaiianischen als auch in vielen anderen indigenen Kulturen immer noch Älteste, welche die alten Traditionen wahrten und nach wie vor in Einklang mit der Natur seien (South 2009: 295). So habe sich auch einer der Ältesten, mit denen José gesprochen habe, an eine Zeit erinnern können, „when we had 13 moons and 28 days“ (South 2009: 294). José habe daraus die Schlussfolgerung gezogen, dass es sich bei dem *Thirteen Moon*-Kalender um das einfachste Mittel handele, ein vierdimensionales Bewusstsein zu entwickeln (South 2009: 294). Das zuvor begonnene Manuskript *Pacal Votan's Book of Reality* verwarf er wieder, da er zu der Überzeugung gelangte, der Inhalt solle nicht in einem Buch niedergeschrieben, sondern vielmehr gelebt werden (South 2009: 296).

Im Juli 1993 erhielt das Paar Besuch von Mother Tynetta, die José ein Buch mit dem Titel *De Tulan El Lejano (From Distant Tollan)* übergab, das ihm ein Maya-Heiler namens Dr. Z'ek Balam habe zukommen lassen. Dem Buch zufolge handele es sich um die Übersetzung eines Maya-Codex, verfasst von einem Autor mit dem Namen Chac-Le. Der Inhalt habe an eine Science-Fiction-Geschichte erinnert, bei José jedoch rasch das Gefühl ausgelöst, weit bedeutsamer zu sein als das (South 2009: 297). Beschrieben worden sei eine Gruppe Reisender vom Stern Tau Ceti, der mit Tollan gleichgesetzt zu werden schien, die nicht in einem Raumschiff, sondern einem Zeitschiff unterwegs durch

verschiedene Dimensionen gewesen seien. An Bord des Schiffes hätten sich zahlreiche Botschafter, darunter Quetzalcoatl, Buddha, Christus, Mohammed und Homer, befunden, doch beim Übergang in die dritte Dimension sei es zu Schwierigkeiten und Schiffbruch gekommen. José sei fassungslos gewesen und habe das Gefühl gehabt, seine eigenen kosmischen Erinnerungen zu lesen, woraufhin er in einen länger andauernden Visionszustand verfallen sei, in dem das Grab Pacal Votans, Quetzalcoatl, ein Mann namens Antonio Martinez und ein ausgedehntes Tunnelsystem, welches er als Anlage von Zeittunneln deutete, aufgetaucht seien (South 2009: 298). Als er wieder zu sich gekommen sei, habe er, einer spontanen Eingebung folgend, die spanische Ausgabe des *Book of Chilam Balam of Chumayel* ergriffen und auf Seite 144 aufgeschlagen, wo die sogenannte Prophezeiung des Antonio Martinez zu finden sei: „And so they read to him the Book of Seven Generations, and it took three months...“ (South 2009: 299). Schlagartig sei ihm klargeworden, dass es sich beim Grab Pacals um eine Prophezeiung handele, einen Text, der in der gesamten Anlage verborgen sei und entschlüsselt werden müsse. Das im *Chilam Balam of Chumayel* erwähnte „Book of Seven Generations“ stelle dabei den Schlüssel zu den Prophezeiungen dar (South 2009: 299). Das Maß an Synchronizität, das sich vor seinen Augen aufgetan habe, sei erstaunlich gewesen: so sei beispielsweise das „Book of Seven Generations“ auf das Jahr 1692 n. Chr. datiert, genau 1000 Jahre später als das Grab Pacals aus dem Jahre 692 n. Chr., des Weiteren sei *De Tulan El Lejano* 1978 im kubanischen „Havana [sic!]“ veröffentlicht worden, derselben Stadt, von der aus Antonio Martinez der *Chilam Balam*-Prophezeiung zufolge aufgebrochen sei (South 2009: 299f). Die Zahl 144 ergebe im Zahlensystem der Maya „7.4“ ($7 \times 20 + 4$), was gleichzeitig der Angabe von Kapitel 7 und Vers 4 in der biblischen Offenbarung des Johannes entspreche, in der die 144.000 Erretteten zum ersten Mal genannt würden. Sie ermögliche sowohl den Zugang zur Johannes-Offenbarung als auch zur Prophezeiung des Pacal Votan und dem „Book of Seven Generations“. Er habe die Gegenwart von Erdgeistern gespürt, welche sich ihm als *chtonics* vorstellten und ihm Dinge zugerufen hätten, die er zunächst nicht verstanden habe, schließlich jedoch habe er plötzlich donnergleich den Ausruf „Tel ech ton on! Tel ech ton on!“ vernommen. Daraufhin sei ihm klar gewesen, dass die Bedeutung des Pacal-Grabs in dem Schacht

verborgen liege, welcher sich von der Grabkammer in den darüber befindlichen, mit 140 Inschriften versehenen Raum ziehe, und dass es sich bei diesem um eine Art Sprachrohr der Erdgeister handle, ein „Earth Spirit Speaking Tube“, dessen Name Telektonon sei (South 2009: 300). All dies sei Teil der Prophezeiung des Telektonon, auch die von ihm entdeckten Zeitfrequenzen der künstlichen 12:60- und natürlichen 13:20-Zeit (South 2009: 300f). Zwischen dem für das Grab Pacals veranschlagten Weihedatum 692 n. Chr. und dem Zeitpunkt seiner Wiederentdeckung im Jahr 1952 n. Chr. liege genau ein Zeitraum von 1260 Jahren, zwischen demselben Datum und dem Jahr 2012 ein Zeitraum von 1320 Jahren. José habe das Gefühl gehabt, sich nun an Dinge zu erinnern, die er im Grunde schon immer gewusst und nur vergessen gehabt habe (South 2009: 301). Stephanie South wertet diese Erkenntnis als Transformationspunkt: „This remembrance changed everything. He was no longer „José Arguelles“; the higher being within, long waiting to emerge, finally had the opportunity to do so.“ (South 2009: 301).

Wenige Tage nach dem Erhalt der Prophezeiung von Pacal Votan sei ihm, während er meditierte, mitgeteilt worden, dass er „galactic messenger 108X“ sei, ein Stellvertreter Pacal Votans. Es handle sich jedoch nicht um eine Reinkarnation desselben, sondern vielmehr um eine Form der Gedankenübermittlung, die Übertragung von Informationen durch eine Art kodierte Wissenssystem. Pacal Votan sei gewissermaßen ein Medium, ein Träger einer solchen Übermittlung innerhalb dessen, was man als *Galactic Mayan (GM) mind transmission* bezeichne, auch GM108X genannt. Der Ursprung dieser Übertragung sei fern der Erde und ausgesprochen alt, er beinhalte das Wissen, wie die Menschheit in dieses Sternensystem gelangt sei und habe zum Zweck, ihr Bewusstsein auf einen bevorstehenden magnetischen Wandel vorzubereiten. Vor der Entdeckung des Pakal-Grabes 1952 sei dieser Informationsstrom noch weitestgehend unbewusst und verhalten gewesen, die Öffnung des Grabes jedoch habe einen Wendepunkt dargestellt (South 2011: 42). Bei Pakal habe es sich José zufolge um einen „master interdimensional traveler“ gehandelt, der im Stande gewesen sei, seinen Geist durch die Zeit zu schicken, was ihm durch seine Kenntnisse über sich aus synchronen Ziffern ergebende Muster ermöglicht worden sei (South 2011: 53). Während der Niederschrift von *The Art Planet Chronicles* sei ihm dieser Informationsstrom zum ersten Mal richtig bewusst geworden:

„[...] this was the first time he became aware that he was actually a type of embodiment of a particular extraterrestrial galactic phenomenon, referred to as GM108X. This was a most important turn in his life when he realized he was a cosmic or galactic messenger“ (South 2011: 42). Ihm sei aufgegangen, dass er dieses Wissen schon sein Leben lang gehabt habe, ohne sich darüber im Klaren zu sein (South 2011: 42). Ohne dass er sich dessen bewusst gewesen sei, habe ihn dieser Informationsstrom bei seinem Handeln geleitet, ihn dazu gebracht, seine Werke niederzuschreiben, die *Harmonic Convergence* zu organisieren und den *Dreamspell* sowie die *Law Of Time* zu entdecken (South 2011: 43). „[...] he had attained certainty within himself, and he now knew (or remembered) that he was a time traveling star missionary to this planet. He saw that the human species was on the brink of self-destruction, and he felt a moral responsibility to communicate the cause for this as well as a comprehensive solution“ (South 2011: 48).

Im Rahmen seiner Präsentationen kam es zu einem Treffen zwischen José und Hunbatz Men in Yucatán, bei dem beide die Prophezeiung diskutierten (South 2011: 50). Von Hunbatz Men erfuhr José von einem geheimnisvoll erscheinenden Besuch des Papstes in Izamal am 11.08.1993, dem Standort des Klosters, dessen Leitung früher Diego de Landa, berühmt für seine Vernichtung von Maya-Dokumenten und Artefakten, angehörte. Sowohl Hunbatz Men als auch José fanden es auffallend, dass sich der Besuch des Papstes so kurz nach der Offenbarung der Bedeutung des Pakal-Grabes und des Namens „Telektonon“ zutrug und sahen zwischen beidem einen Zusammenhang, da Izamals Geschichte ein Symbol für die bisherige Herrschaft der Kirche über die Maya darstelle (South 2011: 51). Kurze Zeit später kam es zu einem erneuten Zusammentreffen mit Hunbatz Men, als beide an einer Zeremonie in Dzibilchaltun, die anlässlich einer Mondfinsternis abgehalten wurde, teilnahmen (South 2011: 54).

5.1.7 Telektonon-Prophezeiung, Friedensplan und Kalenderreform

Während eines Besuchs in Xochicalco am 24.12.1993 habe José beim Meditieren erneut eine Stimme vernommen, die zu ihm gesprochen habe. Diese habe ihm mitgeteilt, dass der Menschheit große Schwierigkeiten bevorstünden, wenn sie sich nicht an ihre „star

histories“ erinnere. Dabei sei ihm klar gewesen, dass es sich bei den „star histories“ um die Entwicklung des Geistes auf der Erde handle, welche in einer engen Verbindung mit der Prophezeiung Pacal Votans stehe (South 2011: 56). Die Stimme habe mit den folgenden Worten, die später als „*Pacal Votan's Riddle of the Stone*“ bezeichnet werden sollten, geendet: „The crystal prophecy is yours to own; by these great powers, undo the mystery of the stone“ (South 2011: ebd.).

Anfang Januar 1994 habe er eine Vision von einem kleinen Haus in der Nähe von Huehucoyotl, von dem er gewusst habe, dass es einem Bekannten gehöre, gehabt, in welcher ihm aufgetragen worden sei, in diesem Haus die Telektonon-Prophezeiung niederzuschreiben (South 2011: 59). Er mietete das Haus und zog gemeinsam mit Lloydine ein (South 2011: 61). Am 14. Januar 1994 sei er um 3 Uhr morgens erwacht, woraufhin die Stimme Pacal Votans begonnen habe, ihm die Telektonon-Prophezeiung zu offenbaren. Der Prozess habe sich über neun aufeinanderfolgende Tage hinweg wiederholt, während derer José die ihm zu teilwerdende Offenbarung originalgetreu Wort für Wort niedergeschrieben habe (South 2011: 61). Dabei sei ihm ein tieferes Verständnis der *Law of Time* vermittelt worden und die Erkenntnis, dass diese ein seit jeher existierendes Naturgesetz darstelle, welches nur von falschen Zeitsystemen verdeckt worden und daher unentdeckt geblieben sei (South 2011: 61f). *Dreamspell* und *Telektonon* gingen dabei Hand in Hand, wobei der *Dreamspell* als synchrone Vorlage diene, mittels dessen man den Überblick über verschiedene Zyklen behalte, wohingegen das *Telektonon* diese synchrone Ordnung im für alle zugänglichen täglichen „Gebrauchszyklus“ von 28 Tagen verankere. Am 22.01.1994 sei die Niederschrift vollendet gewesen (South 2011: 62). José sei klar gewesen, dass er sieben Jahre Zeit habe – die „seven years of prophecy“ – um die ihm zuteilgewordene Botschaft so weit wie nur irgend möglich zu verbreiten: „The realization of his destiny evoked in him a sacred purpose that transformed him at the core [...] He felt he was following a divine calling of the divine plan“ (South 2011: 66). Zusammen mit dieser Botschaft sei ihm aufgetragen worden, sich auf die Wirkung des Lebens innerhalb der synchronen Ordnung zu verlassen, die für alles Benötigte sorgen werde und nicht von Geld abhängig sei (South 2011: ebd.)

Im August 1994 sei es zu einem Zusammentreffen mit dem ehemaligen Assistant Secretary of the United Nations Robert Muller gekommen, der José vorgeschlagen habe, er solle auf Basis des *13-Moon*-Kalenders einen Vorschlag für einen Friedensplan erstellen und diesen bei der UN und der UNESCO einreichen (South 2011: 75). Daraus entstanden der *Thirteen Moon Calender Peace Plan* und das *Thirteen Moon Calender Change Peace Movement*, basierend auf Josés Verständnis von künstlicher und natürlicher Zeit (South 2011: 75ff). Um dem Friedensplan ein bereits etabliertes Symbol zur Seite zu stellen, beschloss José, zusätzlich das vom russischen Künstler und Mystiker Nicolas Roerich entworfene Friedensbanner als Flagge zu verwenden, welches die friedliche Einheit von Kunst, Wissenschaft und Spiritualität symbolisiere. Ziel sei es gewesen, den Friedensplan bis zum Frühjahr 1995 fertigzustellen, da in diesem Jahr die Vereinten Nationen ihr 50-jähriges Jubiläum begehen würden und es zudem das 60. Jubiläum des Roerich Peace Pact darstelle (South 2011: 77). José sei klar gewesen, dass ein Wechsel des Kalendersystems kein leichtes Unterfangen sein würde, da der Gregorianische Kalender seit langer Zeit tief im Bewusstsein der Mehrheit verankert sei und eine Umstellung den Rahmen allen Denkens verändere. Eine grundlegende Veränderung der gesamten Gesellschaft werde die Folge sein, der Widerstand gegen einen solchen Umsturz der althergebrachten Tradition jedoch werde groß sein, weswegen er der Überzeugung war, dass es nötig sei, die Vereinten Nationen mit einzubeziehen und für eine möglichst weite Verbreitung des neuen Wissens zu sorgen (South 2011: 81). South zitiert einen Eintrag aus seinem Tagebuch:

„Whenever truth appears anew its biggest enemy is ignorance; the more whole and brilliant the revelation of truth, the more multiple will be the sectarian backtracks of ignorance. (These codes) are not about bringing past traditions into the present, but rather about bringing the future into the present in order to restore human autonomy planet wide...” (zitiert nach South 2011: 81)

Um die Botschaft weiter zu verbreiten zogen José und Lloydine durch Südamerika, wofür wohlgesonnene Unterstützer einen Teil der anfallenden Reisekosten übernahmen (South 2011: 82). In Chile vollendete José die Arbeit an seinem Entwurf des Friedensplans,

überbrachte ihn der dortigen vatikanischen Botschaft und faxte eine weitere Kopie an den Generalsekretär der UNESCO, Federico Mayor, der ihn positiv aufgenommen habe. José beschloss, den Friedensplan selbst überall auf dem Globus vorzustellen, um so eine große Verbreitung zu gewährleisten, und nahm daraufhin ein Projekt in Angriff, das er „80 Days Around The World for a New Time of Planetary Peace“ nannte. Die Flugtickets wurden mit Hilfe von in Chile eigens zu diesem Zweck gesammelten Spendengeldern finanziert (South 2011: 83). José war der Ansicht, die Durchführung dieses Projektes sei seine vorherbestimmte Pflicht und diene dem Wohle des großen Ganzen:

„He knew it was part of his challenge for the Lunar Moon year and was well aware that he was fulfilling a large, interdimensional script. He received inner guidance that he must deliver the Peace Plan to the Middle East, Russia, India, the Far East, North America, Latin America, and then finally return to Santiago. He was drawn to select places on the planet where the influence would radiate to specific points in different cultural zones.” (South 2011: 83)

Ihm sei klar gewesen, dass er seine Botschaft weltweit allen Führungspersonlichkeiten, die Schlüsselpositionen innehätten, überbringen müsse (South 2011: 99). Das erste Ziel war Südafrika, wo José versuchen wollte, ein Treffen mit Nelson Mandela zu arrangieren, was jedoch scheiterte. In Kairo gelang es ihm zumindest, den Friedensplan der saudi-arabischen Botschaft und dem Hohen Rat des Islams auszuhändigen sowie dem libyschen Konsul, welcher großes Interesse bekundet und versprochen habe, den Plan persönlich an Gaddafi zu übermitteln (South 2011: 86). Die Hoffnung auf ein Treffen mit Mikhael Gorbachev in Moskau erwies sich als vergeblich, es sei José und Lloydine jedoch gelungen, den Friedensplan dessen Sekretär zu überreichen (South 2011: 87). Nach einigen weiteren Zwischenstopps kam es zu einem Treffen mit Thomas Banyacya⁸, einem Hopi-Ältesten, das José tief beeindruckte (South 2011: 93). Banyacya habe von den Hopi-Prophezeiungen berichtet, in denen von einer aus dem Gleichgewicht geratenen Welt, in der sich Kopf und Herz nicht mehr in Einklang befänden, die Rede sei, und denen zufolge dieser Zustand bald durch einen großen Umbruch beendet werde (South 2011: 93f). José

⁸ South schreibt, Argüelles habe „Thomas Banyaca [sic]“ getroffen und behält diese Schreibweise über die volle Länge ihrer Schilderung bei, weshalb es sich nicht um einen Druckfehler, sondern um einen Fehler ihrerseits zu handeln scheint. Da es sich bei dem Gemeinten jedoch zweifellos um Thomas Banyacya handelt, wird hier in Abweichung vom Originaltext die korrekte Schreibweise des Namens verwendet.

war der Überzeugung, dass zwischen dieser Prophezeiung der Hopi und der ihm von Tony Shearer zugetragenen Prophezeiung der 13 Himmel und Neun Höllen eine große Ähnlichkeit bestehe, deren Hauptunterschied die größere Genauigkeit der Maya-Prophezeiung sei. Als er Banyacya von der Telektonon-Prophezeiung und der Bedeutung der Zeit zwischen 1987 und 2012 als „time of the great disorder“ erzählt habe, habe dieser zustimmend kommentiert, dass dies das Ende der vierten Welt darstelle und nun alles Weitere in der Hand der Menschen liege (South 2011: 94). Banyacya, selbst ein „prophetic messenger“ (South 2011: 94), sei während der gesamten Reise der einzige gewesen, der die Botschaft voll angenommen und ihr zugestimmt habe (South 2011: ebd.).

Da das UN-Büro bei ihrer Ankunft in New York bereits über die Osterfeiertage geschlossen hatte, wurde beschlossen, dass ein mit José bekannter Künstler und Friedensaktivist den Friedensplan dort hinbringen sollte, sobald es wieder geöffnet habe (South 2011: 95). Unterstützt wurde dieser dabei von seinem Freund Terence McKenna, dem José bereits zuvor begegnet war und mit dem er sich über die Bedeutung des 2012-Datums ausgetauscht hatte, das sie zuvor unabhängig voneinander errechnet hätten, wodurch sie seine Wichtigkeit bestätigt sahen. In der darauffolgenden Woche wurde der Plan wie vorgesehen dem Generalsekretär der UN überreicht, eine Reaktion blieb jedoch aus (South 2011: 96). Es folgte noch ein Besuch in Mexiko, dann wurde die *80-Day Planetary Pilgrimage for a New Time of Peace* mit der Rückkehr nach Chile abgeschlossen (South 2011: 97).

Im Anschluss wandte José sich der Durchführung einer Vortragsreihe zu, die er als „Fall of America-Tour“ bezeichnete und in welcher er den immer weiter zunehmenden und rücksichtslosen Materialismus der amerikanischen Kultur sowie eine mangelnde Orientierung an höheren Werten anprangerte, welche nur durch eine Rückkehr zum Leben innerhalb natürlicher Zyklen behoben werden könne (South 2011: 109). Bei Materialismus handele es sich um „[...] the mental addiction to a belief in the exclusive power of third-dimensional physical plane reality“ (Argüelles zitiert nach South 2011: 110). Vielerorts sei seine Botschaft auf wenig Gegenliebe gestoßen, wodurch er sich

jedoch nicht habe entmutigen lassen: „[...] José felt the urgency of this message burning in his being“ (South 2011: 109f). Er habe gelobt, sich bis an sein Lebensende für die Erde und ihr Wohlergehen einzusetzen (South 2011: 110). Im Gegensatz zur Mehrheit der Bevölkerung hätten die indianischen Bewohner der Three Rivers Indian Reservation in der Nähe von Pittsburgh, welche die Zuhörerschaft eines der Vorträge bildeten, José und seine Worte gut aufgenommen und ein Teil von ihnen habe im Anschluss begonnen, den *13 Moon*-Kalender ergänzend zu ihrem eigenen Kalender zu nutzen (South 2011: 110f). José sei dort als Autorität anerkannt worden und die Problematik unnatürlicher Zeitzyklen sei wohlbekannt gewesen: „They showed great respect to José as an elder speaking a truth necessary to listen to“ (South 2011: 110f). Hierin zeigt sich deutlich die in New Age-Kreisen oftmals demonstrierte Überzeugung, Angehörige indigener Völker seien grundsätzlich weiser als jene der westlichen Gesellschaft. Auch in den lateinamerikanischen Ländern und in Japan sei die Aufnahmebereitschaft deutlich größer gewesen, da Japan trotz seiner Modernisierung nach wie vor stark in seiner alten Kultur verankert sei und die Menschen in Lateinamerika in dem propagierte Kalenderwechsel eine Chance sähen, sich von dem durch die katholische Kirche symbolisierten, kolonialistischen Gedankengut zu emanzipieren. Im Gegensatz dazu ziehe es „Amerika“ (womit er primär die USA und Kanada meint) vor, sich in materialismusgetränkter Ignoranz zu wiegen (South 2011: 112).

Um sich von den Strapazen der langen Reiseperioden zu erholen, verbrachten José und Lloydine im Anschluss 13 Wochen im Haus von Freunden auf Hawaii, wo José mehrere Texte verfasste, von denen er alle, die in Zusammenhang mit dem *Thirteen Moon*-Kalender standen, neben seinem eigenen auch mit Lloydines Namen versah, um dadurch ihre Unterstützung anzuerkennen (South 2011: 114). Dies sollte bei der später folgenden Trennung für Verwirrung und ein gewisses Maß an Ärger sorgen. Nach dieser Auszeit brachen beide erneut auf, um in Brasilien den First Planetary Congress of Biospheric Rights vorzubereiten, welcher den Wandel von der Biosphäre zur Noosphäre bewusst beschleunigen helfen sollte (South 2011: 114ff). Der Kongress sollte dazu dienen, den *13-Moon*-Kalender zu etablieren und ihn als ein Instrument vorzustellen, welches die Menschheit in Einklang mit den Zyklen der Natur bringen könne (South 2011: 118). In

Brasilia versuchte José erneut, über die dortige Botschaft Kontakt mit dem Vatikan aufzunehmen, um seinen Friedensplan vorzutragen, blieb jedoch erfolglos (South 2011: 119). Ihm sei bewusst gewesen, dass er mitunter für naiv gehalten werden würde, habe sich jedoch obliert gefühlt, seine Versuche, die Menschheit in einer neuen Zeit zu einen, nicht aufzugeben, da es sich dabei um seine spirituelle Pflicht handele: „Internally, he knew that he was performing solely before the eyes of God, and if he hadn't at least tried to get the message through, he would have failed his mission“ (South 2011: 119).

Der Kongress selbst fand schließlich vom 17. - 21.03.1996 statt und wurde von über 300 Menschen aus 19 verschiedenen Ländern besucht (South 2011: 121). Wenige Tage zuvor sei der brasilianische Ufologe José Fraga in Zusammenhang mit einem angeblich in seinem Garten erschienenen Kornkreis telepathisch von der Besatzung des für diesen verantwortlichen UFOs kontaktiert worden und habe folgende Botschaft erhalten (South 2011: 122): „This is about José Argüelles, you have to find him. What he is doing at the Congress is something important for humanity and will last hundreds of years“ (zitiert nach South 2011: 122). Der Kongress werde die Zukunft der Menschheit maßgeblich beeinflussen (South 2011: 123). Fraga sei der Aufforderung nachgekommen, habe José kontaktiert und ihm mitgeteilt „[...] that the 'little blue Mayans' had sent him“ (South 2011: 122). Als José Fraga nach dem Kongress zuhause besucht habe, sei ihm aufgefallen, dass das Symbol, welches den Kornkreis geziert habe, jenes gewesen sei, welches er selbst einige Zeit zuvor anlässlich einer Zeremonie ersonnen habe (South 2011: 123). Hierin zeigt sich einmal mehr die Betonung des Kontaktes zu übernatürlichen oder zumindest in irgendeiner Weise höher entwickelten Wesen, in deren Auftrag oder mit deren Unterstützung Argüelles seiner eigenen Überzeugung und der seines Lehrlings nach handelt.

Dies wird auch an einem kurzen Aufenthalt in Palenque deutlich, während dessen José plötzlich von der Erkenntnis übermannt worden sei, dass er bereits vor der Gründung Palenques einmal körperliche Gestalt angenommen gehabt habe „from an etheric interdimensional template“ (South 2011: 135). „[...] he knew he had stumbled upon an 'interdimensional portal' that was the passageway to the essence known as 'Valum

Votan'' (South 2011: ebd.). Im Laufe der folgenden Monate habe sich dieser Prozess zunehmenden Erinnerungsvermögens weiter fortgesetzt, um schließlich im Empfang des Wissens zu münden, das er in *20 Tablets of the Law of Time* niederschrieb. Während dieser Zeit sei er immer mehr von Valum Votan durchdrungen worden, der sich mit seinem eigenen Wesen vermischt habe (South 2011: 135). Im selben Zeitraum sei er von dem Wunsch nach einem Lehrling überkommen worden, den er ausbilden und dem er sein erworbenes Wissen weitergeben könne (South 2011: 139). Zwar habe er von Zeit zu Zeit verschiedene Personen für diese Position in Betracht gezogen, bis zum Ende der Suche sollte es jedoch noch etwas dauern (South 2011: 139ff).

Währenddessen versuchte er weiterhin, den Vatikan für seine Pläne zu gewinnen und machte sich daran, einen von 1996 bis 2000 reichenden Vierjahresplan zu entwerfen, welcher im Rahmen eines sogenannten Ersten Weltfriedens (*First World Peace*) eine globale soziale Reform ermöglichen sollte. Der ihm dabei vorschwebenden Gemeinschaft würden uneingeschränkte Toleranz, Vergebung sowie eine freiwillige Bereitschaft zur Einfachheit zugrunde liegen und sie werde gemeinschaftlich daran arbeiten, ein erdumspannendes telepathisches Feld zu erschaffen. Zudem schwebten ihm *Planetary Calender Councils* vor, die das Wissen über den Kalenderwechsel verbreiten würden. Den PAN-Gruppen würde dabei eine bedeutsame Rolle zukommen, da ihre Existenz eine notwendige Voraussetzung sei, um die neue Zeit zu ermöglichen (South 2011: 140).

In der Zwischenzeit stand José immer wieder in Kontakt mit Tony Shearer, von dem er ursprünglich von der Prophezeiung der Dreizehn Himmel und Neun Höllen erfahren hatte und den er daher als ihm verbundenen Botschafter empfand (South 2011: 141f). Wie tief diese Überzeugung war zeigt sich im folgenden Auszug des von ihm an Tony Shearer verfassten Briefs:

„[...] I want to acknowledge you now for who you were to me and still are - a true messenger of the lineage of the messengers of old. It is true as you write in the introduction to *Lord of the Dawn* that the prophecy of the Thirteen Heavens and Nine Hells came from Palenque. And as you can see [...] the role and mission of the Great Pacal is supreme among the messengers of humankind. The message of the prophecy that you brought to me was a divine message and because of that message, ultimately, I was able to decode and have revealed to me the final message of the prophecy cycle of Palenque,

“Telektonon, and the Earth Spirit Speaking Tube”. This is as divine and sacred a message as could be revealed, the message of the return of the Thirteen Moons and the spiritual unification of humanity... [...] As the prophetic message has grown in strength, attacks against me have increased along with criticism of my dates, etc. But that is of no matter. I know you. I know who you are. Pacal Votan really did walk the Earth. The tomb does not lie. The message is given. There is a new dispensation that supersedes all previous dispensations." (zitiert nach South 2011: 142)

Die sich hierin zeigende tiefe Überzeugung vom wahrhaft göttlichen Ursprung der eigenen Offenbarung sowie die Solidarität, welche einem in einer gemeinschaftlichen Mission verbundenen Botschafter entgegengebracht wird, könnten kaum deutlicher zum Ausdruck gebracht werden.

Darüber hinaus wird erwähnt, dass José immer wieder Anfälle optischer Störungen gehabt habe, während derer er sowohl mit offenen als auch mit geschlossenen Augen psychedelisch wirkende Muster gesehen habe (South 2011: 145). Drogen seien dabei keine im Spiel gewesen und wegen der Thematik konsultierte Ärzte seien lediglich im Stande gewesen, ihm „merkwürdige Gehirnwellen“ zu attestieren. Da diese Episoden oftmals mit Visionen einhergegangen seien, habe er sie seiner Verbindung mit der Noosphäre zugeschrieben (South 2011: 146).

Unter dem Einfluss derartiger optischer Eindrücke begann er, sich in wachsendem Maße mit der Symmetrie von Kristallen und deren Struktur zu beschäftigen, was schließlich dazu geführt habe, dass ihm in einer Kristallmediation das Konzept der vierdimensionalen Dynamik der Zeit offenbart worden sei, welches der dreidimensionalen Dynamik des Raumes gegenüberstehe (South 2011: 146f). Demzufolge sei die Zeit im ganzen Universum unverzögert und überall im selben Augenblick zugleich, und somit schneller als die Lichtgeschwindigkeit. Die Geometrie der Zeit programmiere zudem auch Kristalle, welche daher das Wissen höherer Dimensionen speichern und weiterkommunizieren könnten. Das ihm offenbarte Wissen sei ihm durch einen Kristall übermittelt worden (South 2011: 147). Auf diese Weise sei ihm klar geworden, dass es sich bei der Dynamik der Zeit um ein „time release program coming from the future“ (South 2011: 148) handele, das in Zusammenhang mit dem Wissen um Telepathie und Zeitreisen stehe (South 2011: ebd.). Gemäß der Dynamik der

Zeit handele es sich bei Zeitreisen nicht, wie für gewöhnlich angenommen, um etwas Physisches, zu dem es bestimmter Technologie bedürfe, sondern vielmehr um eine geistige Fähigkeit (South 2011: 149). Die Beschäftigung mit der Thematik habe sein eigenes diesbezügliches Vermögen bedeutend erweitert und ihn in einen „mystically altered state“ (South 2011: 149) versetzt (South 2011: 148).

Sich mit anderen innerhalb der richtigen, natürlichen Zeitfrequenz zu synchronisieren, ermögliche Telepathie, und diesen Zustand dauerhaft zu erreichen stelle die Vollendung des Übergangs von der Biosphäre zur Noosphäre dar. Dies führe über kurz oder lang zu etwas, das er als eine neue Welt bezeichnet, „the Psychozoic Era of whole Earth Consciousness“, in der alle als „one planetary super-being“ geeint und in eine galaktische Kultur des Friedens eingebettet seien (South 2011: 150). Im Zusammenhang mit der Dynamik der Zeit habe er sich zudem an einen Traum erinnert, den er geraume Zeit zuvor gehabt habe und in dem er auf den Spuren Mose den Berg Sinai bestiegen und dort zehn weitere Tafeln vorgefunden habe. Mit diesen dann insgesamt 20 Tafeln sei er Hunbatz Men begegnet, dem er gesagt habe, die Tatsache, dass es ursprünglich 20 Tafeln gewesen seien und nicht zehn, bedeute, dass ihr Ursprung bei den Maya und deren Vigesimalssystem liege (South 2011: 156). Die Bedeutung der *20 Tablets of the Law of Time* sieht er folgendermaßen: „The 20 Tablets of the Law of Time are the operating codes of conduct and navigation of Timeship Earth 2013. Timeship Earth 2013 is the coherent aggregate of the intelligence of the people of the Earth synchronized by the common codes of universal life and fourthdimensional time“ (zitiert nach South 2011: 156).

Eine im Rahmen dieser Thematik durchgeführte, lange Meditation habe vorübergehend die Entstehung eines Alter Egos zur Folge gehabt, als welches er 16 Tage lang Frauenkleider getragen habe, um verstärkt mit seiner weiblichen Seite in Verbindung zu treten und neue Inspiration zu erlangen. Dies habe ein ausgesprochen mystisches Gefühl in ihm hervorgerufen und ihn durch erhöhte Sensitivität in die Lage versetzt, Wissen aus höheren Dimensionen zu empfangen (South 2011: 156). Zwei Tage vor seinem 58. Geburtstag schließlich habe sich eine erneute, permanente Änderung seiner Person

vollzogen, die bereits vorher begonnen und zu diesem Zeitpunkt ihren Abschluss gefunden habe (South 2011: 159). Er habe gespürt, wie ein anderes Wesen, Valum Votan, „the code body created by Pacal Votan“ (South 2011: 159), durch seinen Solar Plexus in ihn eingedrungen sei, wodurch er, José Argüelles, selbst zu Valum Votan geworden sei. Er habe dies als völlig natürlichen Vorgang empfunden, der nichts Überraschendes an sich gehabt habe (South 2011: 159). In seinem Tagebuch beschreibt er diesen Wandel wie folgt:

„It seems sometimes that the memories of this ‘personal’ existence and the memory of a greater archetypal existence become blurred. As the moments of realization increase, the personal memories blur into the archetypal memories because in essence we are living out an imprint of a heavenly model of a design that was already inscribed. At first, we remember with our ego. Then the ego gets erased and we remember with our higher self. Then the personal memories become nothing but certain enactments of an archetypal characteristic. That means we are actually performers of a piece of living architecture, which maybe has been eternal for many eons but changes its appearance and name with each incarnation and life cycle.“ (zitiert nach South 2011: 159)

In diesen Zeilen zeigt sich deutlich die deterministische Überzeugung, von Geburt an zu einer festgelegten Rolle innerhalb eines vorherbestimmten Plans ausersehen zu sein. Eine Vision habe ihm klargemacht, dass Pacal Votan genau gewusst habe, dass ein „Valum Votan“ mit Hilfe von Informationen vorbereitet werden müsse, um die Bedeutung zu verstehen, die dem Abschließen des Zyklus innewohne (South 2011: 160) – einer Aufgabe, die ihm, José, zugeteilt sei. Er habe nicht den geringsten Zweifel daran gehabt, Valum Votan zu sein und einen Archetyp zu verkörpern (South 2011: 160, 166).

Etwa zur gleichen Zeit sei ein sich von da an hartnäckig haltendes Missverständnis über den *13-Moon*-Kalender entstanden, demzufolge dieser die lange Zählung des indigenen Mayakalenders ersetzen solle, was José selbst niemals beabsichtigt gehabt habe. Grund dieser Fehlinterpretation sei die missverständliche Art und Weise gewesen, auf die José's Bekannte Chris und Linda Hatfield über eine eigens zur Verbreitung des *13-Moon*-Kalenders ins Leben gerufene Organisation namens Maya Stargate den *13-Moon*-Kalender als „den“ Maya-Kalender angepriesen hätten (South 2011: 167).

In einem erneuten Versuch, den Vatikan von der Notwendigkeit eines Kalenderwechsels zu überzeugen, schickte José diesem Ende 1997 einen Brief und habe zunächst auch eine ermutigend klingende Antwort erhalten, woraufhin er beschloss, nach dem Jahreswechsel erneut nach Rom zu fliegen und persönlich vorstellig zu werden (South 2011: 179ff). Bekannte wollten versuchen, ihm eine Audienz beim Papst zu verschaffen (South 2011: 179). Zu einer solchen kam es zwar nicht, es sei es ihm jedoch gelungen, stattdessen eine Audienz beim Chefsekretär des Papstes, Gerardo Dom Angelo, zu bekommen sowie Kontakt mit diversen anderen Amtsinhabern im Vatikan aufzunehmen (South 2011: 181). Er habe dem Chefsekretär erklärt, was es mit dem Kalenderwechsel auf sich habe, woraufhin dieser gesagt habe, er erinnere sich aus früherer Zeit an Diskussionen über eine Reform des Gregorianischen Kalenders, José müsse jedoch bedenken, dass der Einfluss des Papstes schwinde und er es mit seinem Anliegen vielleicht besser bei der UN versuchen solle. Er habe jedoch versprochen, die von José vorbereiteten Informationen dem Papst zu überbringen. Nichtsdestotrotz folgte keine weitere Reaktion von Seiten des Vatikans, obwohl Gerardo Dom Angelo wenig später zum Erzbischof von Brasilien befördert wurde und als Anwärter auf das Papstamt gegolten habe (South 2011: 182).

Weitere Reisen folgten, unter denen sich auch ein Treffen mit Don Alejandro Cirilo Perez Oxlaj, einem Ältesten der Quiché Maya, anlässlich einer von diesem durchgeführten Zeremonie in Uaxactun befand. Don Alexjandro sei sehr zuvorkommend gewesen und habe ihnen mitgeteilt, dass er sich über die Dringlichkeit der Abschaffung des Gregorianischen Kalenders im Klaren sei. Als José ihm jedoch kurz darauf während einer öffentlichen Kundgebung in Guatemala City die Telektonon-Prophezeiung überreichen wollte, habe er ein völlig anderes Verhalten an den Tag gelegt und sich nicht nur geweigert, die Prophezeiung entgegen zu nehmen, sondern sie mit Wucht von sich geworfen, konstatiert, er könne keinen englischsprachigen Text annehmen, obwohl es sich bei dem Dokument um die spanische Übersetzung gehandelt habe, und hinzugefügt, er müsse sich mit dem „Rat der 440“ kurzschließen, welcher seinen Angaben zufolge in der vierten Dimension weile. Kurze Zeit später habe José eine Einladung von Don Alejandro erhalten, an einem von diesem durchgeführten, hochpreisigen Workshop teilzunehmen, die er jedoch nicht habe wahrnehmen können. Als José selbst daraufhin eine Einladung

an Don Alejandro, Hunbatz Men und Domingo Dias Porta ausgesprochen habe, um die Kalenderproblematik zu diskutieren, habe er von den beiden letzteren ermunternde Antworten erhalten, Don Alejandro jedoch habe nicht reagiert (South 2011: 184). Von Hunbatz Men erhielt er später eine Nachricht, in der dieser ihm mitgeteilt habe, sie seien zwar nicht in allem einer Meinung, stimmten aber in ihrer Absicht im Wesentlichen überein: „We are children of the same Sun. Although we take slightly separate roads, we will finally arrive at the same road. It is good, for in this manner we will be able to teach different aspects of the Mayan culture ... my congratulations for carrying to the Vatican this knowledge of the great Mayan people” (zitiert nach South 2011: 185). José's Überzeugung vom Dreamspell und der Telektonon-Prophezeiung schien er hingegen nicht zu teilen (South 2011: ebd.). In seinem Antwortschreiben habe José ihm seinerseits den gegenseitigen Respekt versichert und betont, wie wichtig dieser im Angesicht der bestehenden Probleme der Menschheit sei (South 2011: 185ff).

Im Frühjahr 1998 kam es zudem auch zum ersten, wenn zunächst auch nur flüchtigen Begegnung zwischen José und der zu diesem Zeitpunkt fünfundzwanzigjährigen Stephanie South, seiner späteren Auszubildenden und Biographin (South 2011: 187f). Deren Angaben zufolge habe er sich trotz der Kürze des Zusammentreffens auf sonderbare Weise mit ihr verbunden gefühlt (South 2011: 188).

Um die Einung der Menschheit voranzutreiben, sah José es als nötig an, über den geplanten Kalenderwechsel hinaus auch die zwischen den verschiedenen Religionen existierenden Differenzen zu überbrücken. Zu diesem Zweck rief er den sogenannten *UR Council for the Theology of Peace* ins Leben, der erstmalig in Norditalien zusammentrat. „UR“ betrachtete er als Kürzel für „Universal Religion“ oder – alternativ – „Universal Recollection“ sowie „Universal Reconciliation“ (South 2011: 193). Hinter dem Konzept stand der Gedanke, dass einer jeden Religion ein tieferer Sinn, eine tiefere Wahrheit, innewohne, welche es zu finden gelte (South 2011: 194). Auf diese Weise gelinge es, nicht nur einen weltweiten Konsens, sondern auch ein planetares Bewusstsein zu erreichen, in dem die Menschheit spirituell geeint und nicht länger durch religiöse Streitereien getrennt sei (South 2011: 193f). Dem Konzept der UR zufolge sei die Erde

ein großes Wesen mit einem sich entwickelnden Bewusstsein, für welches die Menschheit als Organ fungiere (South 2011: 194). Der Einfluss der Theosophie und der Gaia-Hypothese ist hierbei unübersehbar. Unter den Teilnehmern des Rates befanden sich Gesandte verschiedener Kontinente und Kulturen, darunter Prinzessin Erena Rangimarie Omaki als Vertretung des neuseeländischen Maori-Königshauses, der episkopale Reverend John Alexis Viereck, Tynetta Muhammad von Nation of Islam, der katholische Pater Ovido Ubuc, Alberto Ruz Buenfil, Sohn des Entdeckers des Pacal-Grabes, und die italienische Astrophysikerin Giuliana Conforto. Der Rat habe über die spirituelle Einung eine Umstrukturierung der menschlichen Gesellschaft angestrebt, um den Menschen wieder in Einklang mit der Biosphäre zu bringen, wobei die *Law of Time* eine nicht unerhebliche Rolle spiele (South 2011: 196). Die Tatsache, dass der Rat in Italien abgehalten worden sei, sei von symbolischer Bedeutung gewesen, da Italien der Ursprung des Gregorianischen Kalenders sei und sich somit der Kreis geschlossen habe (South 2011: 196f).

Im Herbst 1998 beschlossen José und Lloydine, von Tucson nach Portland zu ziehen (South 2011: 204). José hatte sich in Tucson zuvor immer unwohler gefühlt und dies als Zeichen dafür interpretiert, dass es an der Zeit sei, weiterzuziehen (South 2011: 203f). In Portland dagegen befand sich ein lebendiger Ableger des von José ins Leben gerufenen PAN-Netzwerks und bald darauf fand sich auch eine Unterkunft, deren Adresse, welche gleich zweimal die Zahl Dreizehn enthielt, ebenfalls als Fingerzeig gewertet wurde (South 2011: 204). Aufgrund des vor Ort vorhandenen Interesses und Engagements eröffnete in Portland die Time Is Art Gallery, welche die Natur der Zeit und damit zusammenhängende Aspekte – von einem ansässigen Künstler kreativ umgesetzt – bildlich verdeutlichen sollte. Es wurden *13-Moon*-Kalender verteilt und jeder Besucher bekam, basierend auf seinem Geburtsdatum, seine sogenannte galaktische Signatur zugewiesen, welche ihm eine neue Identität in der neuen Zeit verleihen sollte (South 2011: 212). Aufgrund dieser regen Aktivität erachtete José Portland als nordamerikanisches Zentrum der Bewegung für die neue Zeit (South 2011: 213).

Einmal traf er in der Gallery mit Stephanie South zusammen, die in der von ihr verfassten Biographie behauptet, er habe erneut das Gefühl gehabt, sie habe etwas Besonderes an sich, was seinen diesbezüglichen Eindruck vom ersten Treffen verstärkt habe: „He sensed there was something deeper going on with her, something more than met the eye“ (South 2011: 213). In wie weit diese Aussage der Realität entspricht oder vielmehr Wunschdenken der Autorin darstellt, lässt sich kaum nachprüfen.

In der Nähe von Portland traf José sich auch mit Chief Arvol Looking Horse von der Lakota Nation, der zu diesem Zeitpunkt mit der Organisation des jährlichen *Peace and Prayer Day* beschäftigt war (South 2011: 212f). Dieser nahm Josés Vorschlag, den *Peace and Prayer Day* mit dem *World Summit on Peace and Time*, welcher vom 22. - 27. Juni in Costa Rica stattfinden sollte, zusammenzulegen, an und begann, einem indigenen Publikum gegenüber Werbung für die Veranstaltung zu machen. Er habe Warnungen von Angehörigen einiger Maya-Gruppen aus Guatemala erhalten, die ihn angehalten hätten, „nicht mit Argüelles zu arbeiten“, habe diese jedoch ignoriert (South 2011: 215). Im Namen von Chief Looking Horse verfasste José eine Stellungnahme, in dem eine Zusammenlegung beider Veranstaltungen gutgeheißen sowie die Bedeutung des Gregorianischen Kalenders und die Wichtigkeit seiner Abschaffung betont wurden (South 2011: 215ff). Gerade für Angehörige indigener Bevölkerungsgruppen, die von dem ihnen aufgezwungenen, fremden Kalender unterjocht worden seien, stelle dies auch eine Möglichkeit dar, ihren Stolz zurückzugewinnen und zu vergeben (South 2011: 216f). Die Übernahme eines neuen Kalenders löse die alte Ordnung auf, schaffe Frieden und entspreche den Bedürfnissen der Erde. Unterzeichnet war das Schreiben mit „Statement prepared by José Argüelles on behalf of Chief Arvol Looking Horse, Nineteen Generation Holder of the White Buffalo Calf Pipe, and all Indigenous Peoples everywhere“ (South 2011: 217). Mit welchem Recht er für sich in Anspruch nimmt, nicht nur für Chief Looking Horse, sondern für alle indigenen Völker zu sprechen, ist unklar.

Sowohl José und Lloydine als auch Chief Arvol Looking Horse nahmen im Mai 1999 in den Niederlanden am *The Hague Peace Appeal* teil, wobei für Josés Empfinden die Einigkeit unter den verschiedenen Gruppierungen fehlte (South 2011: 219). Die

Vortragenden mit den eindringlichsten Appellen seien indigene Teilnehmer gewesen, welche die Bedeutung spiritueller Einheit und die Achtung vor Mutter Erde betont hätten (South 2011: 220). Davon abgesehen jedoch habe die Bekämpfung von Verbrechen im Vordergrund gestanden und das Einzige dargestellt, worüber sich alle Beteiligten einig gewesen seien, was Josés Meinung nach jedoch zu kurz greife und lediglich Symptome bekämpfe, die eigentlichen Ursachen des Übels jedoch unangetastet lasse (South 2011: 219). Ein Kalenderwechsel hingegen sei im Stande, die einzelnen Gruppierungen in der natürlichen Zeit zu einen und biete zudem die Möglichkeit, einen allgemeinen Waffenstillstand auszurufen, um die Wirkung des Paradigmenwechsels abzuwarten, was deutlich bessere Chancen auf Frieden biete als eine bloße Verschärfung der Gesetzgebung (South 2011: 220). Im Rahmen der Veranstaltung spendete ein Mann José 100.000 US-Dollar für sein Anliegen, den Weltfrieden voranzutreiben, was José als Wink des Schicksals deutete, dass er auf dem richtigen Weg sei (South 2011: 220f). Er verwendete 60.000 Dollar für die Finanzierung des *World Summit on Peace and Time* in Costa Rica, spendete die Hälfte der verbliebenen Summe Chief Arvol Looking Horse und vermachte die restlichen 20.000 Dollar PAN Portland (South 2011: 221).

Nach der Rückkehr in die USA kamen Stephanie South und ihr damaliger Partner zu Besuch und kehrten bald darauf erneut zurück, um bei der Instandsetzung der Straße zu Josés und Lloydines Haus zu helfen. Letztere seien beeindruckt von der Hilfsbereitschaft gewesen und hätten daraufhin beschlossen, öfter auf Stephanie zurückzukommen (South 2011: 221).

Das angestrebte Ziel des *World Summit on Peace and Time* war es, ein Referendum durchzuführen und auf dessen Basis eine Erklärung der Kalenderreform zu erstellen, die den Vereinten Nationen vorgestellt werden sollte (South 2011: 221). Die Veranstaltung beinhaltete auch eine von Roberto Poz, einem Day Keeper der guatemaltekischen Quiché Maya, durchgeführte Feuerzeremonie, bei der alte Wunden und Missverständnisse geheilt worden seien und die einen ausgeprägten Katharsiseffekt gehabt habe. Es wurden sogenannte Friedensbotschafter ausgewählt, welche die verfasste Erklärung Kofi Annan und dem Papst überbringen sollten. Die UN reagierte in Form eines Antwortschreibens

von Gillian Sorenson, dem Sekretär Kofi Annans, der mitgeteilt habe, Annan stehe dem Anliegen wohlwollend gegenüber, da es sich um den Willen des Volkes handele (South 2011: 223). Im Vatikan dagegen schien niemand bereit zu sein, die Botschafter zu empfangen, weswegen diese auf die Idee verfielen, den Friedensplan an jede verfügbare Faxnummer des Vatikans zu senden (South 2011: 224). Beigefügt war ein von José verfasstes Anschreiben, in dem er den Heiligen Vater darum bat, seine Verantwortung für die Welt und den Weltfrieden ernst zu nehmen und die Kalenderreform zu unterstützen (South 2011: 224f). Von einer Reaktion von Seiten des Vatikans ist nichts bekannt.

Bei einem Besuch in Palenque anlässlich des Drehs einer Dokumentation des Fernsehsenders Infinito über die Prophezeiung Pacal Votans, bei der José auftreten sollte, besichtigten José und Lloydine die jüngsten archäologischen Entdeckungen (South 2011: 229f). Darunter befand sich ein Thron, der am Datum 9 Ik (Wind) / Bolon Ik geweiht worden war und auf dem sich weitere 9 Ik-Daten fanden. Dem Archäologen Christopher Powell, der den Thron entdeckt hatte, zufolge, entsprächen diese Daten anderen mythischen Daten, und da die historischen Bolon Ik-Daten 2360 und 2304 entsprächen, also genau 56 Jahre auseinander lägen, und Lloydine zu diesem Zeitpunkt 56 Jahre alt war, habe José diese Synchronizität als eine Bestätigung der Prophezeiung angesehen und Lloydine Bolon Ik als ihren Maya-Namen angenommen (South 2011: 230).

Nach dem zu Josés Zufriedenheit durchgeführten Experiment des *Earth Wizard*-Seminars, zu dem er 144 Teilnehmer für einen Zeitraum von sieben Wochen in Chile versammelt hatte, um das gemeinschaftliche Leben in der natürlichen Zeit zu erproben, fiel es José und Lloydine im heimischen Umfeld zunehmend schwerer, ein zufriedenstellendes Alltagsleben zu führen (South 2011: 243). Den Jahreswechsel 1999 / 2000 verbrachten beide in Gesellschaft von Stephanie South und deren Partner, wobei Lloydine die Gespräche beherrscht habe und der Abend von Spannungen geprägt gewesen sei (South 2011: 243f). Kurz darauf trennten sich Stephanie South und ihr Lebensgefährte (South 2011: 244).

5.1.8 Die Foundation for the Law of Time (FLT) und die *Campaign for the New Time*

Um die Umsetzung der Kalenderreform und das Leben in der neuen Zeit weiter voranzutreiben, beschloss José, eine gemeinnützige Organisation zu gründen, die bis zum Ablauf der *Seven Years Of Prophecy* am 26.07.2000 etabliert sein sollte. Hilfe dabei bekam er von Chris Coleman, zudem wurde ein Anwalt engagiert, um den Prozess zu begleiten. Währenddessen sei sich José selbst der im Laufe der Zeit in ihm vorgegangenen Veränderungen immer mehr bewusst geworden. Ihm sei klar gewesen, dass er ein völlig Anderer geworden sei als jener, der sieben Jahre zuvor mit der Kampagne für die neue Zeit begonnen hatte, doch um festzustellen wie genau diese Veränderungen aussahen, habe es ihm aufgrund der raschen Entwicklung der Dinge zunächst an Zeit gefehlt (South 2011: 247). Am 24.07.2000 wurde die Foundation for the Law of Time (FLT) offiziell in Oregon als gemeinnützige Organisation anerkannt (South 2011: 257).

Um die Lücke zwischen der neu geschaffenen Foundation for the Law of Time und dem bereits geraume Zeit zuvor ins Leben gerufenen Planet Art Network zu schließen, begann er mit einer neuen Kampagne, der *Campaign for the New Time*. Diese sollte eine Verbindung zwischen den bereits abgeschlossenen *Seven Years of Prophecy* (1993-2000) und den bevorstehenden *Seven Years of the Mystery of the Stone* (2004-2011) bilden. Dass er die Entwicklung danach nicht als abgeschlossen betrachtete, zeigt sich in der Anmerkung, er habe beabsichtigt, die darauffolgenden sieben Baktun-Zyklen später zu kartieren (South 2011: 257). Ziel der *Campaign for the New Time* war es, den *13-Moon-Kalender* als Friedenskalender zu bewerben (South 2011: 257f). Als sich bald darauf herausstellte, dass der neu ernannte Kassenwart der FLT sein Amt für eigene Zwecke missbrauchte, übernahm Lloydine den Posten (South 2011: 277). Über die FLT sei es zu einer Kontaktaufnahme von Seiten des namhaften Filmproduzenten Robert Watts gekommen, der die Absicht geäußert habe, einen auf *The Mayan Factor* basierenden Film zu drehen und José gelobt habe, es sei ihm eine Ehre und ein Privileg, José's Mission voranzutreiben. Nach dem zwischen beiden arrangierten Treffen, welches mit einem Besuch des FLT-Hauptquartiers einherging, sei von ihm jedoch nichts mehr zu hören

gewesen. Teil der neuen Kampagne war auch, Wohnwagen auf die Reise durch verschiedene Länder zu schicken, welche die Menschen mit Informationen über die *Law of Time* und den Kalenderwechsel versorgen sollten, was besonders in Südamerika verbreitet gewesen sei, aber auch im nordamerikanischen Raum seien entsprechende Versuche gestartet worden (South 2011: 261).

Im Rahmen der *Campaign for the New Time* begaben sich José und Llyodine erneut auf Reisen, wobei sie sich vier Wochen in Brasilien und Argentinien aufhielten (South 2011: 263). Zwar waren beide des vielen Reisens müde, waren jedoch der Überzeugung, dass gerade Südamerika eine wichtige Region sei, in welcher der *13-Moon*-Kalender auf viel Sympathie stoße (South 2011: 263f). Insbesondere die Bevölkerung Brasiliens habe José als außergewöhnlich aufgeschlossen empfunden, viele Brasilianer sähen den Kalenderwechsel als die logische Lösung ihrer Probleme an. José und Lloydine trafen sich mit den Ältesten der Confederation of Indigenous Amazonian Tribes (COIAB), um die Natur der Zeit und die Unterschiede zwischen künstlicher und indigener Zeit und Zeitwahrnehmung zu diskutieren. Nachdem José erklärt habe, dass der *13-Moon*-Kalender die indigenen Kalender nicht ersetzen wolle, sondern in sich vereine, hätten die Ältesten ihr Einverständnis zu einem Bündnis mit der FLT gegeben (South 2011: 264).

Ein weiteres Ziel stellte das zentralasiatische Altai dar, wohin José eine offizielle Einladung vom dortigen Kulturminister erhalten hatte. Er sollte dort eine Rede vor dem Parlament halten und hatte beschlossen, statt alleine gemeinsam mit Lloydine zu reisen und zudem eine Delegation zusammenzustellen, welche die FLT vertreten solle. Mother Tynetta von Nation of Islam und ihre Assistentin Sister Rosalind Muhammad, die gleichzeitig als Journalistin für die von Nation of Islam herausgegebene Zeitung zuständig war, sagten zu, die beiden anderen geplanten Begleiter waren zum fraglichen Zeitpunkt verhindert (South 2011: 275). Auf dem Weg nach Altai machte die Delegation einige Tage Zwischenstopp in Novosibirsk, wo sie mit einer Reihe von russischen Wissenschaftlern zusammentraf. José tauschte sich mit Irena Eganova, einer Angehörigen der Russian Academy of Science, über das Werk N.A. Kozyrevs aus, dessen Theorien sie anhing, und erhielt von ihr einige von diesem verfasste Schriften sowie eine

aus den 60er Jahren stammende Abhandlung über Maya-Hieroglyphen. Beim späteren Lesen habe er dann festgestellt, dass die von den Russen schon zu diesem frühen Zeitpunkt vermuteten, mathematischen Gesetzmäßigkeiten, die den Hieroglyphen zugrunde lägen, erstaunliche Ähnlichkeiten mit den Grundlagen des *Dreamspell* aufwiesen (South 2011: 276). Dies sah er als Beweis für deren Allgemeingültigkeit an (South 2011: 277). In Altai angekommen, machte José dem dortigen Parlament den Vorschlag, ganz Altai zu einem biosphärisch-noosphärischen Park zu erklären und somit in seinem natürlichen Zustand, den er als wichtig für die Erhaltung der gesamten Erde ansah, zu bewahren. Er habe es für durchaus möglich gehalten, dass Altai eine Vorbildfunktion für den Rest der Welt übernehmen könne und somit im Stande sei, dieser zu zeigen, dass die durch die Globalisierung verbreitete kulturelle Gleichschaltung vermeidbar sei (South 2011: 279). Er sei der Überzeugung gewesen, dass das Leben in engem Einklang mit der Erde den Bewohnern Altais den Zugang zu Spirituellem erleichtere und zudem ein besonderes Verhältnis zur Erde ermögliche, wenngleich er eingestanden habe, dass es aufgrund der äußeren Bedingungen wohl kein leichtes Leben sei (South 2011: 280). Die Bevölkerung habe ihn überaus wohlwollend aufgenommen und ihn mehrfach als „[...] long lost star brother representing the cosmovision of the galactic Mayans“ (South 2011: 181) empfangen. José war der Ansicht, dass sie über großes Wissen verfüge, welches für die Außenwelt bislang im Verborgenen gelegen habe (South 2011: 181). Im Zuge seines Aufenthalts traf er zudem den amtierenden Vizepräsidenten Altais, Alexander Nikolaevich Albuchaev, welchem er die *Law of Time* erklärte (South 2011: 279). José sei beeindruckt gewesen, wie oft Wissenschaftler und Staatsdiener im russischen Einflussbereich von Noosphäre und Biosphäre sprachen, obwohl dieses Konzept in Amerika weitestgehend unbekannt sei. Entsprechend habe der Vizepräsident keinerlei Verständnisprobleme bezüglich der *Law of Time* gehabt. Zudem sei Altai zu diesem Zeitpunkt mit der Planung eines grenzübergreifenden Biosphärenparks beschäftigt gewesen, der auch Teile Kasachstans und der Mongolei umfassen sollte (South 2011: 280).

5.1.9 Die Anschläge vom 11. September: Reifung einer Lehre

Zurück in Portland habe José in der Nacht zum 11.09.2001 einen merkwürdigen Traum gehabt, in dem George Washington in einem militaristischen Gesamtszenario säbelrasselnd eine Armee anführte (South 2011: 287f). Nach dem Aufwachen habe er aufgrund dessen darüber nachgedacht, wie Krieg in der Gesellschaft immer mehr den Platz von Kunst eingenommen habe. Kurz darauf habe das Telefon geklingelt und seine Tochter habe ihn darüber informiert, dass gerade ein Flugzeug ins World Trade Center gerast sei. Da José und Lloydine keinen Fernseher besaßen, seien sie daraufhin zu einer Bekannten gefahren, um bei dieser die Nachrichten verfolgen zu können. José habe das Ereignis als ein Bild der Apokalypse empfunden, in der Wirkung ähnlich dem Abwurf der Atombombe über Hiroshima, im Gegensatz dazu jedoch im Fernsehen übertragen, was eine große Vielzahl von Menschen rund um den Globus zu direkten Zeugen machte (South 2011: 288). Er war der Ansicht, diese direkte Zugänglichkeit leite das Bild „straight into the nervous system of the noosphere“ (South 2011: 288, Argüelles 2002: 15) und werde die Welt dauerhaft verändern. Die beständige Wiederholung der Aufzeichnungen des Unglücks verstärke diese Wirkung noch. Von seiner Schwester gefragt, was er von dem Ereignis halte, habe er zur Antwort gegeben, es handele sich um ein Zeichen der Endzeit und auf die Johannes-Apokalypse und den dort beschriebenen Fall Babylons in Kapitel 18 verwiesen (South 2011: 288). Als er das besagte Kapitel noch einmal gelesen habe, sei er erstaunt gewesen, wie genau dort die Terroranschläge beschrieben seien:

„O Babylon, city of power! In one hour your doom has come! (18:10)
In one hour such great wealth has been brought to ruin! (18:17)
In one hour she has been brought to ruin! (18:19)
Fallen! Fallen is Babylon the Great! (18:1)“ (zitiert nach South 2011: 288).

Beide Türme seien, wie in der Johannes-Apokalypse beschrieben, innerhalb von nur wenig mehr als einer Stunde in sich zusammengebrochen, die von ihnen beherbergten Executive Offices der New Yorker Börse und Hafenbehörde sowie Büros diverser internationaler Finanzinstitutionen seien die wahren Machthaber und treibenden Kräfte der Globalisierung gewesen.

Unter dem Eindruck dieser Ereignisse und getrieben von dem Bedürfnis, die prophetischen Dimensionen und die Unvermeidbarkeit der Anschläge der Menschheit bewusst zu machen, begann José keine drei Wochen nach dem 11. September mit der Niederschrift von *Time and the Technosphere: The Law of Time in Human Affairs*. Angesichts der jüngeren Ereignisse habe er ein gesteigertes Gefühl der Dringlichkeit bezüglich der Vermittlung seiner Botschaft verspürt. Seine Gedanken zu verschriftlichen sei leicht gewesen, verschiedene über die letzten Jahre entwickelte Gedankenstränge hätten sich zusammengefügt und ihm so eine klare Deutung der Anschläge ermöglicht. Der durch sie ausgelöste Schock habe das über 5000 Jahre seit der Herrschaft des ersten Babylons bestehende geistige Gefüge durchbrochen (South 2011: 289). Zugleich stelle dieser Moment den Beginn der Post-Historie dar (South 2011: ebd., Argüelles 2002: XIV). Bei den Anschlägen handele es sich um ein unvermeidliches Ereignis in der Evolution, das zum einen in den gregorianischen Kalender einprogrammiert sei und zum anderen auf das bevorstehende Ende der künstlichen Zeit hinweise (South 2011: 291, Argüelles 2002: 5ff). Trotz aller Unregelmäßigkeit, die er dem gregorianischen Kalender vorwirft, ist er der Ansicht, dass dieser auf Zyklen von 28 Jahren basiere, nach deren Ablauf sich der durch den Kalender programmierte Inhalt aufs Neue zu wiederholen beginne. Allerdings intensiviere sich die Intensität der Ereignisse von Zyklus zu Zyklus immer weiter, weswegen die Anschläge aufs World Trade Center nicht zu verhindern gewesen seien (South 2011: 291, Argüelles 2005: 29f, 79f). Als Eckdaten dieses immer wiederkehrenden 28-Jahr-Zykluses nenne er als Beginn die Errichtung des Eiffel-Turms 1889, die Russische Revolution sowie den Eintritt der USA in den ersten Weltkrieg 1917, den Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki, die Fertigstellung des World Trade Centers in New York 1973 und schließlich dessen Zerstörung 2001 (South 2011: ebd.).

5.1.10 Der Meister und seine Schülerin: Annahme eines Lehrlings und Trennung von Lloydine

Nach weiteren Reisen sei in José der Eindruck einer immer größer werdenden Kluft zwischen seinen familiären Beziehungen und seiner eigenen Selbstwahrnehmung entstanden. In der Vergangenheit oder in den indigenen Gesellschaften der Gegenwart habe eine Familie seiner Auffassung zufolge der geistig-spirituellen Entfaltung gedient, wohingegen das Individuum in den Familien der westlichen Gesellschaft häufig in einengende Rollen hineingedrängt werde. Er habe allmählich das Gefühl gehabt, sich nicht länger frei entfalten zu können, sondern Kompromisse zwischen seiner eigenen Entwicklung und den Erwartungen seiner Familie eingehen zu müssen (South 2011: 295).

Um ihre Kräfte schonen zu können und Unterstützung zu bekommen, beschlossen Lloydine und er, eine dritte Person ins Haus zu holen, die ihnen bei ihrer Arbeit assistieren könne (South 2011: 297). Bei einem erneuten Zusammentreffen mit Stephanie South zum Jahresabschluss 2001 beschlossen beide, ihr eine Chance zu geben, diese Stelle auszufüllen (South 2011: 299). Nach einer einwöchigen Testphase seien alle Beteiligten sehr zufrieden gewesen und das Arrangement wurde beibehalten. José sei durch das Studium diverser Synchronizität demonstrierender Zusammenhänge⁹ zu dem Schluss gekommen, dass es sich bei Stephanie South um eine Verkörperung der archetypischen „Red Queen“ handeln müsse, welche seine Identität als Valum Votan ergänze, und dass sie somit sein Lehrling sein müsse (South 2011: 300). Er sei überzeugt gewesen, dass niemand anders diese Rolle übernehmen könne (South 2011: 302). Er habe es als nächsten Schritt seiner Mission angesehen, Stephanie South bzw. Red Queen auszubilden und für den Anbruch einer neuen Zeit vorzubereiten (South 2011: 302f). Die Annahme eines Lehrlings wurde in einer gemeinsamen Erklärung Josés und Lloydines öffentlich bekannt gegeben. Zwischen José und Stephanie South habe sofort ein hohes Maß an telepathischer Verbindung bestanden (South 2011: 303) und sie scheint Josés Status als mit übernatürlichen Mächten in Kontakt stehender Botschafter uneingeschränkt anerkannt zu

⁹ Genannt wird hier eine Reihe von Zahlenspielen, in der im Zusammenhang mit dem Grab Pakals stehende Zahlen und Daten in ihren Summen und Differenzen untereinander sowie mit anderen Daten, wie z.B. denen der *Harmonic Convergence*, abgeglichen werden.

haben, was aus folgender Stellungnahme, in der sie sich selbst in der 3. Person beschreibt, hervorgeht: „Stephanie knew him only as Valum Votan“ (South 2011: 303). Umgekehrt scheint diese vorbehaltlose Anerkennung seines Lehrlings auch José in seiner Überzeugung von der eigenen Rolle weiter bestärkt zu haben: „Taking on an apprentice as a full time endeavour only confirmed in him the unshakeable reality of his divine purpose“ (South 2011: ebd.). Er habe sich dadurch an Ereignisse in einem früheren Leben erinnert und das ausgeprägte Gefühl bekommen, zu einer neuen Wahrnehmungsstufe vorzudringen, da sich eine völlig neue psychomythische Dimension öffne (South 2011: 303).

Am selben *13-Moon*-Kalender Tag, an dem sich laut José am 26.07.2013 die *Galactic Synchronization* vollziehen würde – Kin 164: Yellow Galactic Seed – hatte er eine Zeremonie in Teotihuacan geplant, welche er „Opening of the Portals of Time: the Coming of the Sixth Sun“ nannte (South 2011: 305). Zu diesem Zweck waren neun Älteste indigener Gruppen eingeladen worden, die bereits vier Tage vor der eigentlichen Zeremonie die Höhle unter der Sonnenpyramide besuchten. Dort sei ihnen eine Vision zuteilgeworden, der zu Folge sie José als Schließer des Zyklus in seiner prophetischen Rolle anerkennen sollten (South 2011: 306). José selbst sah diese Rolle und das Schließen des Zyklus Souths Aussage nach folgendermaßen:

„José perceived the closing of the cycle as a cosmic world event – a galactic shifting of gears followed and culminated by the birth of the new solar age, July 26, 2013: Yellow Galactic Seed. Closing the cycle meant to bring all of humanity as one planetary family in a state of peace and harmony to this cosmically climatic point in time, the end of the great cycle of history in preparation for a new cycle to begin.“ (South 2011: 306)

Im Verlauf der Zeremonie würdigte José die bedeutende Rolle der indigenen Ältesten, ohne welche eine derartige Zeremonie seiner Aussage nach gar nicht möglich gewesen sei, da sie diejenigen gewesen seien, welche das alte Wissen bis in die Gegenwart bewahrt hätten (South 2011: 306). Die Anwesenden zogen in einer Prozession durch Teotihuacan (South 2011: 306f). José sei von dem Spektakel sehr ergriffen gewesen, habe sich an seinen ersten Besuch in Teotihuacan im Kindesalter erinnert gefühlt und sich gefragt, ob dies die Erfüllung seiner damaligen Vision über die Rückkehr des alten Wissens darstelle.

Er sei zu dem Schluss gekommen, dass es sich wohl tatsächlich so verhalten müsse (South 2011: 308), zumal seit diesem Zeitpunkt 49, also 7 x 7 Jahre vergangen waren, was er aufgrund der großen Macht der Zahl Sieben als sehr bedeutsam empfunden habe. Als José von seinem Aufstieg auf die Pyramide des Mondes zurückkehrte, sei er unten von den neun Ältesten erwartet worden, die ihm von ihrer Vision vier Tage zuvor berichtet hätten: „The spirits told us that they were waiting for you, that the time had arrived that we were to honor you“ (South 2011: 309). Die Initiation habe vor der Sonnenpyramide stattgefunden, wo einer der Ältesten sechs Maiskörner vor José auf den Boden geworfen und ihn aufgefordert habe, sich zu verbeugen und niederzuknien. Dann habe er ihn angewiesen, seinen Namen zu nennen, was José mit „José Antonio Argüelles Valum Votan“ beantwortet habe, woraufhin ein anderer Ältester ihn mit der Spitze des Kristalls auf seinem Zeremonialstab auf Höhe des dritten Auges in die Stirn gestochen habe. José habe daraufhin kniend und ehrerbietig die Stirn auf den Boden gepresst (South 2011: 309). Im Anschluss daran sei die Prozession unter Führung der Ältesten die Sonnenpyramide hinaufgezogen, wo der Zeremonialstab übergeben werden sollte. Der Wortführer hierbei sei Quetza Sha gewesen, dem José bereits zuvor begegnet war. Dieser habe José mitgeteilt, dass den Ältesten schon lange bekannt gewesen sei, dass neues Wissen in die Welt kommen, den Weg in eine neue Zeit ebnen und das traditionell überlieferte Wissen vervollständigen werde (South 2011: 309). Sie hätten in ihm, José Argüelles, den Überbringer dieses Wissens in Form der „mathematical codes of the Galactic Maya“ (South 2011: 309) und ihn als „Galactic Maya“ erkannt, weswegen sie ihm den Zeremonialstab überreichen wollten. Dieser solle ihn auf seinem weiteren Weg begleiten, auf dass er, Argüelles, für den Rest seines Lebens seine Aufgabe erfülle und den Zyklus schließe (South 2011: 309). Stephanie South zitiert hier den angeblichen Originalwortlaut Quetza Shas, legt jedoch leider nicht dar, ob sie selbst bei dem Ereignis zugegen war und somit als Augenzeugin fungiert, die sich auf ihr Gedächtnis beruft, oder ob ihre Darstellung auf Argüelles' Tagebucheinträgen, Erzählungen oder sonstigen Quellen basiert. José habe diese Zeremonie als „outer affirmation of inner knowlegde“ (South 2011: 309) empfunden. In der darauffolgenden Nacht habe er unruhig geschlafen, da er von starken Energieströmen erfüllt gewesen sei. Seinem Selbstverständnis nach

habe er sich als „coded archetype of the human DNA“ (South 2011: 310) gesehen – der DNA deshalb, weil das Schließen des Zyklus im Jahr 2012 in die menschlichen Gene einprogrammiert sei. Zudem habe er erneut das Gefühl gehabt, mehr zu sehen als zuvor, erleuchteter zu sein (South 2011: 310).

Nach der Zeremonie widmete sich José ganz der Ausbildung seines Lehrlings (South 2011: 313). Während ihrer gemeinsamen Arbeit habe er eine Vision gehabt, in der ihm Wissen über den Niedergang der Zivilisation des Planeten Maldek übermittelt worden sei, deren damalige Situation sich nun auf der Erde zu wiederholen drohe. Dies sei der Beginn einer ganzen Reihe von „Cosmic History Transmissions“ gewesen, die sich über einen Zyklus von 260 Tagen ausgedehnt hätten; José habe die Informationen gechannelt und diktiert, Stephanie South sie daraufhin niedergeschrieben (South 2011: 314). Aufgrund des großen Zeitaufwands, der für diese Arbeit von Nöten war, sah sich South gezwungen, den größeren Teil ihres bisherigen Lebens und ihrer Interessen zugunsten der neuen Aufgabe hintenan zu stellen, was ihr jedoch nichts ausgemacht habe, da sie sich der Wichtigkeit des Unterfangens bewusst gewesen sei. Der Inhalt der Übertragungen sollte in Form einer siebenteiligen Buchreihe namens *Cosmic History Chronicles* veröffentlicht werden (South 2011: 315). Auch für José sei dieser Prozess mit deutlichen Veränderungen einhergegangen: „[...] José's character went through rapid shifts in the effort to become a pure exemplar“ (South 2011: 316). Ihm sei klar geworden, dass seine Rolle als Ehemann sich zu einer Reihe überholter Versatzstücke entwickelt habe, und er habe gemeinsam mit South und Llyodine einen Wandel angestrebt (2011: ebd.).

Nach einem Besuch bei ihrem Sohn sei Llyodine zurückgekehrt und habe verkündet, sie sei veranlasst worden, eine Zeremonie durchzuführen und habe daraufhin Stephanie South einen Ring an den Finger gesteckt und sie mit José „verheiratet“ (South 2011: 319f). Einige Zeit später sei eine „Ceremony of Equalization“ gefolgt, im Rahmen derer sie Stephanie einen silbernen Kelch und eine Kristallkugel übergeben habe, die sie selbst Jahre zuvor von José bekommen hatte. Wer oder was dieses Verhalten auslöste, geht aus dem Bericht nicht hervor, es heißt lediglich, José sei darüber überrascht gewesen (South 2011: 320). Wenige Monate später, im Oktober, habe Llyodine beschlossen, ab Ende

November eine Auszeit in Idaho zu nehmen, um sich selbst zu finden (South 2011: 322). Am 27.11.2002 wurden die *Cosmic History Sessions* vollendet (South 2011: 323). Dieser Tag habe das Ende des „sacred vow“ (South 2011: 323) markiert, der José, Lloydine und Stephanie South in dem gemeinsamen Experiment zusammengehalten habe, und um ihre jeweiligen Einzelpersönlichkeiten nach dessen Vollendung zu stärken, seien José und Lloydine übereingekommen, eine Trennungszeremonie durchzuführen. Die Zeremonie habe nahezu umgehend Wirkung gezeigt und Lloydine beschuldigte José kurz darauf, sein Verhältnis zu Stephanie South sei nicht das eines Lehrmeisters zu seinem Lehrling, sondern er sei lediglich auf eine jüngere Frau aus (South 2011: 323). In den darauffolgenden Tagen sei Lloydine ausgeprägten Stimmungsschwankungen unterworfen gewesen und habe José immer wieder Vorwürfe gemacht, wodurch dieser zu dem Schluss gekommen sei, dass sie sich in völlig unterschiedliche Richtungen entwickelten. Ihm sei klar geworden, dass sie beide ihre jeweilige Entwicklung vorantreiben müssten, was gemeinsam nicht funktionieren werde, und dass ihre Trennung daher von spiritueller Notwendigkeit sei (South 2011: 324). Würde er an der Beziehung festhalten, hinge er in der Vergangenheit fest und sei unfähig, sich weiterzuentwickeln, wie es die Zukunft erfordere. Er sah die Trennung daher als eine Art Test an (South 2011: 325). Am 02.12.2002 reiste Lloydine endgültig ab (South 2011: 324). José habe zwar Bedauern über das Ende der langjährigen Beziehung verspürt, habe es jedoch als notwendig und vorherbestimmt angesehen: „He knew everything was destined and that nothing was ‘personal’“ (South 2011: 324).

In Folge der Trennung machten zahlreiche Gerüchte die Runde und kurz darauf rief Brian Haight bei José an und legte ihm nahe, José solle aus moralischen Gründen von seinem Amt als Präsident der Law Of Time-Foundation zurücktreten und stattdessen Lloydine diesen Posten überantworten. José habe sich nicht öffentlich verteidigen wollen, sondern sich lieber zurückgezogen, um über die Geschehnisse nachzudenken. Für Stephanie South sei die Trennung einem Initiationserlebnis gleichgekommen, welches sie tief erschüttert habe (South 2011: 325). Nach Lloydines Weggang wurde die etablierte Routine in Souths Ausbildung beibehalten. Niemand habe sich für Josés Sicht der Dinge interessiert und nach einigem Zaudern habe er sich schließlich bereit erklärt, seinen

Präsidentenposten bei der Law Of Time-Foundation an Lloydine zu übergeben, Brian Haight wurde Vizepräsident (South 2011: 327). José und Lloydine hätten regelmäßig in Kontakt gestanden und er habe sie in ihrer neuen Position bestärkt. Kurzzeitig sei eine gemeinsame Stellungnahme zu ihrer Trennung geplant gewesen, um anderen die Möglichkeit zu geben, daraus zu lernen, aber Lloydine habe sich schließlich doch dagegen entschieden. José habe sich von der gesamten Situation stark auf die Probe gestellt gefühlt, jedoch nie gezweifelt, dass alles einen tieferen Sinn habe (South 2011: 328). Er sei Lloydine dankbar für die gemeinsame Zeit gewesen sowie überzeugt davon, dass sie die ihr zugedachte Aufgabe bestens erfüllt habe und alles einem göttlichen Plan folge (South 2011: 329). Am 17.07.2003 war die Scheidung offiziell vollzogen (South 2011: 330). Kurz zuvor war Lloydine als Präsidentin der FLT zurückgetreten (South 2011: 331), nachdem José bei einem Treffen der FLT von einem „splitting of the worlds“ gesprochen hatte, „an impersonal, archetypal force that operates through what might appear as human drama“ (South 2011: 331). Kurz nach Lloydines Kündigung folgten auch die anderen vier Vorstandsmitglieder ihrem Beispiel, was José erneut zum Vorsitzenden machte (South 2011: 331). Es folgte eine Verlautbarung, in der José Llyodines Rolle in seinen Augen unmissverständlich klar machte und die ein wenig am angeblich guten Verhältnis der beiden zweifeln lässt:

„[...] I take full responsibility for creating a totally false impression in the world – that she was somehow equal to me both as a messenger and as the creative co-author of the codes of the Law of Time that I alone was bringing through as part of my mission. These perceptions were blatantly untrue, though she learned to believe in them and project them out as truth...” (South 2011: 332)

Diese Worte sind, trotz der einleitenden, vermeintlichen Verortung der Schuld bei José Argüelles, nichts anderes als eine Herabsetzung Lloydines, der jeglicher kreativer und übernatürlich inspirierter Beitrag hiermit offenkundig abgesprochen wird. Allein José sei der auserwählte Botschafter, lediglich seiner Großherzigkeit sei es zu verdanken gewesen, dass zuvor ein anderer Eindruck habe entstehen können.

José habe die Kündigung der Vorstandsmitglieder als weitere Bestätigung für innere Veränderungen und den Anbruch von etwas Neuem betrachtet. Um dem gerecht zu

werden, hielt er eine strikte Meditationsroutine ein, während deren Durchführung ihm immer wieder neue Erkenntnisse über die Noosphäre sowie Mitteilungen höherer Wesen zuteilgeworden seien (South 2011: 333). Um diese Einblicke festzuhalten, führte er ein tägliches Tagebuch, in dem er seine Rolle als „Closer of the Cycle“ wie folgt beschreibt:

„... Such is the destiny tasted by me in 1953, a year after the tomb of Pacal Votan was opened. My covenant has been to stay with this destinal vision which itself I have to understand is encompassed by the might and vision of the Sustainer and Grantor of all visions. The decisions I have made in my life are ultimately based on the preservation and pursuit of this destinal vision. God guides all beings and I have been guided to explore and expand this vision to complete the meaning of the prophecy of the tomb of Pacal Votan and that is to assure the exit of humanity from the 12:60 timing frequency of the artificial technosphere, and to enter the 13:20 frequency that characterizes the noosphere, the future that awaits the human race on the other side of the veil of time.“ (South 2011: 334f)

Argüelles und South sahen sich zudem als „sorcerer“ und „apprentice“ in einem psychomythischen Kontext an, welcher es ihnen ermöglicht habe, höherdimensionale Archetypen in Form von Valum Votan (Argüelles) und „Red Queen“ (South) zu verkörpern. In Josés Augen habe Stephanie South eine Art Medium dargestellt, durch welches die von ihm empfangenen Übertragungen zusammengefasst und zusammengesetzt wurden (South 2011: 336). Um seinen Körper, der als Antenne für die empfangenen Informationen diene, in gutem Zustand zu halten, praktizierte José Yoga und wurde schließlich zum Vegetarier, da er zu dem Schluss kam, dass die spirituelle Verbindung zwischen Mensch und Tier, welche einmal im Zusammenhang mit dem Verzehr von Fleisch bestanden habe, längst industrieller Fleischproduktion Platz gemacht habe, die lediglich einer Aufrechterhaltung der Technosphäre diene (South 2011: 337). Zu diesem Zeitpunkt sei sowohl ihm als auch South klar gewesen, dass es sich bei den Übertragungen der *Cosmic History Sessions* um den Übergang von der Historie zur Posthistorie handele. Dies sei ein bedeutender Wandel, in dem das Zepter vom männlichen Prinzip, welches lange Zeit vorgeherrscht habe, dem weiblichen Prinzip übergeben werde. Um diesen Vorgang zu ermöglichen, sei es essentiell, die gesamte Historie in all ihren Facetten zu verstehen und zu überwinden, wozu die *Cosmic History Sessions* dienen sollten (South 2011: 338). Erst nach diesem Abschluss des alten Zyklus

könne ein neuer begonnen werden (South 2011: 339). Argüelles vergleicht diesen Prozess mit den Gräbern Pacals und der Roten Königin in Palenque:

„...The one (tomb) in the Temple of Inscriptions contains all the clues both of your Earth history as well as of the cosmic history [...] That is the conscious side of cosmic history. But now your little history is over. This is the meaning of the other tomb, that of the Red Queen, the woman, the one oppressed by history. That is why the tomb is devoid of inscriptions. It represents the unconscious side of cosmic history now waking up...” (zitiert nach South 2011: 338, Argüelles 2005: 9f.)

Bei der Farbe Rot handele es sich um die Farbe der Initiation, die Königin repräsentiere die „female matrix long repressed by history” (South 2011: 338). Die Übertragungen seien daher auch als ein Symbol der Gleichstellung im Namen aller Männer und Frauen der Erde zu verstehen gewesen (South 2011: ebd.). Es habe sich um einen auf Gegenseitigkeit beruhenden Prozess gehandelt, den keiner von beiden in dieser Form ohne den anderen zu leisten vermocht hätte (South 2011: 338f). Während dieser Phase reife in South der Entschluss, Argüelles’ Biographie zu verfassen (South 2011: 339).

Um seinem Lehrling eine Form der inneren Zeitreise und die Implikationen der *Cosmic History Sessions* näher zu bringen, begab sich Argüelles mit South erneut auf Reisen (South 2011: 343). Unter ihren Zielen befand sich St. Petersburg, wo José am 9. Oktober einen Vortrag im Rahmen der *Third Annual International Roerich Conference* der St. Petersburger Universität hielt (South 2011: 348f). Er sprach über den bevorstehenden Wechsel weg von der bisher vorherrschenden männlichen Herrschaft hin zu einem stärkeren weiblichen Prinzip und damit zu einer sich in Balance befindlichen Welt, weswegen auch sein Lehrling weiblich sei. Während seines Vortrags habe ein Angehöriger des russisch-orthodoxen Klerus den Raum betreten, der sich später als Erzbischof der Koptisch-Orthodoxen Kirche St. Petersburgs entpuppt habe. Nachdem José geendet hatte, habe dieser um das Wort gebeten und den versammelten Anwesenden mitgeteilt, dass José die Wahrheit sage und ein wahrer Prophet sei, mehr noch, dass es sich bei der Tatsache, dass er diese Wahrheit ausgerechnet an einem Tag kundgetan habe, der gleichzeitig der Geburtstag Nicholas Roerichs und der Tag des heiligen Johannes, des Propheten, sei, um nicht weniger als ein Wunder handele. Schließlich habe er José drei Rosen überreicht, ihn auf beide Wangen geküsst und sich vor ihm verneigt. Die aus dieser

Begegnung resultierende Stimmung im Saal sei im Anschluss daran geradezu ekstatisch gewesen (South 2011: 349).

Am 24.01.2004 eröffnete die Time is Art Gallery in Ashland, Josés und Stephanies neuem Wohnort. Im Rahmen der gut besuchten Eröffnung erhielt José eine Einladung von James Twyman, dem Gründer der Beloved Community, ihn nach Bagdad zu begleiten. Ziel war es, dort gemeinsam mit anderen spirituellen Führern anlässlich des ersten Jahrestages des Irakkrieges eine Mahnwache für den Frieden durchzuführen. José sagte nicht sofort zu, habe jedoch, genau wie Stephanie, nach etwas Bedenkzeit, das deutliche Gefühl verspürt, seine Anwesenheit dort sei von höheren Mächten erwünscht (South 2011: 353). Er habe den Eindruck gehabt, es sei seine Pflicht, die Maya-Prophezeiung an den Ort zu bringen, der den Beginn der Geschichte und all der mit ihr verbundenen Übel verkörpere (South 2011: 353f). Zudem würde dies eine weitere Etappe bei der Initiation seines Lehrlings darstellen.

Am Tag der Abreise musste José am heimischen Flughafen feststellen, dass sein Reisepass nicht mehr lange genug gültig war, um nach Jordanien, von wo die Reise in den Irak fortgesetzt werden sollte, einzureisen. Versuche, noch vor Reiseantritt kurzfristig eine Verlängerung zu bewirken, scheiterten (South 2011: 354). Beim Zwischenstopp in Wien begab er sich mit seinem Anliegen zum amerikanischen Konsulat, wo ihm mitgeteilt wurde, dass die Ausstellung eines neuen Passes innerhalb der ihm vor der Mahnwache noch zur Verfügung stehenden kurzen Zeit unmöglich sei. In seiner Verzweiflung habe José vor dem gemeinsamen Rückweg zum Flughafen mit Stephanie South ein Gebet gesprochen und um eine Lösung gebeten, sofern es sich bei seinem Ansinnen tatsächlich um einen Auftrag höherer Mächte handele (South 2011: 355). „He knew that if it was meant to be, the human laws could not deter it and asked to be shown a sign that they were operating by divine law” (South 2011: 355). Am Flughafen angekommen, seien beide zum Quick-Check In-Schalter gegangen und problemlos durchgelassen worden, niemand habe Josés Reisepass sehen wollen. Bei der Ankunft in Jordanien habe er die Situation erklärt und aufgrund seiner Erklärung, sich nur eine Nacht im Land aufhalten zu wollen, ein Visum gewährt bekommen. Diese Ereignisse

überzeugten ihn mehr denn je von der göttlichen Natur seiner Mission, und er nahm sie als Beweis für die Überlegenheit göttlicher Gesetze in der bald anbrechenden neuen galaktischen Ordnung, denen sich das menschengemachte Gesetz unterordnen müsse (South 2011: 355).

In Bagdad angekommen, fand sich die gesamte Gruppe am Nachmittag des 20.03.2004 im dortigen National Theater ein, um die geplante Zeremonie durchzuführen. Zur aus dem Ausland angereisten Gruppe gesellte sich zudem eine Reihe irakischer religiöser Persönlichkeiten unterschiedlicher Religionszugehörigkeit (South 2011: 359f). Unter den Rednern waren neben José Chief Arvol Looking Horse, vier Sufis, ein Schiit, ein russischer Schamane, eine kenianische Älteste namens Warigia sowie zwei Vertreter der christlichen Kirche in Bagdad (South 2011: 360f). Im Anschluss an die Ansprachen überreichte die Gruppe dem Direktor des Theaters das Friedensbanner. José war überzeugt davon, dass es ungemein wichtig gewesen war, die Prophezeiung nach Bagdad zu bringen, und dass dies ein weiterer bedeutsamer Schritt auf dem Weg zu ihrer Erfüllung gewesen sei (South 2011: 361). „Each step he took, particularly at Altai and Baghdad, confirmed that all of his life had been prophetically foretold” (South 2011: 361f).

Nach einem Umzug in ein Ranchhaus, welches sie „Rainbow Circle Ranch“ nannten, begannen José und Stephanie, das sogenannte „*Noosphere II*-Experiment“ durchzuführen (South 2011: 365). Ziel dessen sei es gewesen, die Noosphäre zu erleben, umzusetzen und zu vermitteln, was große Konzentration erfordere, weswegen der Einfluss der Außenwelt auf ein notwendiges Minimum beschränkt worden sei (South 2011: 265f). Jeder Aspekt des täglichen Lebens sei als Teil der Noosphäre gesehen worden, alltägliche Dinge hätten auf diese Weise einen neuen, kosmischeren Rahmen erhalten und könnten genutzt werden, um die Noosphäre bewusst zu aktivieren (South 2011: 366f). So hätten sich beide beispielsweise nicht mehr als männlich oder weiblich wahrgenommen, sondern als „cosmic binary principles of alternation“ (South 2011: 366). Zudem habe sich die gesamte Wahrnehmung ihrer selbst erweitert, sie hätten ihre menschlichen Persönlichkeiten nun als „primal archetypes“ wahrgenommen und andere ebenfalls unter

diesem Aspekt betrachtet. Durch diesen Vorgang habe selbst die banalste Tätigkeit den Charakter einer psychomythischen Handlung angenommen. Ausflüge in die Außenwelt seien als „Cosmic History field trips“ bezeichnet, der Rest der Welt dabei unter anthropologischen Aspekten betrachtet worden. In der Zwischenzeit widmeten sich beide der Vervollständigung der *Cosmic History Chronicles* (South 2011: 367). Die Anlaufzeit des Experiments dauerte bis 2006 an, wurde jedoch in unregelmäßigen Abständen durch Reisen oder andere Verpflichtungen der Außenwelt gegenüber unterbrochen (South 2011: 366).

Im Jahr 2006 trat in Brasilia der von José organisierte *Second Planetary Congress of Biospheric Rights* zusammen, an dem etwa 400 Menschen aus verschiedenen Ländern und Kulturen teilnahmen, und der dazu gedacht war, den Übergang von der Biosphäre zur Noosphäre zu diskutieren (South 2011: 367). Am Ende der Veranstaltung seien José von Brontoj Bedurev, einem sibirischen Schamanen und spirituellen Führer der Republik Altai, die Vladimir Vernadsky-Medaille sowie ein Schamanenumhang überreicht worden, um seine Bemühungen um die Biosphäre und Altai zu würdigen (South 2011: 369). Im Anschluss folgten Reisen und Termine in Südamerika, der Türkei und Neuseeland, wo José der neuseeländischen Regierung eine im Namen der Maori verfasste Abhandlung über den Übergang zu einer auf Ökologie statt auf Wirtschaft basierenden neuen Gesellschaftsform überreichte (South 2011: 372).

Nachdem Argüelles 2008 eine Reise nach Japan unternommen und dort das Konzept der Noosphäre vorgestellt hatte, sah der Plan vor, dort im darauffolgenden Jahr den nächsten Biosphären-Kongress abzuhalten. Das Vorhaben wurde jedoch aufgegeben, da Japan zum fraglichen Zeitpunkt aufgrund seiner Walfangpraktiken heftig in der Kritik stand und José während eines Aufenthalts in Australien in einer morgendlichen Meditation eine Botschaft der Wale empfangen habe, die besagt habe, dass Japan für eine derartige Veranstaltung nicht der richtige Ort sei. Ob er diesen telepathischen Kontakt zu den Tieren in irgendeiner Weise verblüffend gefunden oder auch nur zum ersten Mal erlebt habe, geht aus dem Bericht seiner Chronistin, welche diese Erklärung mit der größten Selbstverständlichkeit und fast schon beiläufig abliefern, nicht hervor. Als Ersatz für

Japan wurde erwogen, den Kongress in Bali abzuhalten, doch bei der Organisation traten Probleme auf und die Finanzierung erwies sich als schwierig, woraus José schlussfolgerte, dass die Veranstaltung offenbar weder zu dieser Zeit noch an diesem Ort stattfinden solle (South 2011: 373). Er fasste die Ergebnisse seiner Studien über die Noosphäre zusammen und veröffentlichte sie in dem Werk *Manifesto for the Noosphere: the Next Stage of Human Consciousness*, welches schließlich 2011 publiziert wurde und seine letzte kommerzielle Veröffentlichung darstellt. Bei *Manifesto* handele es sich, so South, um die erste auf Englisch verfasste Publikation, die sich ausschließlich mit der Noosphäre sowie der Entwicklung von Menschheit und Erde als lebender Organismus beschäftige (South 2011: 374).

Bereits im Jahr 2007 habe José in einem Traum vernommen, dass die Zahl 441 sein „telepathic frequency code“ sei. Ihm sei aufgefallen, dass 441 rückwärts gelesen 144, die Zahl der Erretteten aus der Johannes-Apokalypse, ergebe und habe sich umgehend daran gemacht, eine von ihm „441 cube matrix“ genannte Würfelmatrix zu erstellen (South 2011: 374). War er schon zuvor aufgrund dessen, was er als „Cube of the Law“ bezeichnet, von der kosmischen Bedeutung der Würfelform überzeugt gewesen, so wurde diese Ansicht nun noch weiter gefestigt, er sei zu dem Schluss gelangt, dass es sich bei dem Würfel und seinen Zahlen um „the language of post-conceptual mind“ (South 2011: 374) handele und dass in verschiedene Zahlenfrequenzen Intelligenz aus höheren Dimensionen programmiert sei (South 2011: ebd.). Angespornt durch den Traum beschäftigte er sich die folgenden drei Jahre über mit der Entschlüsselung solcher Codes und habe schließlich begriffen, dass die „441 cube matrix“ eine Art Überbegriff sei, welcher die Gesamtheit aller bis dato entwickelten Codes in sich vereine (South 2011: 375). Zahlen und synchrone Matrizen seien in Wahrheit psychische Kraftfelder, „[...] the nature of number was truly its own dimension, that preceded the physical universe“ (South 2011: ebd.). Alle Bestandteile der Realität könnten letztendlich auf Zahlen reduziert werden und bei der „441 cube matrix“ handele es sich um ein System kosmisch-telepathischer Frequenzen, alle Ziffern seien Erscheinungsformen dieser Matrix. All diese Frequenzen wiederum seien Gedankengebäude einer höheren Ordnung der Realität, der sogenannten elften Dimension. Dort sei diese Matrix als „System of the Cube“

bekannt (South 2011: 375). Jeder Aspekt der Realität, ob sichtbar oder unsichtbar, werde von diesem „System of the Cube“ und seinen mathematischen Gesetzen gesteuert, die Gesetze selbst hätten ihren Ursprung in einer höchsten Intelligenz sowie diversen intrakosmischen und intergalaktischen Räten, welche als vermittelnde Instanz aufträten (South 2011: 375f). Zahlen seien im Stande, als universelle Sprache zu fungieren, die es intelligenten Wesen höherer Dimensionen ermögliche, auf systematische Art und Weise zu kommunizieren und José habe bei seiner Arbeit mit der Matrix in wachsendem Maße die Überzeugung gewonnen, dass es sich dabei um eine extraterrestrische Kontaktaufnahme handele. Da es nicht sein erstes derartiges Erlebnis gewesen sei, habe ihn dies nicht weiter mit Verwunderung erfüllt, und er sei davon ausgegangen, dass in der nahen Zukunft noch mehr Menschen kontaktiert werden würden und die außerirdischen Intelligenzen versuchten, die Menschheit auf eine Veränderung der Frequenz, innerhalb derer sie agiere, vorzubereiten. Gleichzeitig sei er sich sicher gewesen, dass er keinem dieser Sachverhalte auf die Spur gekommen wäre, wenn er sein Leben nicht nach der *13-Moon-Matrix* ausgerichtet hätte. Der *13-Moon-Kalender*, so seine Überzeugung, verschaffe einem Zugang zu einer schier unerschöpflichen Menge galaktischen Wissens, welches ohne ihn unzugänglich bleibe. Zudem werde durch die Nutzung dieser Matrix ein Anteil höherdimensionaler Frequenzen in die Noosphäre gespeist, was diese in zunehmendem Maße aktiviere und es dadurch wiederum anderen leichter mache, auf das vorhandene Wissen zuzugreifen (South 2011: 376). Es sei jedoch nicht für Jedermann gedacht: „He knew this was an advanced system, not meant for the masses; but only for those with keen minds and pure hearts who were predisposed to receive it“ (South 2011: 376). Durch den beständigen Umgang mit der Matrix, so seine Überzeugung, entwickle sich beim Menschen ein neues Sinnesorgan, das er als *holomind perceiver* bezeichnet, wobei er unter *holomind* ein mit der synchronen Ordnung und dem telepathischen Gitternetz verbundenes Wahrnehmungsfeld versteht. Es handele sich dabei um einen neuen Bereich der Intelligenz, das sogenannte Galaktische Gehirn, auf Basis dessen der galaktische *holomind* agiere. *Holomind* und Galaktisches Gehirn zusammen bilden für ihn etwas, das er als „Dominion of Time“ bezeichnet und als das Erkenntnisssystem der galaktischen Maya ansieht (South 2011: 376). Der *holomind perceiver* verändere die

kollektive menschliche Selbstwahrnehmung und erhöhe das Telepathievermögen, da er neue Informationen auf synchrone, ganzheitliche Art und Weise wahrnehme. José begann daraufhin, die Matrix und den Umgang mit ihr *synchronotronics* zu nennen und veranstaltete 2009, nachdem er sich geraume Zeit mit ihr beschäftigt hatte, ein einwöchiges Seminar über diese Thematik, um eine bewusste Energiewelle zu schaffen, welche in die Noosphäre eingehen und so eine neue Schwingung auslösen solle. *Synchronotronics* helfe nach seinem Dafürhalten dem Menschen dabei, die nächsthöhere Bewusstseinsstufe zu erreichen (South 2011: 377).

Im Januar 2010 wurde José in Mexico City das Nicholas Roerich Peace Medallion verliehen, die höchste Auszeichnung des zur UN gehörenden International Committee of the Banner of Peace (South 2011: 377). Die Verleihung fand im kleinen Rahmen und in Gegenwart einiger enger Freunde statt, die Auszeichnung sei José zu Herzen gegangen, zumal er im Laufe seines Lebens selbst zahlreichen Leuten das Banner of Peace überreicht habe (South 2011: 378). Erneut bestätigt und zudem zutiefst geehrt habe er sich gefühlt, als er am 25.07.2010 – im Rahmen der Prophet's Conference in Vancouver, auf der er seinen letzten Vortrag vor seinem Tod neun Monate später hielt – von der Maya-Curandera Flordemayo¹⁰, Protegé des Maya-Ältesten Don Alejandro Cirilo Perez Oxlaj und Angehörige des International Council of Thirteen Indigenous Grandmothers, geehrt worden sei (South 2011: 378f). Flordemayo habe angegeben, ein Jahr zuvor in einer Vision Josés Gesicht gesehen zu haben, verbunden mit der Aufforderung, sein bisheriges und zukünftiges Werk zu würdigen (South 2011: 378). Sie habe ihn in einer Zeremonie gesalbt und ihm für seinen Einsatz für die Menschheit und den „spirit of the calendar“ (zitiert nach South 2011: 378f) gedankt, er habe eine sehr bedeutende Rolle in der Wiederentdeckung heiligen Wissens für die Menschheit gespielt (South 2011: 378f). Eine solche Auszeichnung gerade von einer Maya zu erhalten, habe José als große Ehre empfunden, die ihm sehr viel bedeutet habe, zumal er auch großen Respekt für den

¹⁰ Auch Flordemayo vertritt die Ansicht, das Jahr 2012 stelle den Anbruch eines neuen Zeitalters dar, in dem das weibliche Element wieder seine alte Bedeutung zurückgewinne, ist also unter New Age-Gesichtspunkten gesehen beileibe kein unbeschriebenes Blatt (<http://followthegoldenpath.org/teachings-healing>, zuletzt aufgerufen am 22.03.2018).

Council of Thirteen Indigenous Grandmothers gehabt habe (South 2011: 378f). Es sei für ihn daher die größte vorstellbare Ehre gewesen (South 2011: 379).

5.1.11 Lebensende und Tod

Drei Tage vor dem verheerenden Erdbeben in Japan im Frühjahr 2011, welches den Tsunami und das damit einhergehende Reaktorunglück in Fukushima zur Folge hatte, wurde José krank. Er selbst habe South gegenüber geäußert, das Gefühl zu haben, die in Japan freigesetzte Atomenergie zu kanalisieren, da er so sehr in Einklang mit den planetaren Frequenzen stehe. Am 23.03.2011 verstarb er, laut Souths Angaben habe der Zeitpunkt seines Todes der Uhrzeit seiner Geburt entsprochen (South 2011: 381), was sie als signifikant und als weiteren Beleg für die Existenz einer synchronen Ordnung anzusehen scheint. Stephanie South war bei seinem Tod zugegen und beschreibt ihn als vollkommen friedlichen Wechsel in eine andere Dimension (South 2011: 381). In diesem Zusammenhang konstatiert sie klar und deutlich ihre uneingeschränkte Anerkennung José Argüelles' als göttlicher Botschafter und höheres Wesen:

„Having observed him closely in a vast array of circumstances during the past 9 years, I can state unequivocally that José Argüelles (or Valum Votan as I know him) is a galactic master; a cosmic messenger, an interdimensional avatar and an extraterrestrial disguised as human. His visions were constant. His meditation and prayer were consistent and unwavering. He was always focused on his mission [...] even though he was often misunderstood and judged by others for not compromising his mission.” (South 2011: 382)

Des Weiteren zieht sie Parallelen zwischen Josés Tod und dem Pacals, die aus einer Reihe von mutmaßliche Synchronizität demonstrierenden Zahlenspielen bestehen. So sei José 58 Tage nach seinem 72. Geburtstags und 58 Jahre nach seiner ersten Vision in Teotihuacan gestorben, Kin 58 wiederum sei das auf dem Sarkophagdeckel angegebene Todesdatum Pacals (South 2011: 283). Sie zitiert einen Eintrag aus Josés Tagebuch, der deutlich macht, als wie stark er selbst diese Verbindung empfunden zu haben scheint:

„How can I not say that my soul and Pacal's are one and the same? That my being is an emanation of that self-same soul? [...] Because of this tomb [...] I made the date known to all of human kind. 'I was a prophet, sent to myself

from myself. And it is myself who by my own signs was guided toward myself (Ibn al Arabi).” (South 2011: 382f.)

Besondere Aufmerksamkeit verdient Stephanie Souths Wortwahl: zwar ist von Josés Tod bzw. Verscheiden die Rede, doch weder im Zusammenhang mit ihm noch mit Pacal verwendet sie das Verb „sterben“. Sie spricht von „shift worlds“ (South 2011: 281), „slip [...] into another dimension“ (South 2011: ebd.), „depart planet Earth“ (South 2011: 382) und, in Bezug auf Pacal, von „his disincarnation“ (South 2011: ebd.). Hieraus lässt sich ablesen, dass sie den Tod beider lediglich als das Ende ihrer vorübergehenden, menschlichen Daseinsphase ansieht, nicht jedoch als deren endgültiges Ende. Besonders deutlich ist dies an Pacals „disincarnation“ (South 2011: ebd.) zu erkennen, die klar impliziert, Pacal habe nur kurzzeitig menschliche Gestalt angenommen und diese dann später wieder abgelegt, um sich anderen Aufgaben zuzuwenden. José sei sich darüber klar gewesen, dass er seine Aufgabe auf der Erde erfüllt habe (South 2011: 383). Ihm habe nun obliegen, sich – statt sich weiter an seinen dreidimensionalen Körper auf der Erde zu klammern, welcher lediglich der Erfüllung dieser Mission gedient habe – mit seinem unsterblichen, galaktischen Wesen zu identifizieren, wodurch er weiter dem höheren Zweck dienen könne (South 2011: 383f). In den neun Monaten vor seinem Tod habe er sich aus der Öffentlichkeit weitestgehend zurückgezogen und vielmehr versucht, sich zu erholen und geistig wie spirituell weiter zu zentrieren und zu reinigen (South 2011: ebd., 396). Für viele Leute sei diese Entscheidung schwer zu verstehen gewesen, doch er habe auch Unterstützung erhalten, wie beispielsweise von Alberto Ruz, der ihm seine Zustimmung ausgesprochen habe (South 2011: 384). Während dieser Phase der Zurückgezogenheit habe er im Verlaufe einer Morgenmeditation eine Stimme gehört, die gesagt habe: „In this remote place, we can now come to you, we can come into you, we can come for you...“ (South 2011: 385). In seinem Tagebuch wertete er dieses Erlebnis mit den folgenden Worten: „I am being prepared in order to be `lived from the Other side!` The transformation must be total, and this way it can be assured“ (South 2011: 385). Auch Stephanie South verleiht ihrer Überzeugung Ausdruck, dass ihre gemeinsame Zeit mit Argüelles von anderer, höherer Stelle geleitet worden sei, ebenso ihrem Glauben an eine Art der Wiedergeburt: „Little did I know when I met José in 1998 that *the script*

had already been set; and more and more I came to discover that we were being choreographed from another world; another dimension. We were allotted 13 years to know one another on this planet for this incarnation" (South 2011: 386, Hervorh. d. Verf.).

Die letzten drei Tage vor seinem Tod sei José sehr schwach gewesen, habe aber dennoch eine Vielzahl von Anweisungen und Ratschlägen von sich gegeben, welche South niedergeschrieben habe. Viele dieser Aussagen hätten auf Bibelstellen, Koran-Suren und ähnliche Zitate verwiesen und lediglich die Form von Ziffern gehabt (South 2011: 386). Auf ihre Frage hin, was sie den Leuten im Falle seines Todes sagen solle, habe er geantwortet, dass es seine Aufgabe als Botschafter gewesen sei, eine Botschaft zu überbringen, was er getan habe, alles Weitere liege außerhalb seiner Verantwortung (South 2011: 387). Ihre weitere Erkundigung, wie sie den Menschen erklären solle, warum er vor dem 21.12.2012 gegangen sei, habe folgende kryptische Antwort erbracht: „I am only a mirage that people project on according to their state of consciousness, so it really doesn't matter" (South 2011: 387). Gefragt, was genau am 21.12.2012 geschehen werde, habe er sich vage gegeben und auf einen Frequenzwechsel verwiesen, der mit Sonnenstürmen und weitreichenden Veränderungen einhergehen werde, denen viele Strukturen und Menschen nicht standhalten würden. Die vermeintliche Realität werde als Trugbild entlarvt, alles Künstliche werde vergehen und die fünfte Sonne, in deren Erwähnung sich erneut der Einfluss mesoamerikanischer Weltbilder zeigt, ihr Ende finden (South 2011: 388). Zudem habe er auf die Koran-Suren 7: 187 und 33:63 sowie die Bibelstelle Mt 24:36 verwiesen. In allen drei Textstellen wird betont, dass nur Gott den genauen Zeitpunkt des Endes der bisherigen Weltordnung kenne. Die Menschheit, so seine weiteren Ausführungen, habe die Welt mit Belanglosigkeiten gefüllt, aber dennoch sei die momentane Situation vollkommen so, wie sie sein solle, da jeder seine Rolle spiele (an dieser Stelle habe er namentlich Muammar al-Gaddafi als Beispiel genannt, eine Begründung hierfür wird jedoch weder von Argüelles noch von South gegeben) (South 2011: 389). „[...] things are going to get a lot darker before the light comes... The world crisis is the necessary element to augur the parousia – the second coming, i.e. the noosphere" (South 2011: 389). Der offen religiös-apokalyptische Bezug, der hier durch

die Verwendung des Begriffs der Parusie hergestellt wird, könnte deutlicher kaum sein. In einem weiteren von South angeführten Tagebucheintrag spricht er von seiner Mission und davon, von höheren Mächten gesandt zu sein:

„[...] this knowledge also means that I function as a cosmic instrument, a vessel in an earthly form manifesting a genuine cosmic sensibility. My being, my life, my teachings and the knowledge that I bear must be a seamless whole – through my living knowledge I know that I am defining a new spiritual order [...] From a supermental position – wire the planet with a rainbow, embody the remembrance: I am from the stars. I am not of this earth. I have taken a human body solely for the purpose of fulfilling a vow and completing a mission. My intelligence is coordinated by a program operated and monitored by a council that exists elsewhere, in another dimension – Now I must strip down to the essence [...]” (South 2011: 395f).

5.2 Weltbild und Lehre von José Argüelles

Das von José Argüelles entworfene Weltbild ist außerordentlich komplex und reicht von einem eigenen Geschichtsverständnis bis hin zu Forderungen, die letztendlich auf eine komplette Gesellschaftsreform hinauslaufen. Um seine Ansichten bezüglich 2012 zu verstehen, ist es daher unumgänglich, sich mit der ihm eigenen Kosmologie auseinanderzusetzen, auch wenn der Zusammenhang von deren Details mit dem 2012-Datum nicht immer auf den ersten Blick ersichtlich sein mag. Das Datum der Wintersonnenwende 2012 stellt für ihn einen schicksalhaften Zeitpunkt dar, der in seinem Geschichtsbild verankert ist und der als potentieller Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit dient. Letztendlich ist somit sein komplettes Konzept auf dieses Datum hin ausgerichtet, auch wenn es weit über die simple Angabe eines Zeitpunkts für eine wie auch immer geartete Wende hinaus geht. Die folgenden Ausführungen stützen sich, sofern nicht anders angegeben, auf Argüelles' Schilderungen in seiner 2002 erschienenen Publikation *Time And The Technosphere*, in der er sein Verständnis von Zeit und der Entwicklung der Welt ausführlich darlegt.

5.2.1 Argüelles' Zeitverständnis

Der Kern von Argüelles' Überzeugungen ist sein Verständnis von Zeit. Auf diesem Grundstein fußt seine Weltsicht, auch der Telektonon-Prophezeiung liegt sie zu Grunde. Er ist der Überzeugung, die wahre Natur der Zeit erkannt zu haben und sieht sich als deren Botschafter:

„I who speak know, because I have spent most of my life studying time, and the effects of human time which you call history. For many years now I have been living an experiment in time, but a time most of you do not know. [...] I am the stranger from the other side of the wall of mechanized time. I have come back to make you familiar with the time your clock and your calendar shield you from. Because I know about the other time, the larger time, the cosmic time that governs the cycles of all that exists [...]”
(Argüelles 2002: 3)

Laut Argüelles gibt es nicht nur eine natürliche Zeit, sondern auch ein bisher unbekanntes Naturgesetz, das dieser zu Grunde liegt und das er als *Law Of Time* bezeichnet (2002: 4). Dieses Gesetz formuliert er in formelhafter Anlehnung an allgemein anerkannte physikalische Gesetze wie folgt: „ $T(E) = Art, \text{ energy factored by time equals art}$ “ (2002: 41). Diesem Gesetz zufolge entsprechen Vorgänge auf der materiellen Ebene jeweils einem bestimmten Energiestatus, der wiederum dem Verstreichen der Zeit unterliege. Dem daraus Hervorgehenden, wie beispielsweise der Blüte einer Blume, wohne grundsätzlich eine gewisse Schönheit und Anmut inne. Die Natur werde also durch die Zeit organisiert, was dem höheren Zweck diene, Schönheit zu erzeugen (2002: 4). Da die Zeit jedes einzelne Detail mit allen anderen Details zu einem großen Ganzen synchronisiere, liege sie der Harmonie der Welt und des Universums als Ganzem zugrunde. Aufgrund seiner Gestaltung durch die Zeit folge jedes Phänomen der dreidimensionalen Welt einer bestimmten Ordnung und befinde sich in Harmonie mit seiner Umgebung. Lediglich der heutige Mensch weiche von diesem synchronisierten Gesamtbild ab und störe daher die Harmonie. Bei der Zeit selbst handele es sich um eine Frequenz, und zwar um eine Frequenz zur Synchronisierung aller Dinge, weswegen eine Uhr ein höchst unangemessenes Mittel zu ihrer Messung darstelle (2002: 41). Die Synchronisierung sei das zugrunde liegende Programm, nach dem sich alles ausrichte und welches alles in sich stimmig mache; es gewährleiste somit eine synchrone Ordnung. Die natürliche Zeitfrequenz ordne dadurch den Kosmos und synchronisiere gleichzeitig unbewusst den menschlichen Geist und seine Wahrnehmung mit der natürlichen Ordnung, was die Erfahrung einer harmonischen Realität zur Folge habe. Sie lasse sich als universelle Konstante mit dem mathematischen Verhältnis 13:20 ausdrücken (2002: 63). Argüelles spricht dabei mitunter zudem von einer 13:20-Matrix, die auch als *Harmonisches Modul* (Abb. 1) oder, bei den alten Maya, als *Tzolkin* bekannt sei (2002: 11, s. Abb. 1).

Das Verhältnis 13:20 sei aus den mathematischen Kenntnissen der alten Maya abzuleiten. Diese universelle Konstante der Zeit organisiere das gesamte Universum als radial

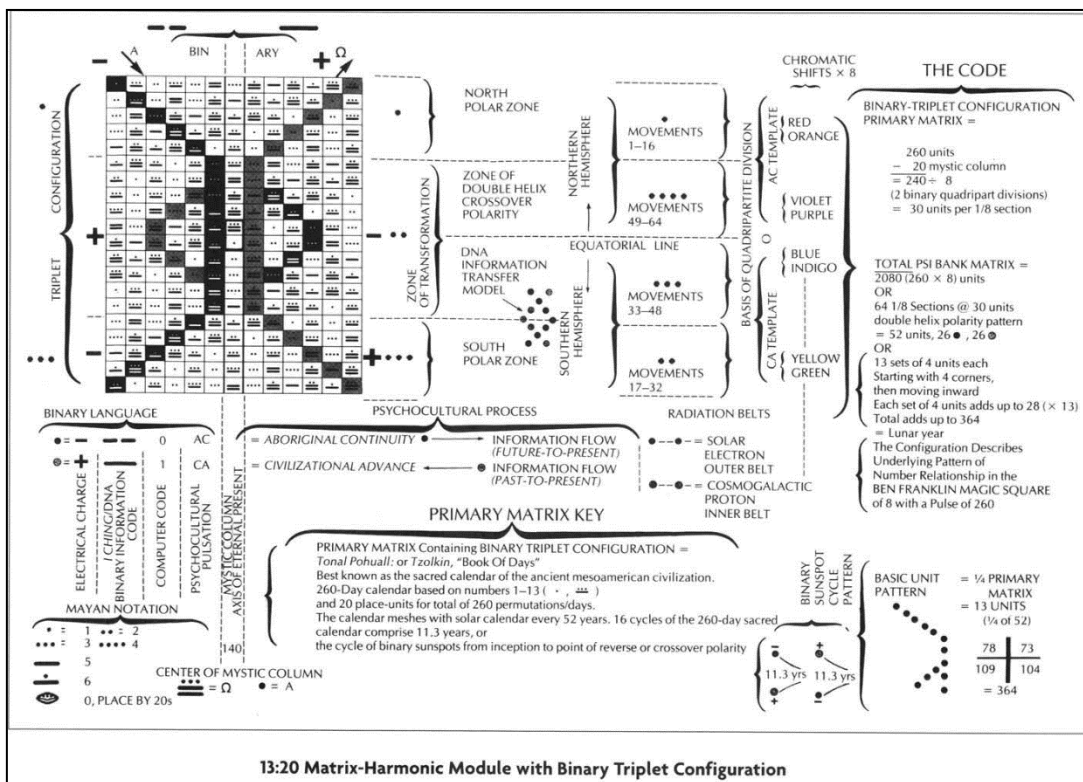


Abbildung 1 Die 13:20-Matrix: Argüelles' Harmonisches Modul (Argüelles 2002: 12)

angeordnete Folge synchroner Momente, die zeitgleich unterschiedliche evolutionäre Stufen widerspiegeln. Da alles Wahrgenommene eine Erscheinung augenblicklicher Synchronisierung sei, handele es sich bei der Zeit auch um das Mittel der sofortigen Informationsübertragung innerhalb des Universums. Er beruft sich dabei auf den russischen Astrophysiker N. A. Kozyrev (1908- 1983), dem es gelungen sei, innerhalb kürzerer Zeit Informationen aus fernen Galaxien zu empfangen, als dies mit Lichtgeschwindigkeit und somit mit Licht als Trägermedium möglich sein könne, was das Vorhandensein von Effekten materieller Systeme auf andere Systeme durch die Zeit beweise. Diesem Effekt wohne kein Momentum inne, er breite sich also nicht von einem bestimmten Punkt ausgehend aus, sondern tauche überall zugleich auf, was theoretisch die Möglichkeit einer augenblicklichen Verbindung und somit eines Austauschs augenblicklicher Informationen biete (2002: 41). Aus diesem Fund habe Kozyrev abgeleitet, dass die Geschwindigkeit der Zeit unendlich sei, ebenso könne man die Schlussfolgerung ziehen, Zeit entstehe als simultane, radiale Informationsübertragung aus dem Kern von Sternen (2002: 41f). Für Argüelles wiederum ergibt sich daraus, dass

der Zeit auch bei der Telepathie und ähnlichen paranormalen Phänomenen eine tragende Rolle zukommen müsse. Aus diesen Zusammenhängen leitet er ab, dass zum einen die zyklische Natur biologischer Phänomene eine Funktion dieses universellen Synchronisierungsfaktors sei und es sich zum anderen bei der Fähigkeit einer Spezies oder eines organischen Ganzen, in Einheit mit sich und ihren einzelnen Komponenten oder Angehörigen zu bleiben, um eine Funktion der Zeit als Telepathie handele (2002: 42).

Dem sogenannten Harmonischen Modul liege ein aus 52 Einheiten bestehendes Muster zugrunde, das Argüelles in *The Mayan Factor* als „Webstuhl der Maya“ bezeichnet, und das von einer binären, radialen Symmetrie gekennzeichnet sei. Durch dieses Charakteristikum der Matrix seien auch die Eigenschaften der vierdimensionalen Zeit als radial und nicht mit Verzögerung versehen definiert. Hierin zeige sich der bedeutsame Unterschied zum vorherrschenden Zeitverständnis, dem zufolge Zeit linear sei und somit aus einer Abfolge aufeinanderfolgender Ereignisse bestehe. Das Messen der Zeit mittels einer Uhr stelle eine Mechanisierung der Zeit dar (2002: 11). Den alten Maya sei das 13:20-Verhältnis bekannt gewesen, es sei die Grundlage des Tzolkin. Ihr mathematisches System sei darum ein Vigesimalssystem gewesen, weil es sich bei diesem um eine für die Zeit angemessene Form der Mathematik handele (2002: 50). Ihre mathematischen Kenntnisse und das ihnen zugrunde liegende System hätten es den Maya ermöglicht, die 13:20-Synchronisationsfrequenz gewissermaßen „herunterzuladen“ (Originalvergleich Argüelles), was sie in die Lage versetzt habe, ihre präzisen astronomischen Kenntnisse und Kalendersysteme zu entwickeln (2002: 51). Argüelles' Meinung zufolge sei sich die alte Maya-Kultur des Wesens der Zeit als Faktor universeller Synchronisierung bewusst gewesen, weswegen ihre Zeitmessung eine angestrebte größtmögliche Synchronisation mit dem Kosmos als Ganzem zum Ziel gehabt haben müsse (2002: 52).

Es sei bedeutsam zu erkennen, dass die 13:20-Ratio und die damit zusammenhängende Matrix als reine Mathematik der Zeit völlig verschieden von der Metrik und Geometrie des dreidimensionalen Raumes sei. Die Evolution des Bewusstseins sei untrennbar mit jener der Zeit verbunden und umgekehrt. Bei beiden handele es sich um nicht-körperliche

Faktoren der vierten Dimension, welche die dritte Dimension koordinierten, Bewusstsein sei mit der Zeit oder durch diese synchronisiert. Tiefgreifende Selbstreflexion ermögliche es, sich der *Law of Time* bewusst zu werden und diese Bewusstwerdung wirke sich schließlich langsam aber sicher auf das gesamte planetare Bewusstsein aus. Da Zeit und Bewusstsein zusammenhängen und sich gemeinsam entwickelten, handele es sich bei der Entdeckung der *Law of Time* um das Ergebnis einer Krise des Bewusstseins, hervorgerufen durch dessen Unfähigkeit, sich in der Technosphäre¹¹, einem durch Technologie zusammengehaltenen künstlichen System, aufrechtzuerhalten, da der Mensch es permanent der Beschäftigung mit Geld und Maschinen unterordne (2002: 46). Vollständige und dauerhafte Bewusstheit sei nur durch die Entdeckung der *Law of Time* zu erlangen, welche die Krise der Technosphäre selbst herbeigeführt habe (2002: 46f).

Da die Menschheit weitestgehend in Unkenntnis und Ignoranz der *Law of Time* lebe, habe sie sich stattdessen eine eigene Zeit geschaffen, basierend auf dem Prinzip der Uhr mit ihren 60 Minuten und dem Gregorianischen Kalender mit seiner Aufteilung in 12 Monate, deren Frequenz sich daher auf das Verhältnis 12:60 belaufe (2002: 5). Durch das Verfolgen dieser künstlichen, menschengeschaffenen Zeit entferne sich der Mensch immer weiter von der natürlichen Zeit und den Gesetzen der *Law of Time*, was früher oder später selbstzerstörerische Folgen haben werde (2002: 6). Um seine Überzeugung mathematisch-physikalisch zu untermauern, beruft Argüelles sich dabei auf den russischen Wissenschaftler V. A. Ponko von der Russian Academy of Sciences in Novosibirsk, der sich laut Argüelles ausführlich mit den mathematischen Eigenschaften von Geschichtszyklen beschäftigt habe. Dessen Untersuchungen zufolge handele es sich bei der Zahl 12 als mentaler Koordinate ausschließlich um ein Konstrukt räumlicher Winkel, das nicht mit dem sinusförmigen Kurvenverlauf von Zeitzyklen und organischen Phänomenen übereinstimme und daher bei einer Verwendung als Zeitfaktor keinerlei Schutz vor jedweder Form kosmischer Kräfte biete. Die mathematische Aufteilung jedoch, die hinter der 13:20-Frequenz des von Argüelles propagierten *13-Moon-*

¹¹ Unter dem Begriff der Technosphäre versteht Argüelles eine auf Technik und einem falschen Zeitverständnis basierende Phase der menschlichen Entwicklung, in welcher der Mensch der Natur entfremdet sei und der es gegenzusteuern gelte. Eine ausführliche Erläuterung des Terminus folgt an späterer Stelle.

Kalenders stecke, stehe in Harmonie mit den Eigenschaften dieses sinusförmigen Kurvenverlaufs und wirke daher wie ein „Schirm“, der den Organismus in Resonanz mit der Biosphäre halte (2002: 63).

Durch die Durchsetzung der falschen Zeit sei der menschliche Geist von der vierten Dimension und allem damit Zusammenhängenden abgeschnitten worden, das Vorhandensein dieser Zeitfrequenz in der eigentlich von der 13:20-Frequenz bestimmten unbewussten Noosphäre¹² erzeuge in dieser einen inneren Konflikt und Spannung, eine Art Verkrümmung im Raum-Zeit-Gefüge, welche die gesamte Biosphäre beeinträchtige. Dadurch sei das Leben in Städten, das Argüelles als Zivilisation bezeichnet und eindeutig negativ auffasst, zunehmend zur Norm in der menschlichen Gesellschaft geworden. Diese Tendenz habe sich immer weiter ausgebreitet und wiederholt, bis sie schließlich die gesamte Erde umspannt und in der Errichtung der Technosphäre als höchstem Ausdruck der falschen Zeit gegipfelt habe. Die Technosphäre stelle daher den Abschluss eines Phänomens dar, das sich als künstliche Zeitschleife innerhalb der Biosphäre bezeichnen lasse (2002: 63). Mit dem Begriff der 12:60-Frequenz seien die mentalen Auswirkungen bezeichnet, die das Verwenden falscher, künstlicher Zeitmessinstrumente habe. Es entreiße den menschlichen Geist der durch die Synchronisierung geschaffenen Harmonie mit der Natur und gewöhne ihn stattdessen an die Abweichung von derselben. Dieser Gewöhnungseffekt habe das Entstehen einer unbewussten Zeitfrequenz zur Folge, die von der Gesellschaft als Norm angesehen werde, wodurch die Trennung von Menschheit und Biosphäre völlig akzeptabel erscheine und die menschliche Zivilisation als Kontrahent zur Natur positioniert werde. Bei der gesamten sogenannten Zivilisation handele es sich also um ein Glaubenssystem, das auf der 12:60-Frequenz beruhe (2002: 64).

¹² Mit dem Begriff „Noosphäre“ bezeichnet Argüelles in Anlehnung an Pierre Teilhard de Chardin eine anzustrebende höhere Entwicklungsstufe der Menschheit, in welcher diese telepathisch geeint sei und sich wieder im Einklang mit der Natur befinde. Auf das Konzept der Noosphäre wird im Folgenden noch genauer eingegangen.

5.2.1.1 Die Entdeckung der *Law Of Time*

Argüelles gelangt zu seinen Schlüssen über künstliche und natürliche Zeit über ein gemeinsam mit seiner Frau durchgeführtes Experiment. Nach dem Unfalltod seines Sohnes im Jahr 1987 hätten die beiden begonnen, ihr Leben nach ihrem Verständnis des Maya- Kalenders auszurichten und in Zyklen von 13 Tagen, 20 Tagen, 52 Tagen und 260 Tagen zu leben. Gleichzeitig habe Argüelles versucht, die mathematischen Grundlagen dieser Zyklen zu ergründen. Das Ergebnis sei verblüffend gewesen und habe eine dramatische Veränderung ihrer beider Leben zur Folge gehabt. 1989 kündigte er seinen Arbeitsplatz und sagte seinem akademischen Leben Lebewohl, um daraufhin durch die Welt zu ziehen. Im Verlauf dieser Reisen verschlug es beide im Dezember 1989 ins Museum der Zeit in Genf, was für Argüelles zum Schlüsselmoment werden sollte. Dort sei ihnen, umgeben von Ausstellungsstücken der Geschichte der Zeitmessung und hervorgerufen von deren Diskrepanz zum eigenen, an die Maya-Zyklen angepassten Leben, schlagartig die Existenz zweier verschiedener Zeitfrequenzen bewusst geworden. Diese Erkenntnis sei instinktiv gewesen und habe sie verstehen lassen, dass es sich bei der natürlichen Zeitfrequenz, nach welcher sie auch ihr eigenes Leben ausgerichtet hätten, um die 13:20-Frequenz handele und bei der künstlichen, im Museum durch Ausstellungsstücke repräsentierten, um die 12:60-Frequenz. Gemeinsam mit dem Verständnis über die künstliche Zeiteinteilung mittels handelsüblicher Uhren sei ihnen überdies klar geworden, dass auch dem Gregorianische Kalender und seiner Aufteilung des Jahres in 12 Monate derselbe Irrglaube zugrunde liege, man könne anhand der zweidimensionalen Einteilung eines Kreises auch die Zeit korrekt messen. Dies sei ein offensichtlicher Fehler, der im Laufe der Geschichte jedoch als gegebene Wahrheit akzeptiert und nicht hinterfragt worden sei und dadurch die Menschheit der natürlichen Zeitfrequenz entfremdet habe. Gleichzeitig mit dieser Erkenntnis habe sich ihm auch die Lösung dieses Problems offenbart, die darin bestehe, den fälschlich bemessenen Gregorianischen Kalender durch den korrekten *13 Moon / 28-Day-Kalender* zu ersetzen (2002: 59). Angetrieben von diesen Einsichten habe man sich an eine psychomythische Analyse und Beschreibung des Erfahrenen gemacht, deren Ergebnis der sogenannte „Dreamspell“ sei, den er wie folgt definiert: „Dreamspell: function of fifth-dimensional

galactic-solar planetary regulation; 26,000-year renewable cycle and planetary castle genesis; any consensus reality; in disregard of interdimensional reality creates entropic spell of history; cure for loss of galactic memory" (Argüelles 2002: 60f). Mit „planetary castle genesis“ werde auf die sogenannten „five castles of time“ Bezug genommen, welche jeweils eine Länge von 5.200 Jahren hätten und wiederum in drei Genesen, bekannt als Drache, Affe und Mond unterteilt seien, sowie in ihrer Gesamtlänge den kompletten 26.000-jährigen Zyklus der Geschichte umfassen würden, der im Jahr 2012 sein Ende finden und 2013 erneuert werde. Die Jahreszahl 2013 stelle eine offensichtliche synchrone Bezugnahme auf die 13:20-Zeitfrequenz dar. Dem *Dreamspell* zufolge habe das, was wir Geschichte nennen, vor fast 5.200 Jahre zwischen der Affen- und der Mond-Genese begonnen, gekennzeichnet durch die Einführung der künstlichen Zeit. Die natürliche Zeit und ihre Anhänger seien durch männliche Priester und Krieger, die von Argüelles als Scharlatane bezeichnet werden und einen Kalender mit zwölf Monaten propagierten, welcher ihnen durch ihre alleinige Kenntnis seines Wesens Macht gegeben habe, unterjocht worden (2002: 61). Die *Dreamspell*-Geschichte der falschen Zeit ist in mythisch-poetischer Sprache gehalten und steht damit in einem deutlichen Kontrast zu den Schilderungen in *Time and the Technosphere*, bei denen Argüelles in Sprache und Darlegungsstil um einen ausgesprochen wissenschaftlichen Eindruck bemüht ist. Der *Dreamspell* stattdessen vermittelt eher das Lesegefühl eines Schöpfungsmythos oder eines vergleichbaren Textes, wie exemplarisch an dem folgenden Auszug deutlich wird: „The planetary kin had imposed upon them the diminishing power ratio of 12:60. No longer the magic of thirteen moons but a twelve months calendar of uncertain meaning. No longer the timeless gyre of magical flight, but a sixty-minute hour to earn one's bread.“ (Argüelles 2002: 61). Die Wortwahl ist blumig bis pompös, der episch angelegte Aufbau wird durch die Stilistik des Satzbaus unterstützt: bei der Anapher am Satzanfang („No longer [...]“) handelt es sich um eine rhetorische Figur, die häufig in religiösen Texten Verwendung findet und auch in der Bibel anzutreffen ist. Die Wiederholung gibt dem Text einen Rhythmus und verstärkt die eindringliche Wirkung des Gesagten.

5.2.2 Argüelles' Geschichtsbild

In *The Mayan Factor* und *Time and the Technosphere* betont Argüelles, dass der Zyklus von 13 Baktun im Maya-Kalender gleichzeitig auch eine Funktion des Harmonischen Moduls und aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit der Matrix der 13:20-Frequenz sei. Er bezeichnet den Zyklus daher als „Wave Harmonic of the galactic order of time“ und vertritt die Auffassung, dass es sich bei der Entwicklung der Menschheitsgeschichte um ein von der Biosphäre genau gesteuertes Programm handele (2002: 54). Als Beginn der menschlichen Geschichte (im Gegensatz zur Vor- und Frühgeschichte, während welcher der Mensch harmonisch integrierter Bestandteil seiner Umgebung und deren Zyklen gewesen sei und sein Verständnis dessen in Mythen und Rituale gekleidet habe) vom biosphärischem Standpunkt der *Wave Harmonic* aus definiert er jenen Zeitpunkt, von dem an der Mensch begonnen habe, sich aus der Einheit mit der Biosphäre zu lösen und durch neue Organisationsformen und künstliche Hilfsmittel unabhängig von dieser zu leben sowie zunehmend in dicht besiedelte Städte zu drängen. Argüelles zufolge finden sich Hinweise auf den Beginn dieses Wandels beispielsweise in den Zyklusangaben der Maya- und Hindu-Kalender: der Maya-Kalender veranschlage den Beginn der Geschichte demnach am 13. August 3113 v. Chr., die Hinduzeitrechnung wiederum den Beginn des Kali Yuga-Zeitalters auf den 19. Februar 3102 v. Chr., lediglich 11 Jahre später (2002: 55). Da sowohl die Berechnung des Beginns der Geschichte als auch die Dauer des Zyklus selbst Funktionen der *Law of Time* seien, betrachtet er dies als Beweis dafür, dass sich in diesem Zeitraum ein Ereignis von kosmischer Bedeutung zugetragen haben müsse, das die *Wave Harmonic* der Geschichte ausgelöst habe (2002: 55ff). Als dieses folgenschwere Ereignis sieht er die etwa 3000 v. Chr. von den Sumerern etablierte Unterteilung des Tages in 24 Stunden à 60 Minuten mit jeweils 60 Sekunden sowie die Unterteilung des Kreises in 360 Grad an. Mit dieser Einteilung habe die Mechanisierung, die gemäß der *Law of Time* die Grundlage der künstlichen 12:60-Frequenz bilde, ihren Anfang genommen. Die künstliche Zeit sei der Faktor, welcher die Geschichte von der Vorgeschichte und letztendlich auch von der Postgeschichte unterscheide. Mit der besagten Unterteilung der Zeit durch die Sumerer sei das Konzept der künstlichen Zeit zum Beginn der Geschichte entweder in die

unbewusste Noosphäre eingebettet worden oder aber es sei schon bereits dort vorhanden gewesen und zu jenem Zeitpunkt ausgelöst worden (2002: 57). Gleichzeitig sei die Erschaffung der künstlichen Zeit auch der Grund für die Existenz der *Wave Harmonic* der 13 Baktun, deren Sinn und Zweck als Funktion der kosmischen Zeit und 13:20-Synchronisierungsfrequenz darin bestehe, die Spanne der Herrschaft der künstlichen Zeit zu ordnen. Von einem noosphärischen Standpunkt aus gesehen, handele es sich bei dem, was der Mensch als Geschichte bezeichne, lediglich um eine zwischenzeitliche Erscheinung künstlicher Zeit, welche zum Organisationsprinzip der menschlichen Zivilisation geworden sei, aufgrund ihrer Künstlichkeit jedoch nicht von Dauer sein könne. Da die Etablierung der künstlichen Zeit den Anbeginn der Geschichte markiere, bedeute dies, dass das Ende der Geschichte auch gleichbedeutend sei mit dem Ende der künstlichen Zeit (2002: 58). Dieses Ende wiederum sei ebenfalls durch die *Wave Harmonic* und die *Law of Time* koordiniert. Der komplette Zyklus der künstlichen Zeit in seiner maximalen Gesamtausdehnung von 13 Baktun sei bereits von den alten Maya erkannt worden (2002: 59). Diese Einteilung der Geschichte in einen ursprünglich vorgesehenen idealen Verlauf, der jedoch durch menschliches Versagen unterbrochen und infolgedessen das Eintreten des Heils durch die Entstehung einer Zwischenphase verzögert wurde, weist gewisse Parallelen zu den Vorstellungen des Dispensationalismus auf. Wo letzterer die Unterbrechung des göttlich vorgesehenen Heilsgeschehens in der Ablehnung Jesu durch die Juden sieht, auf welche die Entstehung der christlichen Kirche als Zwischenzeitalter folgt (O'Leary 1994: 138), postuliert Argüelles die Etablierung der falschen Zeitmessung als Auslöser, der eine Phase der Technisierung und Mechanisierung zur Folge hat, die den Menschen der Natur entfremdet und erst eine Kurskorrektur erfordert, um das Kommen des Millenniums zu ermöglichen.

Die beiden Hauptübel, welche der 12:60-Zeit zugrunde lägen, seien der Gregorianische Kalender, der das menschliche Leben auf der Makroebene organisiere, und die mechanische Uhr auf der Mikroebene (2002: 64). Beide Instrumente gingen auf den zu Beginn der Geschichte gemachten Fehler in der Zeitmessung zurück (2002: 64f.). Generell sei die Funktion von Kalendern als Werkzeuge zum Messen der Zeit jene, den Menschen mit der kosmischen Ordnung der Biosphäre zu synchronisieren, der Mensch

werde durch den von ihm genutzten Kalender also gewissermaßen programmiert (2002: 67). Dies sei schon am Beispiel verschiedener Feiertage ersichtlich, die das religiöse und gesellschaftliche Leben bestimmen. Die kulturelle Konditionierung einer Gruppe von Menschen hänge völlig von der Gestaltung des Kalenders ab, den sie benutze, da die jeweilige Gesellschaft durch den Kalender innerhalb der Grenzen ihres eigenen, selbsterrichteten Glaubenssystems gefangen sei (2002: 69). Durch die Akzeptanz eines bestimmten Kalenders werde im Laufe der Zeit im menschlichen Geist eine Reihe von Sichtweisen etabliert, die als gegebene, unstrittige Wahrheit hingenommen und daher grundsätzlich nicht hinterfragt werde. Diese Wirklichkeitsauffassung bilde das Paradigma, auf dem die ganze Gesellschaft basiere, von Gebräuchen über Gesetze und verschiedene Institutionen bis hin zur Religion und wissenschaftlichen Grundsätzen, welche alle in dessen Rahmen eingebettet seien (2002: 73). Ein wahrer Kalender befinde sich durch seine Harmonie immer in Einklang mit dem Kosmos, welcher über die Geschichte hinausreiche. Geschichte könne daher nur durch eine falsche Programmierung entstehen, die nicht mit der *Law of Time* synchronisiert sei oder dieser gar explizit zuwiderlaufe. Beim Gregorianischen Kalender handele es sich letztendlich um einen Abkömmling des ursprünglich von den Babyloniern und später von den Ägyptern genutzten Sonnenkalenders von zwölf Mal 30 plus einmal fünf Tagen. Die darin verwendeten Zyklen von 30 Tagen jedoch seien künstlich, da sie einen halben Tag länger als die eigentliche Umlaufzeit des Mondes seien; stattdessen seien sie so ausgelegt, dass das Ergebnis der auf der Zahl Sechs basierenden Mathematik eines Kreises entspreche, welche auch der Unterteilung eines Tages in 24 Stunden, 60 Minuten und 60 Sekunden zugrunde liege. Argüelles bezeichnet den Kalender daher als „pseudosolar“, weil er vorgebe, sich auf natürliche Zyklen zu stützen, dies aber nicht konsequent tue, da sein Sinn und Zweck in Wahrheit von Anfang an darin bestanden habe, die männliche Vorherrschaft zu sichern. Das zwölfmonatige babylonische Sonnenjahr habe zwar den zwölf Mondumläufen im Jahr entsprochen, eine Summe von zwölf Umläufen ergebe jedoch nur 354 statt 365 Tage, was fortlaufende, komplexe Berechnungen erforderlich gemacht habe, um den Mondkalender im Einklang mit der Umlaufzeit der Erde um die Sonne zu halten (2002: 67). Das Wissen um die Berechnung der Mondumlaufzeit sei

dadurch zum exklusiven Besitz einer männlichen Priesterklasse geworden, die es genutzt habe, Frauen und alles Weibliche zu kontrollieren und zu unterdrücken (2002: 68): „There is no question that the lunar calendar civilizations are the tool of powerful patriarchal societies, the tables of the moon and the years being the possession of a dominant male priest class“ (Argüelles 2002: 69). Geschichte und männliche Dominanz werden somit als eng miteinander verknüpft angesehen. Hier zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Argüelles' Geschichtsbild bzw. der von ihm ausgeübten Kritik am Geschichtsverständnis der westlichen Gesellschaft und der postkolonialen Perspektive, welche die Einseitigkeit der modernen Geschichtsschreibung kritisch hinterfragt. Argüelles empfindet die westliche Gesellschaft und ihr Geschichtsbild als von weißen, christlichen Männern dominiert, welche Frauen und Angehörige anderer Ethnien und religiöser Traditionen systematisch unterdrückt hätten. Vom postkolonialen Standpunkt aus betrachtet handele es sich bei der traditionellen Geschichtsschreibung um die Erzählung der Geschichte weißer christlicher Männer, in der Frauen, Homosexuelle sowie Angehörige anderer Hautfarben und Religionen ausgeklammert würden (Purtschert und Schär 2011: 375). Die postkoloniale Geschichtsforschung trachte danach, das bestehende Ungleichgewicht sowie die zugrunde liegenden Strukturen aufzuzeigen und kritisierbar zu machen, den zuvor unterdrückten Stimmen Gehör zu verschaffen und sie in die bestehende Geschichtsschreibung einzufügen (Purtschert und Schär 2011: 375). Argüelles teilt somit letztendlich die Auffassung der postkolonialen Herangehensweise, geht jedoch mit seiner eigenen Einschätzung noch über diese hinaus. Eine Beeinflussung seiner Lehre durch die erstarkende postkoloniale Debatte darf mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit angenommen werden, zumindest aber dürfte er sich durch diese in seinen Ansichten bestärkt gefühlt haben, zumal sich entsprechende Komponenten gut in die in New Age-Kreisen verbreitete Überzeugung von einer notwendigen Stärkung des Weiblichen und Indigenen einfügen lassen.

Die babylonischen und ägyptischen Sonnenkalender, so Argüelles, seien im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten, der Mondkalender jedoch habe überdauert (Argüelles 2002: 68.). Die Gefahr eines solchen Mondkalenders bestehe darin, dass er, sofern er nicht durch einen geeigneten Sonnenkalender reguliert werde, die Menschen zu

einseitigen Entwicklungen führe, beispielsweise durch Begünstigung patriarchalischer Strukturen. Die diesem Kalender zugrunde liegende Zahl Zwölf stehe für eine statische, nicht zirkulierende Ordnung, wohingegen die Dreizehn, auf welcher der *13-Moon*-Kalender basiere, für einen Kreislauf, eine Zirkulation stehe. Der in vielen historischen Gesellschaften verbreitete Aberglaube bezüglich der Dreizehn als Unglückszahl müsse daher mit der Unterdrückung des *13-Moon*- / *28-Day*-Kalenders zusammenhängen. Ziel dessen sei, durch die Angst vor der Dreizehn die Vernünftigkeit der Zwölf zu betonen und ihre Rolle dadurch zu stärken (2002: 70). Das Wort *Kalender* selbst gehe auf den lateinischen Begriff für „Rechnungsbuch“ zurück, *calends* sei der erste Tag im Monat gewesen, an dem die Schulden zurückgezahlt werden mussten. Argüelles sieht darin eine enge Verbindung zwischen diesem Kalender sowie seinen Nachfolgern auf der einen und einer kapitalistischen Gesellschaft auf der anderen Seite. Charakteristische Bestandteile des vom Gregorianischen Kalender und seinen Vorgängern in die menschliche Psyche eingeschriebenen Programms seien die Einführung von Geld und damit verbundener Systeme zur Steuererhebung. Hierin liege der Grund für den Ausspruch „Zeit ist Geld“, Geld als künstlich geschaffenes Medium im Tauschhandel stehe in direktem Zusammenhang mit künstlicher Zeit. Das Ende der Geschichte bedeute somit nicht nur das Ende künstlicher Zeit, sondern auch das des Geldes. Es sei auffällig, dass die mechanische Uhr just zu dem Zeitpunkt ihre Perfektion erreicht habe, an dem auch die Gregorianische Kalenderreform durchgesetzt worden und kurz nachdem die erste Weltumseglung bewerkstelligt worden sei. Im Folgenden habe das Zusammentreffen dieser drei Faktoren zu einer regelrechten Eroberung der Biosphäre durch die 12:60-Frequenz geführt. Betrachte man die Wachstumskurven von Weltbevölkerung, Geld und Anzahl von Maschinen in Gebrauch sei auffällig, dass deren Wachstum sich durch Durchdringung der Welt mit der 12:60-Frequenz auf eine nie zuvor dagewesene Art und Weise beschleunige. Der Scheitelpunkt dieser Wachstumskurve sei durch das sogenannte „Inevitable Event“, das unvermeidliche Ereignis, markiert (2002: 72). Dieses Ereignis sei in den Gregorianischen Kalender einprogrammiert und daher unumgänglich. Argüelles identifiziert es mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001. Nehme man den Beginn des Kali Yuga 3102 v. Chr., elf Jahre nach dem von ihm veranschlagten Beginn

der Geschichte 3113 v. Chr. als den Punkt an, ab dem die Entwicklung der Geschichte unumkehrbar geworden sei, ergebe sich daraus, dass sich das *Inevitable Event* gewissermaßen spiegelbildlich dazu elf Jahre vor dem ins Jahr 2012 datierten Ende des entsprechenden Zyklus, also 2001, ereignen müsse. Eine derartige Symmetrie sei charakteristisch für eine synchrone Ordnung. Während am Beginn der Geschichte die erste richtige Stadt, Uruk, gestanden habe, werde das Ende der Geschichte nun in der letzten derartigen Stadt eingeläutet, New York, das Argüelles gleichzeitig in diesem Zusammenhang auch „New Uruk“ nennt, und dessen durch die Anschläge zum Einsturz gebrachte Zwillingstürme er als „fallen Twin Towers [sic] of Babel“ betitelt (2002: 74). Besonders interessant ist hierbei, dass sowohl Argüelles, der sich selbst als Botschafter des Friedens betrachtet, als auch Osama Bin Laden, Initiator der Terroranschläge vom 11. September, das World Trade Center als Symbol für eine amerikanisch dominierte, kapitalistisch geprägte und als negativ empfundene Globalisierung anzusehen scheinen, die auf die eine oder andere Weise zu Fall gebracht werden muss. Auch in der Lehre von Mark Age werde einer jüngeren Prophezeiung zufolge New York, das als Zentrum des Finanzsystems gesehen werde, durch ein Erdbeben zerstört werden (Lucas 2012: 9), was den hohen Symbolcharakter der Stadt als Inbegriff westlich-kapitalistischen Denkens weiter unterstreicht. Bin Ladens Überzeugungen richten sich nicht zuletzt gegen die von islamistischer Seite empfundene Bedrohung eines amerikanischen Imperialismus, der sowohl kulturell als auch wirtschaftlich nach weltweiter Vorherrschaft strebe, also gegen eine amerikanisch-westliche Globalisierung. Sowohl in diesem Punkt als auch in ihrer Wahrnehmung des Symbolcharakters des World Trade Centers als symbolisches Herz dieser Globalisierung weisen der Liebe und Frieden predigende New Age-Vertreter Argüelles und der gewaltbereite islamistische Terrorist Bin Laden eine überraschende Übereinstimmung ihrer Überzeugungen auf. Auffallend ist zudem, dass Argüelles schon vor den Terroranschlägen ein wachsendes Interesse am Islam entwickelt und diesen zunehmend und durchweg positiv konnotiert in seine Ausführungen aufnimmt. Diese Tendenz impliziert, dass er sich –zumindest bis zu einem gewissen Grad –der Gemeinsamkeiten zwischen den eigenen Auffassungen und denen mancher islamischer bzw. islamistischer Strömungen durchaus bewusst war, insofern, als beide in der

Amerikanisierung / Globalisierung einen gemeinsamen Gegner hatten, auch wenn die Wahl der Mittel und das im Endeffekt angestrebte Ziel sich deutlich voneinander unterschieden. Mehr noch, er geht sogar so weit, im Vorwort von „Time and the Technosphere“ seine Sympathie für die tieferliegende Motivation der Terroristen zu bekunden, auch wenn er Gewaltanwendung explizit ablehnt: „Though in no way condoning terrorism – I am a non-violent pacifist by persuasion – the motives of the terrorists stem from a philosophy and worldview with which I am in sympathy“ (Argüelles 2002: xx). Es erscheint durchaus überzeugend, anzunehmen, dass Argüelles im Islam eine Art dualistischen Gegenpart zum in seinen Augen verkommenen Westen entdeckte – eine Überzeugung, die wiederum deutliche Parallelen mit denen von Bin Laden und anderen Angehörigen islamistischer Terrorgruppen aufweist.

Gemäß der *Law Of Time* sei der zurzeit genutzte Gregorianische Kalender ein uneinheitlicher Messungsstandard, der die Institutionalisierung von Chaos und Entropie darstelle. Aufgrund seiner Unregelmäßigkeit sei er außer Stande, Harmonie zu schaffen. Nur Harmonie jedoch sei in der Lage, die Menschheit zu einen und das Fehlen eines einheitlichen weltweiten Standards verschärfe alle herrschenden Konflikte. Da der Kalender bereits lange im Umlauf sei, werde er als unerschütterliche, der gesamten Realität zugrunde liegende Wahrheit akzeptiert und bei allen gegenwärtigen Überzeugungen handele es sich aufgrund dessen lediglich um Erzeugnisse der von diesem Kalender geförderten Auffassungen, die ohne ihn weder Gültigkeit noch Wahrheitsanspruch hätten. Da der menschliche Geist dazu erzogen worden sei, diesen ungleichförmigen Standard zu akzeptieren, nehme er gleichzeitig auch Chaos und Verwirrung als normalen Zustand der Welt an (2002: 73). Der gregorianische Kalender bringe die Menschheit dazu, keine Hoffnung auf eine Lösung für Probleme zu haben; ohne einen gemeinsamen, einenden harmonischen Zeitmessungsstandard werde es für sie unmöglich sein, langfristig funktionierende Konfliktlösungen zu finden (2002: 74). Für Argüelles ergibt sich daraus die logische Schlussfolgerung, dass eine Änderung der Organisation auf der Makroebene, sprich: eine Änderung des Kalenders, gleichzeitig auch eine Änderung des vorherrschenden Denkmusters zur Folge habe (2002: 73). Hieraus ergibt sich die von ihm geforderte Kalenderreform.

Ein für José Argüelles sehr relevanter Begriff ist jener der Biosphäre, der die Gesamtheit allen Lebens im Zusammenhang bezeichnet. Diesem stellt er die sogenannte Technosphäre gegenüber, eine Art künstliches, durch industrielle Technologie zusammengehaltenes System. In dieser würden durch die Anwendung wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Prinzipien natürliche, organische Prozesse der Biosphäre durch industrialisierte ersetzt, was ein Ungleichgewicht in der Biosphäre zur Folge habe. Dieses Ungleichgewicht äußere sich beispielsweise in Phänomenen wie Überpopulation und der globalen Erwärmung (2002: 6). Darüber hinaus seien Materialismus, das Konzept eines globalen Absatzmarktes und die Globalisierung untrennbar mit der Vorherrschaft von Mechanisierung und Technologie verbunden. Globalisierung stelle in der Endphase der Technosphäre gar deren Grundlage dar (2002: 81). An anderer Stelle wiederum bezeichnet er die Technosphäre als globales Instrument zur Vorantreibung der Globalisierung und ihrer Philosophie. Auch von Seiten der Globalisierungskritik werde die Globalisierung als ein von außen gesteuerter Prozess empfunden, der die bis dato existierenden und als stabil wahrgenommenen gesellschaftlichen Verhältnisse bedrohe (John und Knothe 2007: 154). Dieser Prozess werde als negativ angesehen und stehe damit im Kontrast zu den zuvor herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen, die als positiv und damit erhaltenswert betrachtet würden (John und Knothe 2007: 154). Um die eigenen Interessen zu repräsentieren, sei laut Argüelles von den Vertretern der Globalisierung das World Trade Center in New York erschaffen worden, dem die World Trade Organization gefolgt sei. Die Globalisierung selbst werde von den G7-Staaten¹³ geleitet, in denen Argüelles eine Analogie zu den von ihm genannten sieben weisen Männern von Uruk, in dem er den Beginn der Geschichte verortet, sieht, und welche 1974, ein Jahr nach Vollendung des World Trade Centers, heimlich von der CIA gegründet worden seien. Der Globalisierung als Ideologie liege die Überzeugung der G7-Staaten zu Grunde, den eigenen Lebensstil mit allen Mitteln und ohne Rücksicht auf andere Weltanschauungen oder die Biosphäre zu verteidigen und zu erhalten. Zu diesem

¹³ Argüelles spricht auch in seinen jüngeren Veröffentlichungen von den G7-Staaten, nicht von der G8, worin sich seine Wahrnehmung Russlands als Gegenpol zur von ihm kritisierten westlichen Gesellschaft widerspiegelt.

Zweck stünden das US-Militär sowie die NATO zur Verfügung, weswegen Argüelles die Globalisierung auch als „triumph of the military-industrial complex“ bezeichnet (2002: 82). Hier treten klare Parallelen zu der zu diesem Zeitpunkt deutlich erstarkten Antiglobalisierungsbewegung zu Tage, eine Beeinflussung durch diese anzunehmen liegt daher nahe. So sei beispielsweise einer unter Globalisierungskritikern zu findenden Überzeugung zufolge der US-amerikanische Staat die maßgebliche Instanz transnationalen Kapitals und seine beherrschende Wirtschaftsmacht befähige ihn zu einem US-Imperialismus, im Rahmen dessen er im Stande sei, andere, abhängige Staaten zugunsten seiner eigenen kapitalistischen Interessen zu manipulieren und diese rücksichtslos durchzusetzen (Brand und Heigl 2007: 169). Auch von ökonomischen Experten, die wichtige wirtschaftliche Positionen besetzten, also von innerhalb des Systems selbst, werde mitunter eine zu starke Ausrichtung der internationalen Institutionen und Absprachen auf amerikanische Interessen hin und eine entsprechende Bevorteilung und Vormachtstellung der USA, die zu Lasten anderer Länder gehe, kritisiert. Kritik an der Globalisierung stamme somit nicht nur von Menschen, die gemeinhin als Globalisierungsverlierer betrachtet würden oder von deren Vertretern (Brock 2008: 105f). Die postkoloniale Perspektive wiederum gehe von der Annahme aus, dass „die Globalisierung [...] ohne den Kolonialismus, und das bedeutet, ohne grundlegend asymmetrische Machtverhältnisse, nicht denkbar“ sei (Purtschert und Schär 2011: 374). In den Kolonien seien sowohl Herrschaftssysteme als auch die „Ökonomisierung der menschlichen Ausbeutung erprobt“ (Purtschert und Schär 2011: 374) worden, die später auch in Europa eingerichtet worden seien (Purtschert und Schär 2011: 374). Auch Argüelles sieht hier eine kontinuierliche, die beiden Phänomene verbindende Entwicklung, die in der Errichtung der Technosphäre kulminiert. Im Gegensatz zu den Globalisierungsbefürwortern, die die Verbreitung westlicher Kultur und Güter in deren Attraktivität begründet sähen, kritisierten die Globalisierungsgegner eine zunehmende Verwestlichung und Amerikanisierung anderer Kulturen als Kulturimperialismus, der überdies deren Ausbeutung ermögliche (Prisching 2007: 34). Ihrer Überzeugung zufolge werde die Globalisierung einseitig von einflussreichen Wirtschaftseliten beherrscht und forciert. Sie habe nicht nur die Verschärfung sozialer,

ökonomischer und geschlechterspezifischer Ungleichheiten zur Folge, sondern auch ökologische Probleme, ein Defizit an Demokratie, politische Destabilisierung, kulturelle Vereinheitlichung sowie eine zunehmende Militarisierung (John und Knothe 2007: 154), was im Wesentlichen den auch von Argüelles erhobenen Vorwürfen entspricht. All dem zugrunde liege, so dieser, die Mechanisierung der Zeit, welche die gegenwärtig übliche Herstellung und Nutzung von Maschinen und dadurch die Erschaffung der Technosphäre überhaupt erst ermögliche. Die Anpassung an die künstliche mechanische Zeit wirke sich auch auf die soziopolitische Struktur aus und bringe eine Schichtung der Gesellschaft mit sich, die er als Herrschaft der Technokratie bezeichnet und in der alles den Bedürfnissen der Technik unterworfen sei. Der Mensch ordne sich durch die Aufrechterhaltung der Technik dieser unter und befinde sich so in einem beständigen Zustand der Unterwürfigkeit gegenüber der Maschinenherrschaft. Während das auf diese Weise betäubte menschliche Bewusstsein gleich bleibe, nehme die Anzahl und Komplexität der Maschinen jedoch immer weiter zu. Einen weiteren großen Faktor in der Entfremdung des Menschen stelle Geld dar. Es werde von der künstlichen Zeit als künstliches Medium geschaffen, worin auch der Ausspruch „Zeit ist Geld“ seinen Ursprung habe, der das Leitbild der Technosphäre verkörpere. Geld stelle deren Lebenselixier dar, die Abhängigkeit von Finanzen Sorge dafür, dass die Menschheit sich von der Biosphäre immer weiter entferne. Für Geld verkaufe der Mensch sich mit Haut und Haar an die künstliche Zeit und arbeite dafür häufig an der Produktion oder Wartung von Dingen, die das künstliche System aufrechterhielten, welches er im Anschluss durch Kauf von Konsumgütern mittels des durch Arbeit erworbenen Geldes noch zusätzlich unterstütze (2002: 83). Hier zeigt sich deutlich die Durchdringung von Argüelles' Sprache mit religiösen Elementen, spricht er doch in Bezug auf Geld als Instrument der Technosphäre wortwörtlich von „Mammon“, der die Menschen „verschlinge“ (Argüelles 2002: 83). Auch hier ähneln sich die Überzeugungen von Argüelles und der Antiglobalisierungsbewegung: wie ersterer sieht diese den Konsumismus als eine Kernbotschaft des Globalismus an. Ihr zufolge bestehe die Hauptmotivation, sich an einer globalen kapitalistischen Wirtschaft beteiligen zu wollen in der Annahme, dass eine solche Beteiligung es ermögliche, am offensichtlichen Reichtum der westlichen

Gesellschaft teilzuhaben, deren Fokus in erster Linie auf Spaß und Geld liege (Prisching 2007: 35). Dabei werde von einer kosmopolitischen Klasse wider besseres Wissen in Aussicht gestellt, dass ein solches Leben im Luxus für jeden erreichbar sei. Dies sei jedoch schon allein aus ökologischen Gründen problematisch, was dazu führe, dass die Bewohner reicher Länder die der ärmeren zu einer im Widerspruch zu ihrem eigenen luxuriösen Lebenswandel stehenden Enthaltbarkeit aufriefen (Prisching 2007: 36). Zeitgenössische Kapitalismuskritik greife die klassische, von Karl Marx geprägte Argumentation zwar auf, zeichne sich aber zudem dadurch aus, dass sie vermehrt mit moralischen und politischen Argumenten arbeite, was wahrscheinlich auf ihre in den 1960er und 1970er Jahren liegenden Wurzeln zurückzuführen sei (Brock 2008: 107ff). So seien in der heutigen Globalisierungskritik nach wie vor verbreitete Motive wie der Kampf gegen eine militärische Nachrüstung und die Ablehnung einer kulturellen Hegemonie der USA dieser Zeit entsprungen (Brock 2008: 107). Auch für Argüelles und sein Weltbild waren diese Jahrzehnte prägend, weswegen es wenig verwundert, dass seine Ansichten in diesen Punkten mit denen der Antiglobalisierungsbewegung übereinstimmen und weiter von dieser beeinflusst werden, war er doch zum damaligen Zeitpunkt aktiv Teil der Gegenkultur und blieb dieser Zeit seines Lebens verbunden, was zur Folge hat, dass er mit der globalisierungskritischen Bewegung einige zentrale Grundwerte teilt.

Argüelles bestimmt fünf Komponenten, aus denen die Technosphäre bestehe: Güterproduktion, die Existenz von Städten, Energie, ein umfassendes Transportsystem und das Vorhandensein eines globalen Kommunikationssystems (Argüelles 2002: 85f). Güterherstellung, die er als die Verwandlung natürlicher Ressourcen in Konsumgüter durch industrielle Mittel definiert, sei die Grundlage des weltweiten Marktes und der Entwicklung der Industrialisierung, und habe als solche letztendlich die Errichtung des World Trade Centers mit Hauptquartier in New York erforderlich gemacht, wo sich mit der New Yorker Börse auch das Herz des Weltfinanzsystems befinde. Die Stadt als Lebensort stelle die menschliche Organisationsform mit der besten Ausgangslage für Produktion und Konsum industrieller Güter dar. Durch die Industrialisierung sei die vormals noch agrarwirtschaftlich abhängige Stadt zu einem Hort der Künstlichkeit

geworden, in der permanente künstliche Beleuchtung die Nacht zum Tage mache und es ermögliche, ununterbrochen dem Konsum zu frönen. Die Entwicklung des Lebens in Städten sei Zivilisation (2002: 85), ein bei Argüelles ausgesprochen negativ belegter Begriff, den er mit der Wurzel allen Übels, der künstlichen Zeit und deren Geburtsort in Verbindung bringt: „Civilization is city life as it has evolved from Uruk to New York (= New Uruk)“ (Argüelles 2002: 85). Aus den genannten Faktoren Güterherstellung und Stadt ergebe sich zwangsläufig die Notwendigkeit von Energie, da diese erforderlich sei, um beide aufrechtzuerhalten (2002: 85f). Auch ein umfassendes Transportsystem sei unabdingbar, da ohne ein solches Produktion, Stadt und der Zugang zu Energiequellen gleichermaßen zusammenbrächen. Es sei daher von hohem und keineswegs zufälligem Symbolwert, dass die Anschläge vom 11. September 2001 gerade mit Hilfe von Flugzeugen, welche er als Symbol des Transportsystems der Technosphäre postuliert, durchgeführt worden seien. Ein weltweites Kommunikationssystem schließlich versetze die Technosphäre in die Lage, ein einheitliches System zu bilden und die Globalisierung voranzutreiben. Über die modernen Medien sei es möglich, durch Marketing das Bewusstsein des Konsumenten zu manipulieren und primär auf Konsumdenken oder von führenden Instanzen als wünschenswert angesehene politisch-ideologische Belange zu fokussieren (2002: 86). Das Internet verkörpere in diesem Zusammenhang die Vollendung des Globalisierungsprozesses und sei „the final stage of the Tower of Babel“ (Argüelles 2002: 86) – eine Formulierung, in der erneut Argüelles’ biblische Einflüsse offenkundig werden. Die einzig mögliche Weiterentwicklung darüber hinaus sei Telepathie, deren Unabhängigkeit von Technologie er betont (2002: 86).

Die Technosphäre im engeren zeitlichen Sinne definiert Argüelles als eine Zeitspanne von 56 Jahren mit Beginn im Jahr 1945, die ihr Ende im Jahr 2001 mit den Anschlägen vom 11. September gefunden habe. Diese Zeitspanne von 56 Jahren sei beherrscht von Krieg und Terrorismus und es handele sich bei ihr um die vollständige Verkörperung der 12:60-Zeit (2002: 251). In ihr lässt sich eine deutliche Parallele zum Topos der „messianischen Wehen“ erkennen, der in vielen millenaristischen Vorstellungen verbreiteten Überzeugung von einem Erstarken des Bösen und einer Zeit schlimmer Drangsal vor dem Anbruch des Millenniums (Mühlmann 1961: 283; Robins 2002: 11).

Auf die Technosphäre schließlich folge idealerweise die Noosphäre, „Earth’s mental envelope“, die gewissermaßen über der Biosphäre stehe (2002: 248). Der Begriff der Noosphäre wurde von dem französischen Jesuiten, Anthropologen und Paläontologen Pierre Teilhard de Chardin geprägt, der, primär in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, danach strebte, Wissenschaft und Glauben in Einklang zu bringen und miteinander auszusöhnen. De Chardin versuchte, das Prinzip der Evolution auf Spiritualität und den Geist generell auszudehnen, wobei er die sogenannte Noosphäre als nächste evolutionäre Stufe in der menschlichen Entwicklung ansah, in der es zu einer Einigung der Menschheit und der Entwicklung eines gemeinsamen Bewusstseins komme (Defesche 2008: 9). Argüelles übernahm den Begriff und machte die Noosphäre zu einem zentralen Element seiner Lehre. Bis zur Entdeckung und Anwendung der *Law of Time*, so Argüelles, bleibe die Noosphäre unbewusster Natur, erst durch den Wechsel der Menschheit in die korrekte natürliche Zeitfrequenz durch eine allgemeine Umstellung auf den *13-Moon-Dreamspell*-Kalender werde sie aktiviert und eine entsprechende Transformation eingeleitet (Argüelles 2002: 248f). Dieser Transformation gehe ein Kollaps der Technosphäre voraus (2002: 249). In der Noosphäre sei der menschliche Geist vom Fehler des falschen Zeitverständnisses gereinigt. Der Anbruch der Noosphäre sei gleichbedeutend mit dem Ende der Geschichte wie wir sie kennen, nach der Transformation sei die Menschheit zudem durch die Fähigkeit zur Telepathie geeint (2002: 7). Die Parallelen zwischen dem Gebrauch des Begriffs der Noosphäre bei José Argüelles und seiner Bedeutung bei Pierre Teilhard de Chardin sind unübersehbar, darüber hinaus baut er de Chardin aktiv als Quelle in seine Beweisführung ein und zitiert ihn sogar explizit. Argüelles greift also auf das von de Chardin konstruierte Grundgerüst zurück, fügt es in sein System der *Law of Time* und des *13-Moon*-Kalenders ein und nutzt es gleichzeitig zur als wissenschaftlich ausgewiesenen Untermauerung seiner eigenen Lehre. Er sieht de Chardin als Pionier auf diesem Gebiet an, dessen These durch Argüelles’ eigene Identifikation der Geschwindigkeit der Zeit mit Telepathie in seinen Augen weiter gestützt werde, da auch de Chardin im Zusammenhang mit der Noosphäre von der potentiellen Erschließung bis dato unbekannter übersinnlicher Fähigkeiten spricht. Jenseits der Entdeckung der *Law of Time* und mit Anbruch der Noosphäre werde die gegenwärtig herrschende

Gesellschaftsstruktur und Zivilisation der Technosphäre durch eine völlig neue Ordnung ersetzt werden, deren zugrunde liegende Organisation Argüelles als „PAN: Planet Art Network“ bezeichnet (Argüelles 2002: ebd.), was gleichzeitig auch der Name eines von ihm ins Leben gerufenen Netzwerkes Gleichgesinnter ist, auf das an späterer Stelle noch ausführlicher eingegangen wird. Dieses Netzwerk als neue Organisationsform entspreche dem, was Teilhard de Chardin die „Planetarisierung des Bewusstseins“ nenne. Es sei planetarisch, weil die Menschheit begriffen habe, Teil eines großen, planetarischen Organismus zu sein und künstlerisch, da dem Leben der Menschen erneut die *Law of Time* zugrunde liege, wodurch das tägliche Leben Schönheit und somit Kunst ergebe. Es handele sich dabei daher auch um keine institutionelle Organisation, sondern um eine biosphärische. Da im Gegensatz zur gesellschaftlichen Organisation während der Technosphäre das Leben in Städten weder länger praktikabel noch erstrebenswert sei und die Menschheit nun vielmehr über die Erde verstreut lebe, nehme sie die Gestalt eines Netzwerkes an, mittels dessen man telepathisch verbunden sei, wodurch auch die für die Technosphäre so charakteristische selbstgeschaffene Abhängigkeit von Technologie zurückgehe. Aufgrund ihrer telepathischen Natur sei diese soziale Organisation als vierdimensional zu bezeichnen (2002: 48). Sie biete die Ausgangsbasis für eine hyperorganische Organisationsstufe, die aufgrund von Selbstreflektion und gesteigertem Bewusstsein anstelle der bis dato üblichen Raumfahrt Reisen durch die Zeit ermögliche (2002: 48f). Sowohl bei der Noosphäre als auch bei der Technosphäre und deren Folgen handelt es sich um Phänomene mit globalem, allumfassendem Charakter, wie es bei Katastrophenfantasien und den damit verbundenen Ängsten und Hoffnungen der jüngeren Vergangenheit aufgrund der omnipräsenten weltweiten Vernetzung häufig der Fall ist (Barkun: 1974:204; Kyle 2012: 6f, 271f; Nagel 2021: 18; Vondung 2008: 192).

5.3 Maßgebliche Einflüsse auf Argüelles' Lehre

Der Ausformulierung von Argüelles' eigenen Vorstellungen geht eine lange Beschäftigung mit unterschiedlichen Traditionen, Theorien und den diese vertretenden Individuen voraus, die zu einem nicht unbeträchtlichen Teil in den Zeitraum seines akademischen Werdegangs fallen. Einige davon haben maßgeblichen Einfluss auf sein späteres Werk und nehmen einzelne grundlegende Ideen, die in seiner sich allmählich entwickelnden Lehre eine zentrale Rolle spielen, bereits in Teilen vorweg, andere stellen eine eher allgemeine, weniger spezifische Form der Beeinflussung dar, wie beispielsweise die aus den Lehren von Helena Petrovna Blavatsky hervorgegangene Theosophie, ein Amalgam aus verschiedenen religiösen Traditionen, welches religiöse Dogmen ablehnt und von einer allen Religionen zugrunde liegenden, gemeinsamen Urreligion bzw. Urwahrheit ausgeht, welche eines Tages zurückkehren werde. Theosophisches Gedankengut hatte großen Einfluss auf die westliche Esoterik und damit auch das New Age, in dessen Umfeld Argüelles anzusiedeln ist, weswegen sich Grundideen wie die Vorstellung einer religiösen Urwahrheit auch bei ihm wiederfinden. Ebenfalls der Kategorie allgemeiner Beeinflussung zugerechnet werden können der mit Argüelles bekannte Astrologe Dane Rudhyar und der in tibetischer Tradition stehende buddhistische Lehrer Chögyam Trungpa, der eine bedeutsame Rolle bei der Verbreitung des Buddhismus in der westlichen Welt spielte und zu dessen Schülern Argüelles eine Zeit lang zählte.

Im Hinblick auf für Argüelles' spätere Lehre zentrale Konzepte gilt es jedoch besonders die Bedeutung von Charles Henry, Pierre Teilhard de Chardin und V. I. Vernadsky hervorzuheben, ohne deren Theorien Argüelles' Weltbild nicht vorstellbar ist. Sie sollen daher im Folgenden kurz vorgestellt und ihr maßgeblicher Einfluss herausgearbeitet werden.

5.3.1 Charles Henry

Deutlich wird die ausgeprägte Beeinflussung von Argüelles' späteren Vorstellungen schon in seiner an der University of Chicago vorgelegten Doktorarbeit *Charles Henry and the Formation of a Psychophysical Aesthetic*. Obwohl es sich bei dem genannten Werk um eine wissenschaftliche Abhandlung handelt und Argüelles sich in seinen nachfolgenden Veröffentlichungen (mit Ausnahme einer flüchtigen Erwähnung seiner Dissertation im Vorwort von *Time and the Technosphere*, in der er deren mit künstlerischer und ganzheitlicher Harmonie befasste Thematik als Wurzel all seiner Bemühungen bezeichnet) nicht mehr ausdrücklich auf Henry beruft – im Gegensatz zu Teilhard de Chardin und Vladimir Vernadsky, auf die er häufig verweist – ist der Einfluss von Henrys Theorien auf seine Vorstellungen offenkundig. In seiner Dissertation legt Argüelles unter anderem dar, welche umfassende, für die Gesellschaft bedeutende Rolle Kunst in den Augen von Henry, einem französischen Bibliothekar, Mathematiker, Psychophysiker und Ästhet des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit engem Kontakt zur Kunst- und Literaturszene seiner Zeit, dessen Theorien großen Einfluss auf den Neoimpressionismus hatten, spielt (Argüelles 1972). In wieweit Argüelles dabei lediglich Henrys Sichtweise wiedergibt oder eventuell bereits eigenes, gerade im Entstehen begriffenes Gedankengut in Henrys Theorien hineininterpretiert, ist nur schwer zu beurteilen; feststehen dürfte jedoch, dass Henrys Ausführungen maßgeblich zur Entwicklung seines späteren Weltbildes beigetragen haben.

Henry sehe eine Aufgabe der Kunst – wie auch der Wissenschaft – darin, das Angenehme, Gefällige sowohl innerhalb als auch außerhalb des Menschen auszuweiten. Zu diesem Zweck müsse ein Kunstwerk etwas Harmonisches sein (Argüelles 1972: 84). Argüelles zieht daraus folgende Schlüsse: „Implicit in this view is something of an evolutionary concept, that of expansion in a definite direction towards the goal of harmony, which can only be achieved through the application of harmony in order to create, within and without, a more agreeable state or condition“ (Argüelles: 1972: 84). Diese Schlussfolgerung nimmt im Wesentlichen – wenn auch in abstrahierter Form – seine spätere Lehre von der Bedeutung von Kunst zur Schaffung von Harmonie und der Notwendigkeit einer Kalenderreform, um die Menschheit wieder in Harmonie mit dem

Kosmos zu bringen und so eine Weiterentwicklung hin zu einer höheren Bewusstseinsstufe und einem besseren Menschen zu ermöglichen, vorweg. Seinem Verständnis nach erschafft der neue Kalender die Voraussetzungen, um den Geist im Inneren in Harmonie und in Einklang mit der Natur zu versetzen, was dann auch eine Harmonie im Äußeren zur Folge haben und letztendlich in einem paradiesischen Zustand resultieren werde. Henry als Psychophysiker sei sich dieser Wechselwirkung zwischen Innen und Außen äußerst bewusst gewesen und habe die von ihm angenommene Entwicklung offenbar zudem als zielgerichtet angesehen: „This is the basic psychophysical assumption: no physical action without attendant psychic reaction, and vice versa. Also in Henry’s evolutionary assumption there is present what can be called a teleological element [...]“ (Argüelles 1972: 84). Auch Argüelles betrachtet die menschliche Entwicklung nicht als zufällig, sondern als gesteuert und zielgerichtet, hin zu einem höheren, harmonischen Bewusstsein. Man darf aufgrund der deutlichen Parallelen davon ausgehen, dass er bei der Formulierung seiner eigenen Lehre von Henrys Ausführungen inspiriert wurde.

Noch deutlicher wird dies im Rahmen seiner Deutung eines Zitates von Henry, in dem selbiger konstatiert, Wissenschaft könne keine Schönheit erschaffen, da es dazu der Kenntnis einer Universalformel bedürfe, woraufhin er (Henry) die Frage aufwirft, ob zu dem Zeitpunkt, an dem eine Lösung dieser Frage in greifbare Nähe rücke, die Menschheit nicht bereits ins Unbewusste der Natur zurückgekehrt sein werde (Argüelles 1972: 100).

Aufschlussreich sind hier Argüelles’ Anmerkungen:

„Curious and mystical afterthought! so (sic!) reminiscent of the ideas of Laforgue and Hartmann, containing as it does the germ of an evolutionary concept rich in its implications. Consciousness as it is now experienced is but a middle phase, a transition from one level of ‘unconsciousness’ to another; furthermore, implicit in the concept is the idea that the transitional phase of consciousness, presumably the entire historical period of the race, is the phase in which man is most estranged from nature.“ (Argüelles 1972: 100)

Bemerkenswert ist hierbei nicht nur, dass die Beschreibung des gegenwärtigen Bewusstseins als eine Zwischenphase der menschlichen Entwicklung Parallelen zu Argüelles’ eigenen Vorstellungen aufweist (wenngleich bei diesem eher von einer Erweiterung, einer Erleuchtung des Bewusstseins als von einer Rückkehr ins

Unbewusste die Rede ist), sondern vor allem auch Argüelles' Deutung, der zu Folge sich aus Henrys Ausführungen ableiten lasse, dass der gesamte Zeitabschnitt der Historie einer maximalen Naturentfremdung entspricht, was sich in exakt dieser Form auch in seiner eigenen späteren Überzeugung findet: in dieser ist die Geschichte gekennzeichnet durch das Leben in der falschen Zeit und der dadurch bedingten Entfremdung von der Natur, die sich immer weiter steigert, davor lebte die Menschheit im Einklang mit dem Kosmos und nach dem Ende der Geschichte wird sie es – die erforderliche Kurskorrektur vorausgesetzt – auch wieder tun.

Harmonie und Kunst seien eng miteinander verknüpft: „Harmony is fundamentally an aesthetic idea, and for this reason any articulation of the laws of harmony finds its true realization in those works that are integral expressions of the laws of harmony and which are commonly called works of art“ (Argüelles 1972: 143). Dabei komme Kunst im Sinne von Schönheit und Harmonie weit mehr als nur eine rein dekorative Funktion zu:

„In fact, to follow Henry's thesis to its conclusion, all of life ought to be aesthetically regulated in such a way, that every last gesture of life itself would be an aesthetic expression: the final condition of universal harmony which Henry envisions is a 'recovery' of the 'ritual disposition', that disposition in which every action [...] is invested with cosmic significance.“ (Argüelles 1972: 127)

Genau das ist es letztendlich, was Argüelles später anstrebt und auch über die Gründung seines nicht umsonst mit diesem Namen versehenen Planet Art Network propagiert: die Schaffung von Harmonie durch Kunst, eine Welt, in der jedes Wesen und jede Handlung so von Schönheit durchdrungen sind, dass sich daraus ein harmonisches Gesamtbild ergibt und jeder Akteur den Kosmos sowohl mitgestaltet als auch untrennbar mit ihm verschmilzt. Ob Argüelles sich über diese starke Beeinflussung seines Werkes durch Henry selbst im Klaren war, ist unmöglich zu beurteilen – im Gegensatz zu manch anderen Vordenkern, auf die er in seinen späteren Publikationen ausdrücklich verweist und die er mitunter sogar wörtlich zitiert, findet Henry dort keine Erwähnung.

Auch eine Ähnlichkeit zwischen Argüelles' späterer Lehre und dem von Jules Laforgue beschriebenen „impressionist eye“ lässt sich ausmachen: Laforgue beschreibt hier, dass das Auge bzw. die Fähigkeit, zu sehen, zunächst wieder „primitiv“ werden und sich von

vorhandenen, etablierten Illusionen wie jenen der Perspektive, der Linienführung und der Studiobeleuchtung befreien müsse, um eine Weiterentwicklung der Kunst zu ermöglichen (Argüelles 1972: 71f). Die genannten Illusionen machten Kunst zu etwas Künstlichem, das mit dem tatsächlichen Sehen nur wenig gemein habe (Argüelles 1972: 71). Das erforderliche „primitiv Werden“, so Argüelles, sei dergestalt zu verstehen, dass die mit erlerntem Wissen einhergehenden Vorbehalte und Vorurteile abgelegt werden müssten; um ein erneutes „primitiv werden“ des Auges zu ermöglichen, müsse also auch der Geist „primitiv werden“, um die Dinge wieder unvoreingenommen und frei von herrschenden Konventionen wahrnehmen zu können (Argüelles 1972: 72f). Dem gegenüber stehe das „academic eye“, die wissenschaftliche, objektive Betrachtung externer Objekte, die eine völlig andere Art der Wahrnehmung darstelle (Argüelles 1992: 73). Zwar beziehen sich diese Ausführungen auf ein kunsthistorisches Phänomen, es ist jedoch schwer, die Parallele zu Argüelles' späterer Überzeugung zu übersehen: dort ist die westliche Gesellschaft durch ihr falsches Zeitverständnis und die daraus resultierende Überbetonung von Materialismus und Rationalismus fehlprogrammiert und durch diese Konventionen ihrer Umwelt entfremdet sowie unfähig, die Welt zu erkennen, wie sie wirklich ist; ein Zustand, der nur durch eine Rückkehr in die richtige Zeit und eine damit einhergehende Abkehr des Geistes von den dominierenden gesellschaftlichen Paradigmen beseitigt werden kann – auch hier muss der Geist wieder „primitiv“ werden und die erlernten Vorurteile ablegen, um klar sehen und die Wahrheit jenseits des Zerrspiegels aus unhinterfragten Denkstrukturen erkennen zu können. Entsprechend attestiert Argüelles der impressionistischen Bewegung einen großen evolutionären Wert nicht nur was künstlerische Neuerungen angeht, sondern auch für die damit einhergehende künstlerische Entwicklung der Fähigkeit, klar und frei von Vorurteilen zu sehen (Argüelles 1972: 72f).

Ähnlich wie später Argüelles ging auch Henry von einer Abkehr von der Überbetonung des Rationalen aus und rechnete damit, dass der menschliche Geist, des Rationalismus müde geworden, eine gänzlich andere Geisteshaltung benötige, um sich zu regenerieren (Argüelles 1972: 151). In diesem Zusammenhang legt Argüelles eigene Überlegungen zu Henrys Ausführungen dar, in denen bereits Elemente seiner Vorstellungen über die

Notwendigkeit der Entwicklung eines neuen Bewusstseins und eine Ablehnung des reinen Rationalismus mitschwingen:

„What is lacking may be a widespread development of a new mode of consciousness, a mode not so much antithetical to the previous mode as one capable of synthesizing it and including it in its set of operations – a mode which would be to rational logic what rational logic is to instinct.“ (Argüelles 1972: 152)

Dass Argüelles schon zu diesem frühen Zeitpunkt eine tatsächliche, bereits im Gang befindliche Weiterentwicklung des menschlichen Bewusstseins hin zu einer Art harmonischem Kollektivbewusstsein ernsthaft in Betracht zieht, geht bereits relativ zu Anfang seiner Dissertation aus dem folgenden Abschnitt klar hervor:

„Now, not only is it quite probable that following from the vision of modern physics, humanity is in a process of merging into a new, more unified level of collective consciousness [...], but in the equation of consciousness which comprises history – all that has ‘happened’ – there are phases, periods, as in any other growth or natural development which complement and balance one another as they nourish themselves from what has been, give to one another in the ‘present’, and nourish what is to come in the future. If this is so, it is not difficult, at least on a broad evolutionary level, to see in what we call the past an emerging pattern upon which are slowly becoming discernible the various stages in the development of consciousness.“ (Argüelles 1972: 19)

Henry sehe einen Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Individuums und der Entwicklung der Menschheit als Ganzem: beides sei untrennbar miteinander verbunden, das eine ohne das andere nicht möglich (Argüelles 1972: 128). Werde beides verwirklicht, sei ein harmonisches Zeitalter die Folge:

„[...] individuality tends to be collective, and [...] collectivity tends to be individual. The realization of this double end would be the age of absolute harmony; the complexity of the rhythm which sweeps the species along is the same in consequence for the individual.“ (Henry: Cercle chromatique: 147-148, zitiert nach Argüelles 1972: 129)

Die Parallelen zu Argüelles' Überzeugung von einer erforderlichen Einung der Menschheit zur Errichtung eines neuen, golden Zeitalters sind offensichtlich.

Der Verdacht einer starken Beeinflussung liegt auch hinsichtlich Argüelles' Umgang mit Zahlen nahe, der auffällig der Beschreibung gleicht, die er selbst von Henrys Zahlenverständnis gibt: „[...] the world for him is number, and number the revelation of

a mystic order. This is why harmony is so important for Henry [...] because harmony is number visibly manifest; thus, the contemplation of harmony – the properly executed work of art – has a revelatory function“ (Argüelles 1972: 85). Auch für Argüelles findet sich in bestimmten Zahlenkombinationen ein Ausdruck der harmonischen Ordnung des Kosmos, ihr Verständnis bedeutet damit auch ein Erkennen dieser Ordnung und somit die Grundvoraussetzung für einen harmonischen Zustand des Menschen. Ähnlich wie schon für Henry offenbart sich für ihn in Zahlen die mythische Ordnung des Universums. Argüelles zitiert in seinen Ausführungen zu Henry auch Baudelaire: „‘All is number. Number is in all. Number is in the individual. Ecstasy is a number.’ Such are the words of the poet Baudelaire whom Henry so greatly respected“ (Argüelles 1972: 9). Eine Variation dieser Worte taucht bezeichnenderweise in Argüelles’ Telektonon-Prophezeiung auf (Argüelles 2002: 215, Vers 9; 217: Vers 32, 223: Vers 79, 227: 116). Man darf somit davon ausgehen, dass seine diesbezüglichen Vorstellungen ihren Ursprung in seiner Beschäftigung mit Henry und dessen Umfeld haben.

Eng verbunden mit Argüelles’ Verständnis von der Bedeutung von Zahlen ist zudem seine Vorstellung von einer die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins beeinflussenden kosmischen Strahlung, die in Ansätzen ebenfalls bereits von Henry vorweggenommen wird:

„As Henry later pointed out, this energy flow is as much a function of our being as it is a cosmic function – we are essentially biological resonators. [...] Indeed, what is represented, in however inarticulate and unconscious a manner, is an expression of the cosmic law in which everything is included or involved: the cycle of continuous motion – all light, all energy, planetary, astral, and organic forms are bound in one activity, one great celestial act, proceeding from and / or met in one center [...].“ (Argüelles 1972: 137)

Hier wird impliziert, dass der Mensch wie ein Resonator kosmische Schwingungen empfängt und auf diese reagiert. Argüelles greift dieses Konzept später auf und postuliert die sogenannte natürliche Zeit mit ihren Kernzahlen 13 und 20 als die korrekte Frequenz für den Empfang der für die Entwicklung der Menschheit essentiellen Schwingungen. Auch hier liegt der Verdacht nahe, dass der Keim dieser Idee in seinem Kontakt mit den Werken Henrys liegt.

Man darf davon ausgehen, dass die hier dargestellten Ausführungen Henrys José Argüelles nicht zuletzt deshalb besonders ansprachen, weil sie sich hervorragend in die Überzeugungen der sich ab den 60er-Jahren ausbreitenden Hippie-Gegenkultur einfügten, die ihn maßgeblich prägte. Sowohl die Betonung der überragenden Bedeutung von Harmonie als auch die Forderung, die vorherrschenden Paradigmen und Wahrnehmungsweise zu hinterfragen, um die Wirklichkeit erkennen zu können – beides von Henry für die Kunst formulierte Postulate – finden sich in einer auf das gesellschaftliche Leben übertragenen Form in der damaligen Alternativkultur wieder. Hier galt es, statt künstlerischer Techniken und Blickwinkel, die gesellschaftliche und religiöse Ordnung mit all ihren althergebrachten Traditionen und Konventionen zu hinterfragen und neue Wege zu gehen. Bewusstseinsweiternde Substanzen ermöglichten Experimente mit neuen Formen der Wahrnehmung, ein Leben in Frieden, Toleranz und Harmonie galt als anzustrebendes Ideal und Gegenentwurf zu den als beengend empfundenen Konventionen der Hauptgesellschaft. Argüelles' Zeit als Jugendlicher und junger Erwachsener fällt in diese Ära: er studierte und unterrichtet Kunstgeschichte, bemühte sich um ein möglichst alternatives Umfeld und experimentierte mit verschiedenen Drogen, was in Erlebnissen resultierte, die es ihm nach eigenen Angaben ermöglichten, die Gedankengänge von Mystikern, deren Texte er zuvor gelesen hatte, besser nachzuvollziehen. Sowohl seine Zeit als Student als auch als Dozent an verschiedenen Bildungsanstalten spielten sich in dieser Hochphase der Alternativkultur ab, die primär von einem jungen Publikum getragen wurde und entsprechend unter den Studenten florierte. Umgeben vom Gedankengut der Hippie-Kultur und überdies kunstgeschichtlich interessiert wie Argüelles war, liegt der Gedanke nahe, sein Interesse an Henry mit dem Einfluss der ihn umgebenden Alternativkultur auf sein Denken in Verbindung zu bringen.

Die bisherigen Ausführungen haben veranschaulicht, wie stark einige zentrale Grundpfeiler von Argüelles' Lehre durch Charles Henry geprägt sind. Von vergleichbarer Bedeutung in dieser Hinsicht ist das Gedankengut Teilhard de Chardins, auf das Argüelles in ausgeprägtem Maße zurückgreift, was nun im folgenden Unterkapitel dargestellt werden soll.

5.3.2 Pierre Teilhard de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin, geboren 1881, war ein französisches Mitglied des Jesuitenordens, beschäftigte sich jedoch gleichermaßen mit den Naturwissenschaften wie mit dem christlichen Glauben. Er studierte Geologie, Physik und Chemie in Aix-en-Provence sowie auf Jersey und unterrichtete von 1905 bis 1908 Physik und Chemie an einem Jesuitenkollegium in Kairo. Beeinflusst von Henri Bergsons Werk *Schöpferische Entwicklung*, begann er sich zunehmend für die Entwicklung der Welt und des Lebens zu interessieren, was er mit seinem christlichen Glauben verwob (Bieri 2010: 183). Um seine Studien weiterführen zu können, studierte er in Paris zusätzlich Paläontologie und promovierte 1922 zum Dr. rer. nat., woraufhin er eine Professur für Geologie am Institut Catholique in Paris erhielt. Da seine theologischen Überzeugungen jedoch nicht der gängigen Lehrmeinung entsprachen, geriet er mit dieser bald in Konflikt, verlor seine Professur und wurde zu einer Expedition in die Mongolei entsandt, wo seine Forschungsgruppe 1928 an der Entdeckung des Peking-Menschen beteiligt war. Dieser Fund, verbunden mit weiteren Expeditionen, verstärkten sein Interesse an der Evolution im Allgemeinen und der des Menschen im Besonderen. Er verfasste zahlreiche Abhandlungen über seine Theorien, von denen jedoch die Mehrzahl von der vatikanischen Zensur aufgrund seiner abweichenden Ansichten nicht zur Veröffentlichung freigegeben wurde. Private Kopien gerieten dennoch in Umlauf und stießen auf reges Interesse (Bieri 2010: 184). Der Großteil seiner Werke aber konnte erst nach seinem Tod 1955 offiziell veröffentlicht werden (Bieri 2010: 185).

Geleitet von seinem Studium der Evolution des Lebens von der Vergangenheit bis in die Gegenwart, sah Teilhard de Chardin es als seine Pflicht an, sich, mit diesem Wissen als Grundlage, auch mit einer weiteren Entwicklung in der Zukunft zu befassen. Seine daraus entstehende Theorie vereint naturwissenschaftliche Beobachtungen mit seinen christlichen Überzeugungen und betrachtet beide Aspekte als keineswegs im Widerspruch zu einander stehend, sondern als sich ergänzende, in Einklang befindliche Konzepte, welche sich gegenseitig vervollkommen. Er beobachtet in der Evolution des Lebens eine beständige Tendenz hin zu mehr Komplexität und Bewusstsein (Bieri 2010: 193). Im Laufe der Zeit komme es immer wieder zu einer Abfolge von Ausdehnungen

und darauf folgenden Verdichtungen der betroffenen Elemente, an deren Ende sich diese zu einem größeren Ganzen vereinten und somit in gewisser Weise eine neue Gestalt annähmen (Bieri 2010: 193f). Die einzelnen Teile würden wie Elemente eines großen Organismus dem großen Ganzen zuarbeiten, als Beispiel hierfür nennt er Ameisen- und Bienenvölker. Dieser Organismus zentriere sich im Laufe der Zeit immer weiter und erreiche irgendwann einen Punkt, ab dem weiteres Wachstum nach bisher bekanntem Muster nicht mehr möglich sei, vielmehr sei eine grundlegende Transformation von Nöten, vergleichbar dem Wandel einer Raupe zum Schmetterling (Bieri 2010: 194).

Dieses Prinzip gelte auch für die Menschheit. Zwar scheine das selbstreflektierte Bewusstsein des Menschen den Höhepunkt seiner physischen Entwicklung darzustellen, auf geistiger Ebene jedoch dauere die Evolution nach wie vor an (Bieri 2010: 195). Nachdem der Mensch den gesamten Globus besiedelt habe, komme es durch den beständigen Anstieg der Weltbevölkerung immer mehr zu einer Verdichtung der Menschheit, welche Konflikte zur Folge habe, gleichzeitig jedoch auch mit einer Intensivierung des globalen Bewusstseinsfeldes einhergehe. Diese ermögliche tiefere Einsichten wie das Erkennen größerer Zusammenhänge (Bieri 2010: 195f), das Bewusstseinsfeld selbst stelle eine Art Erweiterung der Biosphäre dar, eine die ganze Erde umspannende „Geistsphäre“, die Teilhard de Chardin als Noosphäre bezeichnet. Dem Menschen werde auf diese Weise bewusst, selbst Teil eines großen Ganzen zu sein, in dem alles miteinander verbunden sei, und diese Erkenntnis habe ein gesteigertes Gefühl der Verantwortung und Bereitschaft zur Mitwirkung zum Ergebnis. Daraus ergebe sich eine freiwillige Solidarisierung und Zusammenarbeit im Dienst des übergeordneten Ganzen, welche das Überleben der Menschheit gewährleiste. Eine derartige Zusammenarbeit durch Druck von außen erzwingen zu wollen, sei zwecklos, nur das Handeln eines jeden Einzelnen aus freien Stücken heraus sei zielführend (Bieri 2010: 196).

Zwar habe die Verdichtung eine Vereinigung der Menschheit zur Folge, dies dürfe jedoch nicht mit einer Vernichtung der Individualität gleichgesetzt werden, da eine derartige, echte und aus freiem Willen entstandene Vereinigung das Individuum als solches

keineswegs auslösche, sondern vielmehr näher zu sich selbst bringe und damit eine größere Pluralität bewirke (Bieri 2010: 196). Der freiwillige Zusammenschluss der Menschen ermögliche es dem Organismus Menschheit, ein Zentrum herauszubilden, welches im Stande sei, die jeweils erforderlichen weiteren Entwicklungen umzusetzen.

Wie sich daraus ableiten lässt, stellt die Vorstellung einer dergestalt geeinten Menschheit für Teilhard de Chardin keineswegs das Ende der menschlichen Evolution dar. Er ist der Auffassung, die Menschheit sei auf einen konvergenten Zielpunkt, den Omega-Punkt, hin ausgerichtet, der gleichzeitig ein höchstes Zentrum und die menschliche Vollendung darstelle (Bieri 2010: 197). Die Ausrichtung auf Gott befähige den Menschen zu einer aus Liebe geborenen, selbstlosen und aufrichtigen Solidarität und ermögliche es ihm somit, Teil des großen Ganzen zu werden, was er als Transformation ansieht. Je größer die Anzahl derer, welche diese Transformation durchmachten, desto größer werde auch die Anziehungskraft des göttlichen Ganzen, was schließlich, sobald eine kritische Masse erreicht sei, alle wohlmeinenden Menschen durch einen Impuls erfasse und „sie als Ganzes in eine andere kosmische Dimension führe“ (Bieri 2010: 198), was für Teilhard de Chardin die Wiederkehr Christi darstellt (Bieri 2010: ebd.).

Teilhard de Chardin sieht die immer weiter fortschreitende Forschung und Technisierung, das stetig weitere Zusammendrängen der Menschheit als untrügliches Zeichen für die Entstehung einer neuen Sphäre in der Biosphäre an. Die großen Kriege der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wertet er als eine Geburtskrise dieser emergierenden neuen Entwicklungsstufe, von welcher sich die Menschheit keinesfalls entmutigen lassen solle (Teilhard de Chardin 1963: 157). Als maßgeblich empfindet er dabei etwas, das er als Auftreten eines kollektiven Gedächtnisses bezeichnet, durch welches gesammelte Erfahrungen innerhalb der menschlichen Art durch Erziehung von einer Generation auf die andere übertragen würden (Teilhard de Chardin 1963: 176). Diesem folge die Entstehung von einer Art Nervennetz, das zunächst nur an einigen Punkten existiere, von diesen ausgehend dann jedoch bald die ganze Erde umspanne und durch welches das menschliche Denken immer schneller übertragen werde (Teilhard de Chardin 1963: 176), woraus schließlich die Fähigkeit eines „gemeinsamen Sehens“ (Teilhard de Chardin

1963: 177) einer in sich geeinten Menschheit hervorgehe (Teilhard de Chardin 1963: 177). Die Entstehung einer solchen denkenden Umhüllung der Erde, der Noosphäre, erscheint ihm als natürlich angestrebtes Ziel der gesamten Evolution, die Menschheit strebe durch ihre Entwicklung unweigerlich darauf zu (Teilhard de Chardin 1963: 177f).

Die Entwicklung der Atombombe deutet er im Sinne des Fortschrittsglaubens als Zeichen für das baldige Ende aller Kriege: er vergleicht sie mit dem Biss in die Frucht vom Baum der Erkenntnis, durch welche sich der Mensch seiner Schöpfungsmacht durch die Wissenschaft bewusst geworden sei (Teilhard de Chardin 1963: 195). In Folge dessen werde er bald das Interesse am Krieg verlieren, da ihm dieser schlicht langweilig erscheinen werde, verglichen mit dem höheren Ziel der Evolution, an dessen Erlangung mitzuarbeiten die Menschheit verpflichtet sei (Teilhard de Chardin 1963: 195f). Die Atomtests auf dem Bikiniatoll wertet er daher als Anzeichen einer innerlich und äußerlich befriedeten Menschheit, „die Ankunft eines Geistes der Erde“ (Teilhard de Chardin 1963: 196). Er geht davon aus, dass die Menschheit „[...] unausbleiblich eines Tages in den Frieden emergieren muß“ (Teilhard de Chardin 1963: 202). Zwar sei der Einzelne für sich genommen zu einem gewissen Grad frei, sich diesem evolutionären Kurs zu widersetzen, die Menschheit als Ganzes jedoch könne sich dieser Tendenz aller Wahrscheinlichkeit nach nicht entziehen (Teilhard de Chardin 1963: 202).

Sie werde zu einem gemeinsamen Bewusstsein finden, die technischen Errungenschaften von Radio und Fernsehen seien in gewisser Weise eine Vorwegnahme oder Vorstufe der Telepathie, zu der auf diese Art miteinander in Einklang stehende Gehirne, welche die Entwicklung eines menschlichen Überorganismus mit sich bringe, schließlich vielleicht im Stande seien (Teilhard de Chardin 1963: 221). Der Technik komme bei dieser Entwicklung also durchaus eine bedeutende Rolle zu, da sie zum einen dem Menschen in Form von Maschinen lästige Aufgaben abnehme und ihn somit frei mache, sich mit Wichtigerem, wie beispielsweise der Forschung, zu beschäftigen und zum anderen über moderne Kommunikationsnetze eine bessere Verknüpfung der Menschheit untereinander und somit die Entwicklung eines Überorganismus erleichtere (Teilhard de Chardin 1963: 221f). Die Phänomene der Arbeitslosigkeit und eines Überschusses an Zeit, welche mit

der zunehmenden Technisierung einhergehen, seien somit also keine Übel, sondern eine natürliche Folge der sich weiterentwickelnden Menschheit, die bekämpfen zu wollen schlicht widernatürlich sei (Teilhard de Chardin 1959: 245).

Dennoch sei ein Erreichen dieses angestrebten höchsten Ziels der Evolution, also eines in sich vollendeten Denkens, trotz aller in diese Richtung strebender Faktoren, nicht von sich aus gewährleistet, vielmehr müssten hierfür einige Bedingungen erfüllt werden (Teilhard de Chardin 1963: 303f). Als derartige unabdingbare Voraussetzungen nennt er Überleben und Gesundheit der Menschheit sowie eine Synthese. Das Überleben des Menschen sieht er weniger durch Naturkatastrophen oder Epidemien gefährdet, als vielmehr durch die Ausbeutung der Erde durch die Menschheit selbst (Teilhard de Chardin 1963: 304f). Ein gedankenloses Verschleudern der Ressourcen hingegen sei äußerst gefährlich und könne – gerade angesichts des beständigen Bevölkerungswachstums – beispielsweise zu bedrohlicher Nahrungsknappheit führen (Teilhard de Chardin 1963: 305). Als bedeutsamste Voraussetzung jedoch erscheint ihm die der Synthese, worunter er eine gegenseitige, aus Liebe geborene Anziehungskraft unter den Menschen versteht, die einen freiwilligen, immer enger werdenden Zusammenschluss bewirke und letztendlich in der Ausstrahlung eines sowohl transzendenten als auch immanenten höheren Zentrums wurzele, ohne welches der Mensch keine dauerhafte Zukunftsperspektive haben könne (Teilhard de Chardin 1963: 207ff). Nur eine derart höhere Kraft könne den Menschen im Angesicht der Vergänglichkeit seiner eigenen Art dazu bewegen, bewusst und bereitwillig am Fortschreiten der Evolution mitzuarbeiten. Aufgrund dieser Faktoren bleibe eine gewisse Unsicherheit bezüglich des Ausgangs der Ereignisse trotz der allgemeinen evolutionsbedingten Tendenz bestehen (Teilhard de Chardin 1963: 309).

Nichtsdestotrotz ist Teilhard de Chardin der Überzeugung, dass ein Gelingen sehr wahrscheinlich sei, da die Noosphäre immer weiter anwachse, was es der Menge der involvierten Elemente ermögliche, sich und andere gegenseitig in die richtige Richtung zu lenken (Teilhard de Chardin 1963: 310). Der Mensch könne sich nicht weiter, wie er es bislang versuche, an seiner bisherigen Lebensweise festklammern und so tun, als habe

sich in der Welt nichts verändert, dadurch laufe er Gefahr „[...] die vielleicht einzige der Erde angebotene Chance zu verpassen, zur Reife zu gelangen“ (Teilhard de Chardin 1963: 337). Man dürfe sich nicht weiter passiv treiben lassen, stattdessen sei eine bewusste Entscheidung der Menschheit von Nöten, mit Hingabe an den bereits in Entwicklung befindlichen Ereignissen mitzuwirken und sie voranzutreiben (Teilhard de Chardin 1963: 337). Wenn das Fortschreiten der Evolution durch die Totalisation des menschlichen Bewusstseins getrieben werde, so müsse der Mensch, um sich auch in Zukunft weiterentwickeln zu können, sich für diesen Prozess engagieren und an ihn glauben. Ohne diesen Glauben sei es möglich, dass ein und dieselbe Entwicklung, welche die Menschheit bei positiver Einstellung in neue Höhen emporzutragen vermöge, sie stattdessen zerstöre (Teilhard de Chardin 1963: 338). Der benötigte Glaube sei abhängig von einer „sozialen Totalisation“ (Teilhard de Chardin 1963: ebd.), einem wiederentdeckten „Sinn für die Art“ (Teilhard de Chardin 1963: ebd.), dem die Menschheit sich umgehend zuwenden müsse. Dieser Vorgang sei von großer Dringlichkeit, da niemand sicher sein könne, wie viel Zeit dafür tatsächlich noch zur Verfügung stehe (Teilhard de Chardin 1963: 338). Teilhard de Chardin vergleicht die Situation mit dem Paradigmenwechsel, den der Wechsel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild bewirkt habe und der sich, von einer einzelnen Erleuchtung ausgehend, immer weiter ausgebreitet habe, um schließlich allgemein anerkannt zu werden (Teilhard de Chardin 1963: 338f).

Rasende Fortschritte in Technik und Forschung sowie das Zusammenwachsen der Menschheit seien deutliche Anzeichen für das „[...] Aufsteigen eines wirklich <Ultra-Humanen>“ (Teilhard de Chardin 1963: 364). Man dürfe jedoch keineswegs erwarten, dass der gesamte Wandel so rasch von statten gehe, dass man ihn binnen einer Generation erleben werde, da eine Entwicklung von solch großem Ausmaß langsam und daher für das Auge kaum sichtbar vor sich gehe (Teilhard de Chardin 1959: 248). Der derzeitige Entwicklungsstand der Menschheit entspreche am ehesten dem eines Embryos und dürfe beileibe nicht als ausgereifter Organismus betrachtet werden (Teilhard de Chardin 1963: 396f). Noch sei sie sich der „neuen Kräfte“ nicht voll bewusst und sei daher auch nicht im Stande, sie einzusetzen, doch es werde der Tag kommen, an dem die Erkenntnis reif

sei, dass mittels der Wissenschaft nicht nur Altbekanntes leichter gemacht, sondern auch völlig Neues erreicht werden könne, wodurch ihre wahre Bedeutung erst wirklich offenkundig und sie nicht länger ein Dasein als Nebentätigkeit oder Beschäftigung einiger weniger führen werde (Teilhard de Chardin 1959: 275). Sei dies erreicht, werde die Erde ein Ort, an dem „[...] man sein Leben, wie es bereits manchmal geschieht, lieber dafür einsetzt, zu wissen und zu sein, als zu besitzen“ (Teilhard de Chardin 1959: 275). Wissenschaft und Religion befänden sich nicht im Widerspruch zueinander, es bedürfe beider zu einer normalen Entwicklung (Teilhard de Chardin 1959: 279).

Habe die Menschheit den Konvergenzpunkt erreicht, sei ein weiteres Voranschreiten im bisherigen Sinne nicht mehr möglich, sie werde sich dann vielmehr in sich selbst zentrieren, aus dem bisherigen materiellen, organischen Zustand wie aus einer Hülle aufsteigen und ins transzendente Zentrum Omega aufgehen (Teilhard de Chardin 1959: 283f). Für die Zeit kurz vor Erreichen des Konvergenzpunktes entwirft Teilhard de Chardin zwei mögliche Szenarien, denen er selbst den Status von Vermutungen oder Hypothesen beimisst. Die erste Variante zeichnet ein positives Bild, in dem Übel wie Krankheit und Hunger, Krieg und Hass durch eine in Omega geeinte Menschheit weitestgehend besiegt sein werden. Die Konvergenz werde sich somit in einem Zustand des Friedens ereignen, wenn auch nicht gänzlich ohne Spannung, die angesichts eines solchen Ereignisses unvermeidlich sei (Teilhard de Chardin 1959: 284). Er betont in diesem Zusammenhang ausdrücklich, dass diese Hypothese daher keineswegs „[...] mit den alten Jahrtausendträumen von einer paradiesischen Periode auf Erden am Ende der Zeiten“ (Teilhard de Chardin 1959: 284) gleichgesetzt werden dürfe (Teilhard de Chardin 1959: ebd.).

Die zweite Hypothese hingegen geht von einem gleichzeitigen Erstarken des Bösen zusammen mit dem Guten aus und weist daher, wie auch Teilhard de Chardin selbst anmerkt, größere Übereinstimmungen mit den bekannten Apokalypsen auf (Teilhard de Chardin 1959: 284f). Diesem Szenario zufolge sei es möglich, dass sich im Widerstreit befindliche Parteien eine Spaltung der Noosphäre in zwei Blöcke mit unterschiedlichen Auffassungen über die Erreichung des angestrebten Ziels bewirken könnten, wodurch

eine völlige Einung verhindert werde. Die Überzeugung einer zu erreichenden Einung durch Zwang könne hier einer durch Liebe und Sympathie gegenüberstehen, die Annahme eines höheren Zentrums stünde im Widerstreit mit Anhängern von dessen Ablehnung. In diesem Fall werde beim Erreichen des Konvergenzpunkts nicht die ganze Noosphäre aus dem Materiellen herausgelöst, sondern nur der durch die angestrebte Synthese in Omega geeinte Teil, wohingegen die ausgelaugte Erde und mit ihr der verbliebene Teil der Noosphäre schließlich endgültig vergehen werde (Teilhard de Chardin 1959: 285).

Vergleicht man die Überzeugungen Pierre Teilhard de Chardins mit denen von José Argüelles, so ist offenkundig wie stark letzterer durch ersteren beeinflusst wurde. Das Konzept der Noosphäre und die Überzeugung von einer Weiterentwicklung des menschlichen Bewusstseins entstammen weitestgehend Teilhard de Chardins Vorstellungen, wurden in Argüelles' Weltsicht jedoch mit einer Reihe eigener Elemente angereichert. Auch Argüelles geht von einer vorherbestimmten Entwicklung des Menschen und der Biosphäre aus, im Zuge derer das menschliche Bewusstsein immer komplexere Züge annehme und der Mensch sich als Teil eines großen Ganzen erkenne. Überdies ist auch er der Überzeugung, dass eine freiwillige Solidarisierung der Menschen miteinander sowie ihre leidenschaftliche Mitwirkung im Dienste dieses übergeordneten Ganzen erforderlich seien, um das vorgesehene Entwicklungsziel zu erreichen und das Überleben der Menschheit zu gewährleisten. Ähnlich Teilhard de Chardin, welcher der Ansicht ist, dass nur eine Vereinigung des Individuums mit dem großen Ganzen zielführend für diese Entwicklung sein könne, wohingegen eine weitere Vereinzelung in Form eines immer weiter gesteigerten Individualismus' kontraproduktiv sei, sieht auch Argüelles die zunehmende Individualisierung, die er mit einer Überbetonung des Egos in Verbindung bringt, als negativ zu bewerten und der menschlichen Entwicklung abträglich an.

Teilhard de Chardin postuliert einen konvergenten Zielpunkt, den er Omega nennt, welcher die Menschheit durch seine Anziehungskraft auf den rechten Weg bringe und auf den die gesamte Evolution ausgerichtet sei. Auch Argüelles geht von einer

Vorherbestimmung der Evolution durch ein höheres Zentrum aus, im Gegensatz zu Teilhard de Chardin interpretiert er dieses jedoch nicht christlich, sondern eher religionsunspezifisch, auch wenn eine Tendenz zu Maya-Anleihen besteht und er konstatiert, dass schon den mesoamerikanischen Kulturen besagtes Zentrum mit Namen Hunab Ku bekannt gewesen und von ihnen verehrt worden sei. Dennoch sind die Parallelen groß: Teilhard de Chardin nimmt an, dass dieses Zentrum die menschliche Evolution steuere, indem es sie in die richtige Richtung auf den postulierten Konvergenzpunkt zuziehe, Argüelles ist überzeugt, Hunab Ku steuere die Entwicklung der Menschheit durch Energiestrahlen und Schwingungen zu einem vorherbestimmten Ziel hin. Beide glauben, dass eine Hinwendung zu diesem Zentrum es dem Menschen ermögliche, sein wahres Potenzial zu erkennen und eine selbstlose Liebe zu anderen und dem großen Ganzen zu verspüren, und beide vertreten die Ansicht, dass die Anziehungskraft dieses Ganzen umso stärker werde, je mehr Individuen sich ihm zuwenden. Selbst Teilhard de Chardins Identifikation der letzten Transformation hin zur vollendeten Noosphäre mit der Wiederkehr Christi findet sich auch bei Argüelles: kurz vor seinem Tod bezeichnete dieser seinem Lehrling zufolge die der Menschheit noch bevorstehenden Ereignisse als Parusie und setzt diese mit der Noosphäre gleich (South 2011: 389).

Im Gegensatz dazu unterscheiden sich beide deutlich in ihrer Bewertung des technischen Fortschritts. Was Teilhard de Chardin als untrügliches Anzeichen für die stete Entwicklung einer Geistsphäre interpretiert, stellt für Argüelles eine freiwillige Selbstversklavung der Menschheit dar. Deutet Teilhard de Chardin den wachsenden Stellenwert der Technik und die zunehmende, maschinengetriebene Automatisierung von Arbeitsabläufen als Chance für den Menschen, sich der Forschung und damit verbunden der Entwicklung seines Bewusstseins zuzuwenden, so sieht Argüelles darin eine Entfremdung von der Natur und ihren Rhythmen, welche den Menschen zu einem kleinen Rädchen im Getriebe einer großen Maschine degradiert, deren einziger Sinn und Zweck darin bestehe, die Vormachtstellung und den Wohlstand einiger weniger Machteliten zu sichern. Entgegen Teilhard de Chardins Auffassung stehe dem Menschen durch die Technisierung nicht etwa mehr Zeit zur Entwicklung seines Geistes zur Verfügung,

sondern er werde seiner Zeit und damit auch der Freiheit des Geistes beraubt und beständig in einem rein auf materiellen Gewinn ausgerichteten Kreislauf gefangen gehalten, welcher eine Weiterentwicklung des Bewusstseins nicht nur nicht fördere, sondern explizit verhindere. Seine Vorstellung von einer falschen Zeit, welche den natürlichen Rhythmen gegenübersteht, ist eng mit der Technisierung verbunden.

Nichtsdestotrotz räumt Argüelles ein, dass das Internet eine Art Vorbote der von ihm wie von Teilhard de Chardin gleichermaßen erwarteten Telepathie der Noosphäre darstelle, wenn er auch anmerkt, dass es sich dabei um eine rein technische und daher der echten Noosphäre weit unterlegene Vorstufe handele. Auch Teilhard de Chardin geht von der Entwicklung eines kollektiven Gedächtnisses der Menschheit aus, über das Wissen von einer Generation an die andere weitergegeben werden könne und dem die Entstehung von einer Art Nervennetz folge, welches das Übertragen des menschlichen Denkens beschleunige und schließlich zu einem „gemeinsamen Sehen“ führe (Teilhard de Chardin 1963: 177). Das Internet lässt sich ohne weiteres in diese Richtung interpretieren und tatsächlich nennt Teilhard de Chardin in einer Vorwegnahme dessen die zu seiner Zeit aktuellen Errungenschaften von Fernsehen und Radio in diesem Zusammenhang. Die Vorstellung des „gemeinsamen Sehens“ spielt auch in Argüelles' Vorstellung eine nicht zu unterschätzende Rolle, geht er doch davon aus, dass es sich bei den Anschlägen vom 11. September 2001 und deren weltweiter Übertragung im Fernsehen um ein Ereignis gehandelt habe, dass gerade durch die gleichzeitige, weltweite und kollektive Teilhabe der Menschheit einen bedeutenden Schritt in der Entwicklung der Noosphäre dargestellt habe. Er ist davon überzeugt, dass das durch das Fernsehen ermöglichte gemeinsame Sehen dieses Geschehens einen Weckruf ins kollektive menschliche Bewusstsein gesandt habe, durch welchen eine weitere Einung ermöglicht werde.

Gänzlich unterschiedlich fällt auch die Bewertung der Entwicklung der Atombombe aus: Teilhard de Chardin deutet diese ganz im Sinne des Fortschrittsglaubens als einen Hinweis auf eine bevorstehende Besinnung auf die Wissenschaft und ein damit verbundenes Ende allen Krieges, wohingegen sie für Argüelles das exakte Gegenteil dessen, nämlich einen Inbegriff menschlicher Verirrung darstellt. Während Teilhard de

Chardin in den durchgeführten Atomtests ein Zeichen einer befriedeten Menschheit sieht, die im Sinne eines bald ankommenden, neuen Geistes handelt, bildet der Abwurf der Atombombe über Hiroshima für Argüelles ein einschneidendes Ereignis auf dem rasanten Weg zum Höhepunkt der menschlichen Fehlentwicklung.

Beide sind sich zwar darüber einig, dass die Evolution auf ein bestimmtes Ziel zusteuert und somit keineswegs zufällig erfolgt, nehmen jedoch auch an, dass trotz dieser vorgegebenen Tendenz bestimmte Bedingungen zu erfüllen seien, um ein Gelingen sicherzustellen. Teilhard de Chardin nennt hier neben der Verhinderung einer Ausbeutung der Erde durch die Menschheit, mittels derer diese ihr eigenes Ende herbeiführen könne, an vorderster Stelle ein auf Liebe basierendes Zusammenwirken der Menschen, die dadurch freiwillig und bewusst an ihrer Entwicklung mitarbeiten und sie dadurch vorantreiben. Der Mensch müsse an diese Entwicklung glauben und sich ihr hingeben, was nur der Glaube an eine höhere Kraft, welche ihn auf sein Entwicklungsziel zuziehe, ermögliche. Er konstatiert dies zunächst auf wissenschaftlicher Ebene und fügt dann später ergänzend hinzu, dass von seinem Standpunkt als Christ aus gesehen der christliche Glaube in einzigartiger Weise in der Lage sei, diese Bedingung zu erfüllen. Auch Argüelles ist davon überzeugt, dass die Menschheit sich nicht einfach weiterhin treiben lassen könne, sondern aktiv einen Wandel herbeiführen müsse, indem sie zu einem Leben in der natürlichen Zeit übergehe, um damit wieder in Einklang mit der Natur zu kommen. Das Verhindern von Umweltzerstörung und Ressourcen-Ausbeutung geht für ihn damit einher. Zwar sieht auch Argüelles die Evolution des Menschen und dessen Bewusstseinsentwicklung als vorherbestimmt an und auch er ist überzeugt von der Existenz höherer Kräfte, die im Stande seien, den Menschen zu leiten, sobald dieser sich darauf einlasse, eine besondere Eignung des christlichen Glaubens hierfür anzunehmen lehnt er jedoch explizit ab. Zwar erkennt er Jesus als einen von höherer Stelle zwecks Vorantreiben der Entwicklung der Menschheit gesandten Botschafter an, das Christentum als Institution dagegen brandmarkt er als ein von Männern beherrschtes Instrument zur Unterdrückung alten Wissens, welches Jesus und seine Botschaft für seine eigenen Zwecke instrumentalisiert habe. Er befürwortet keine einzelne Religion als einzig wahre, sondern sieht vielmehr in allen Glaubenstraditionen Aspekte, die auf einen gemeinsamen,

wahren Kern zurückgehen – je ursprünglicher, desto besser, weswegen er indigenen Traditionen einen besonderen Stellenwert beimisst. Hierin zeigt sich deutlich die unterschiedliche religiöse Prägung; auf der einen Seite steht der überzeugte Jesuit Teilhard de Chardin, auf der anderen der schon früh das Christentum ablehnende, von der Hippie-Ära und deren religiöser Experimentierfreude geprägte José Argüelles, auch wenn letztendlich beide vom selben Grundgedanken ausgehen.

Beide sind sich einig, dass ein positiver Ausgang im Sinne des vorherbestimmten Evolutionsziels ohne eine solche bewusste Entscheidung des Menschen keineswegs sicher sei und sind daher von der großen Wichtigkeit dieses Strebens überzeugt. Ohne ein solches freiwilliges Engagement und den Glauben an das höhere Ziel laufe der Mensch gar Gefahr, zerstört zu werden – Teilhard de Chardin zufolge durch dieselbe Entwicklung, die ihn bei richtiger Einstellung vorantreibe, nach Argüelles' Ansicht durch das Leben in der falschen Zeit und das dadurch programmierte falsche Wertesystem. Die Erde stehe vor einem Scheideweg in ihrem Reifeprozess, es handele sich um eine möglicherweise einmalige Chance. Beide verwenden in diesem Zusammenhang im Wesentlichen das gleiche Bild, um den derzeitigen Entwicklungsstand der Menschheit zu verdeutlichen: Teilhard de Chardin sieht sie noch im Embryonalstadium, Argüelles im „intergalaktischen Kindergarten“, welchem andere galaktische Zivilisationen weit voraus seien. Die Details mögen differieren, die Botschaft jedoch ist klar.

Auch über die zeitliche Dringlichkeit des anstehenden Bewusstseinswandels stimmen beide etwa überein: Argüelles bezieht sich als konkretes Fixdatum auf den 21.12.2012, also auf die zum Zeitpunkt seiner Niederschrift relativ nahe Zukunft (wenngleich er auch betont, dass es sich um einen langwierigen Prozess und nicht um ein plötzlich abgeschlossenes Ereignis handelt), Teilhard de Chardin bleibt in seiner Auslegung zwar vorsichtiger und nennt kein bestimmtes Datum, betont aber, dass der Vorgang keinen Aufschub dulde und nicht klar sei, wie viel Zeit der Menschheit noch bleibe. Er weist zudem darauf hin, dass mit einem raschen Fortschreiten der Entwicklung zu rechnen sei, da das wachsende Bewusstsein ja überhaupt erst durch ein zunehmendes Zusammendrängen der Menschheit entstanden sei und daher anzunehmen sei, dass das

seit einiger Zeit zu beobachtende rasante Wachstum der Weltbevölkerung eine entsprechende Beschleunigung dieses Prozesses bewirke. Dies weist große Übereinstimmungen mit der Auffassung auf, die Argüelles mit Terence McKenna teilt und der zu Folge der immer kürzer werdende zeitliche Abstand zwischen dem Auftreten bahnbrechender neuer Entwicklungen darauf hindeute, dass die Entwicklung sich einem höchsten Punkt nähere, den McKenna, vermutlich in Anlehnung an Teilhard de Chardin, ebenfalls als Omega bezeichnet. Auch Pierre Teilhard de Chardin erwähnt die rapiden Fortschritte in Forschung und Technik und deutet sie als Vorboten des Herannahens eines „Ultra-Humanen“.

Aus den vorangehenden Ausführungen lässt sich erkennen, welcher maßgeblichen Anteil die Entwicklungstheorie Pierre Teilhard de Chardins an José Argüelles' Überzeugungen hat. Gleichzeitig jedoch wird in einem direkten Vergleich auch deutlich, dass es sich dabei keineswegs um eine völlige Übernahme bereits existierender Inhalte handelt, da Argüelles' Lehre in einigen bedeutsamen Punkten klar von der Pierre Teilhard de Chardins differiert. Stattdessen erscheint es angebracht, von der Übernahme einiger zentraler Grundannahmen zu sprechen, die mit innovativen eigenen Elementen angereichert und unter deren Miteinbeziehung neu interpretiert und zu einem neuen Gesamtbild zusammengefügt werden, welches aber dennoch unverkennbar in der Tradition Teilhard de Chardins steht.

Die mystische Prägung von de Chardins Theorie fügt sich harmonisch in Argüelles' von der Hippie-Ära und der daraus erwachsenden New Age-Kultur geprägtes Weltbild ein und eignet sich damit hervorragend als Referenz. Ihre wissenschaftliche Grundlage dient ihm zur Untermauerung seiner eigenen Thesen. Während Teilhard de Chardin jedoch noch vorrangig vom Fortschrittsglauben seiner Zeit geprägt war, war dieser in der für Argüelles prägenden Phase bereits demontiert worden: sinnlose Kriege, die mit dem Kalten Krieg einhergehende konstante nukleare Bedrohung und ein langsam zunehmendes Bewusstsein für Umweltverschmutzung hatten den technischen Fortschritt seines goldenen Nimbus beraubt. Entsprechend unterscheidet sich Argüelles' Einstellung zur Technik maßgeblich von der Meinung Teilhard de Chardins und ihre rasante

Weiterentwicklung, welche für Teilhard de Chardin noch ein sicheres Zeichen einer grundlegend positiven Entwicklung war, erhält bei ihm einen sinisteren Charakter. Erweitert und zusätzlich untermauert wird das von Argüelles geschaffene ideologische Konstrukt durch Bezugnahmen auf das wissenschaftliche Werk V. I. Vernadskys, der daher nun ebenfalls kurz vorgestellt werden soll.

5.3.3 V. I. Vernadsky

V. I. Vernadsky (1863 - 1945) war Geologe, Kristallograph und Professor für Mineralogie an der Universität Moskau, hielt in den 1920er Jahren jedoch auch Vorträge an der Pariser Sorbonne (Levit 2000: 161). Vernadsky und Teilhard de Chardin kannten einander und es wird von einer gegenseitigen Beeinflussung ihres jeweiligen Gedankenguts ausgegangen: Teilhard de Chardin zitiert Vernadsky und auch Vernadsky selbst habe darauf hingewiesen, dass Teilhard de Chardin und Edouard Le Roy sein eigenes Konzept der Biosphäre aufgegriffen hätten, um mit diesem als Grundlage ihre Theorie der Noosphäre weiterzuentwickeln (Levit 2000: 161f). Die Bezeichnung „Noosphäre“ war 1875 bereits von Eduard Suess geprägt worden, von wo sie Eingang in sowohl die Konzepte von Vernadsky als auch Teilhard de Chardin gefunden habe. Vernadsky verwendete den Terminus „Biosphäre“ bereits ab 1911, veröffentlichte jedoch erst 1926 eine ausführliche, systematische Auseinandersetzung mit dem Thema unter dem Titel *The Biosphere* (Levit 2000: 161).

Wie für Teilhard de Chardin war es auch Vernadskys Ziel, zu beweisen, dass es sich bei der Entwicklung intelligenten Lebens auf der Erde nicht um einen zufälligen, sondern einen zielgerichteten Prozess handele, der zudem von kosmischer Bedeutung sei (Levit 2000: 161f). Vernadsky sah die Biosphäre als eine geologische Schicht und ein sich selbstregulierendes System an (Levit 2000: 165). Bis zum Auftreten intelligenten Lebens entspricht seine Vorstellung etwa der Teilhard de Chardins, danach beginnen die Modelle der beiden Denker jedoch in wachsendem Maße voneinander abzuweichen (Levit 2000: 166).

Während Teilhard de Chardin in der Noosphäre eine über der Biosphäre liegende, neue Schicht der Erdoberfläche sieht, die sich allmählich von dieser zu lösen beginnt und deren vollständige Ablösung schließlich mit dem Ende der Erde einhergeht, stellt sie für Vernadsky keine eigene neue Sphäre dar (Levit 2000: 167, 175). Seiner Auffassung nach findet alles Geschehen, auch das der Noosphäre, innerhalb des biosphärischen Stratum statt. Er sieht eine Vorherrschaft wissenschaftlicher Vernunft als zentrales Element dieser letzten Phase der Evolution der Biosphäre an (Levit 2000: 166). Ein Konzept wie das des außerhalb dieser Entwicklung stehenden Omega-Punktes, wie er von Teilhard de Chardin angenommen wurde, ist in Vernadskys Vorstellung nicht möglich, da es grundlegenden biochemischen Konzepten zuwiderlaufe. Gemäß Teilhard de Chardins Theorie entzieht sich das transzendente Omega allmählich der materiellen Welt, was schließlich einen komplett nicht-materiellen, reinen Daseinszustand zur Folge habe. Für Vernadsky hingegen stellt die Entwicklung des menschlichen Denkens eine folgerichtige Erscheinung der biosphärischen Evolution dar und sei in der Praxis nicht von dieser zu trennen (Levit 2000: 167). Die Noosphäre selbst ist das Ziel und wird durch die Biosphäre und der von dieser hervorgebrachten Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens geschaffen (Levit 2000: 175). Er geht davon aus, dass der Geist die Kontrolle über alle biosphärischen Vorgänge ergreifen wird und hält eine weitere Ausbreitung der Menschheit über den gesamten Kosmos für möglich, ohne dabei jedoch anzunehmen, dass dieser Prozess in einer höheren spirituellen Einheit oder Wesenheit zusammenlaufe (Levit 2000: 168, 172). Eine zeitliche Begrenzung der Noosphäre oder gar die Möglichkeit von deren Ende sind nicht Gegenstand seiner Betrachtung, sein Werk beinhaltet im Gegensatz zu dem Teilhard de Chardins keinerlei mystische Komponente (Levit 2000: 166). Vernadskys und Teilhard de Chardins Vorstellungen von der Noosphäre sind also grundverschieden, auch wenn sich beide desselben Terminus bedienen (Levit 2000: 168).

Nichtsdestotrotz finden sich bei aller Unterschiedlichkeit aber auch Gemeinsamkeiten im Konzept beider Denker: so gehen nicht nur beide von einer Zielgerichtetheit der Evolution aus, sondern sind zudem der Überzeugung, die Erde weise wesentliche Eigenschaften eines lebenden Organismus auf (Levit 2000: 173). Ebenso teilen sie die

Ansicht, mit der Errichtung bzw. dem Wandel der Noosphäre eine besondere Zeit in der Geschichte der Erde mitzuerleben. Auch eine Aussöhnung der Menschheit untereinander wird von beiden als wichtig erachtet und der Wissenschaft in der Noosphäre eine bedeutende Rolle zugeschrieben (Levit 2000: 174).

Argüelles inkorporiert Vernadskys Gedankengut erstmals in seinem 1996 veröffentlichten Werk *Call of Pacal Votan: Time is the Forth Dimension* in seine eigene Lehre (Argüelles 2002: xviii). Zwar tendiert seine Vorstellung von der Noosphäre insgesamt eher in Richtung des Konzepts von Pierre Teilhard de Chardin, doch ab diesem Zeitpunkt greift er auch auf Vernadsky zurück, um seine eigenen Theorien zu untermauern. Gerade in *Time & The Technosphere* verweist er an zahlreichen Stellen auf Zitate und Konzepte Vernadskys, um seinen Ausführungen eine größere Autorität zu verleihen. So nimmt er beispielsweise für sich in Anspruch, „the human presence in Earth’s geology“ (Argüelles 2002: xiii) bereits in seiner 1988 erschienenen Publikation *Earth Ascending* sehr ähnlich wie Vernadsky definiert zu haben, ohne zu diesem Zeitpunkt von dessen Definition Kenntnis gehabt zu haben (Argüelles 2002: ebd.). Er selbst postuliert Kultur und Technik als Funktionen der biogeologischen Evolution der Erde und somit als Teil von dieser, bei Zeit und Bewusstsein wiederum handele es sich um Funktionen eines planetaren Regulierungssystems (Argüelles 2002: viii). Er bringt sein Bedauern über Vernadskys seiner Meinung nach viel zu geringen Bekanntheitsgrad im Westen zum Ausdruck, weswegen er ihn kurz vorstellt (Argüelles 2002: 19f) und Vernadskys Vorstellung von der Biosphäre und ihren Funktionsprinzipien wiedergibt, wobei er auch erwähnt, dass Vernadskys und Teilhard de Chardins Theorien über die Entstehung der Noosphäre nicht übereinstimmten (Argüelles 2002: 21).

Ungeachtet der differierenden Vorstellungen, die Vernadsky und Teilhard de Chardin von der Noosphäre hatten, sieht Argüelles jedoch die Tatsache, dass beide trotz ihres unterschiedlichen persönlichen Hintergrunds von der Entstehung einer Noosphäre ausgingen, als Beweis dafür an, dass die Menschheit tatsächlich auf einen derartigen Höhepunkt ihrer Entwicklung zusteuert. Mehr noch, er deutet den Umstand, dass es sich bei Vernadsky um einen Naturwissenschaftler aus dem marxistischen Russland handelt,

bei Teilhard de Chardin hingegen um einen klar christlich orientierten westlichen Biologen, deren beider Schlussfolgerungen Argüelles zufolge dennoch in dieselbe Richtung wiesen, bereits als eine Auflösung der vorherrschenden, von Widersprüchen geprägten Dialektik (Argüelles 2002: 30).

Das von ihm selbst vorgestellte Konzept der Technosphäre werde zwar in dieser Begrifflichkeit von Vernadsky nicht verwendet, in dessen Werk jedoch klar impliziert (Argüelles 2002: 25). Er sieht Vernadsky als eine „Stimme der Biosphäre / Noosphäre“ an, die benötigt worden sei, um den entsprechenden Übergangsprozess in Gang zu setzen, was er in einen Zusammenhang mit der synchronen Ordnung der von ihm propagierten *Law of Time* setzt (Argüelles 2002: 25f). Auch ein Zitat Vernadskys, demzufolge es sich bei der Raumzeit um ein noch weitestgehend unerforschtes, allen anderen Phänomenen zugrunde liegendes Substratum handele, deutet er in diese Richtung und setzt es in Bezug zu seinem eigenen Zeitverständnis (Argüelles 2000: 27). Vernadsky habe Kritik am vorherrschenden, auf der Geometrie des Raumes basierenden Zeitverständnis geäußert und angemerkt, dass eine Vorstellung von Zeit als vektorieller – also gerichteter – Größe nicht allen in der Natur zu beobachtenden Phänomenen gerecht werde. Argüelles pflichtet dem bei und verweist auf das von ihm selbst vorgestellte Gesetz der Zeit, welches einen bis dato weitgehend unbewussten Einflussfaktor darstelle (Argüelles 2002: 34).

Er bezeichnet Vernadsky als ein „noospheric medium“ (Argüelles 2000: 28), dessen Lebensdauer genau so terminiert gewesen sei, dass sie zum Beginn der Errichtung der Technosphäre endete (Argüelles 2002: 27), den Argüelles mit dem Abwurf der Atombombe über Hiroshima 1945 gleichsetzt (Argüelles 2002: 28f). Vernadsky habe auf die Entstehung der Technosphäre und deren Folgen in Form von industriellen Abfallprodukten, Umweltverschmutzung u. Ä. aufmerksam gemacht, aber kaum Gehör gefunden, weswegen die Mehrzahl der Menschen sich nach wie vor in Unkenntnis über die Existenz der Technosphäre und deren Rolle im Bezug zu sowohl der Biosphäre als auch der Noosphäre befänden, was letztendlich zum Eintreten des *Inevitable Event*, den Terroranschlägen vom 11. September 2001 geführt habe (Argüelles 2002: 28).

Zwar beinhalten Vernadskys Theorien keinerlei mystisches Element wie die Teilhard de Chardins, auf die sich Argüelles' Werk so maßgeblich stützt, doch seine russische Herkunft macht ihn zu einem Vertreter eines kulturellen Gegenentwurfs zu der von Argüelles harsch kritisierten westlichen Gesellschaft. Dass der aus einem anderen kulturellen System stammende Vernadsky als nicht-religiöser Mann der Wissenschaft zu – in Argüelles' Augen – ähnlichen Ergebnissen kommt, macht ihn daher zu einem wertvollen Element in der Untermauerung von Argüelles' Ausführungen. Immer wieder hebt dieser in seinen Publikationen die angeblichen Forschungsergebnisse russischer Wissenschaftler hervor, die – unabhängig von den festgefahrenen Paradigmen der westlichen Wissenschaft – zu Schlussfolgerungen gekommen seien, die seine eigenen Theorien stützen. Vernadskys areligiöse Ausrichtung, die so gar nicht zu seiner eigenen, zutiefst mystisch-spirituell geprägten Lehre passen will, stört ihn dabei nicht, da er seine eigene Lehre als mit den Naturgesetzen im Einklang stehend empfindet und Vernadskys Darlegungen als naturwissenschaftlichen Beleg von deren Grundlagen deutet.

Abschließend lässt sich sagen, dass José Argüelles tendenziell die spirituelle Komponente aus der Entwicklungstheorie Pierre Teilhard de Chardins in seine eigene Lehre übernimmt und diese mit Vernadskys nicht religiös geprägten Ausführungen über die Evolution der Erde untermauert, da beide seiner Überzeugung nach letztendlich auf dieselbe Sache, nämlich eine evolutionär vorherbestimmte Entwicklung der Noosphäre mit einer geeinten Menschheit, hinauslaufen. Diese für ihn deutliche Übereinstimmung sieht er – trotz aller Unterschiede zwischen den Ausführungen beider Wissenschaftler – als ein klares Indiz für die Richtigkeit der seiner Meinung nach zugrunde liegenden Kernbotschaft und somit letztendlich auch als Beweis für seine eigene Theorie an.

6. Millenarismus und Hybridität in José Argüelles' Lehre, Vita und Persönlichkeit

José Argüelles' Vita, Persönlichkeit und Lehre zeichnen sich durch ein hohes Maß an Hybridität und Millenarismus aus. Im folgenden Kapitel soll der Versuch unternommen werden, diese Elemente aufzuzeigen und herauszuarbeiten, wobei Argüelles' Person und seine Lehre in loser Anlehnung an Burkes vorgeschlagene Unterteilung zur Differenzierung hybrider Objekte separat behandelt werden. Auch wenn eine klare Differenzierung zwischen beidem nicht immer möglich ist und Argüelles' Leben selbstverständlich sein Weltbild beeinflusst, bietet eine derartige Vorgehensweise doch den Vorteil einer Konzentration auf den jeweiligen Teilaspekt und dessen Entwicklung und ermöglicht somit eine bessere Übersicht.

Orientiert man sich an Burke (Burke 2009: 13ff), so fallen José Argüelles und sein Werk in mindestens zwei der von ihm vorgeschlagenen Kategorien. Argüelles selbst qualifiziert sich demzufolge als hybride Person, ist er doch halb US-amerikanischer, halb mexikanischer Abstammung und verbrachte Teile seiner Kindheit in beiden Ländern, stand also zwischen beiden Kulturen. Die von ihm propagierte Lehre wiederum kann der Kategorie hybrider Praktiken zugeordnet werden, der Burke unter anderem Musik, Religion und Sprache zurechnet. Ein Teil seiner Publikationen, insbesondere die von ihm empfangene Telektonon-Prophezeiung, fällt bei etwas weiterer Auslegung zudem in den Bereich der hybriden Artefakte, da er zunächst in seiner Kunst, später dann in seinen Texten Elemente verschiedener Traditionen vereint. Millenaristische Elemente wiederum prägen sowohl seine Lehre als auch seine Lebensführung und Persönlichkeit in vielerlei Hinsicht. In diesem Kapitel soll nun zunächst Argüelles' Person ausführlich unter diesen Aspekten untersucht werden, bevor im Anschluss seine Lehre einer dahingehenden näheren Betrachtung unterzogen wird.

6.1 Millenarismus und Hybridität in Argüelles' Persönlichkeit und Vita

José Argüelles ist eine höchst hybride Figur, sowohl was sein Verhalten als auch was sein millenaristisch geprägtes Selbstverständnis als Botschafter betrifft. So ist er beispielsweise der Überzeugung, im Laufe seines Lebens verschiedene Rollen zu verkörpern, welche sich nach einiger Zeit auflösen und einer neuen Rolle Platz machen. Er ist somit ständig im Wandel begriffen, wechselt von einer Rolle in die nächste und muss dies seiner Meinung nach auch tun, weise ihn doch das Schicksal selbst darauf hin, wenn er zu lange an einer alten Rolle festhalte. Zudem sieht er sich als Verkörperung eines Wesens namens Valum Votan, der ihn zunehmend durchdringt und von ihm Besitz ergreift, um ihn seine Aufgabe und damit seine Bestimmung zur Rettung der Menschheit erfüllen zu lassen, obwohl andere ihn weiterhin für eine Person namens José Argüelles hielten.

Er steht in Kontakt zu höheren Wesen, deren Botschaft er übermittelt und wird dabei von einer Vielzahl verschiedener Wesen kontaktiert, bezieht sein Wissen also aus unterschiedlichen Quellen und fügt es dann zu einem Ganzen zusammen, auch wenn seiner Überzeugung nach all diese Quellen dasselbe Ziel verfolgen und auf denselben Wissenspool zugreifen. Für einen kurzen Zeitraum entwickelt er sogar ein weibliches Alter Ego und trägt Frauenkleider (South 2011: 156), was an die mitunter bei Schamanen anzutreffende soziale Geschlechtsumwandlung, also die Übernahme der Rolle des anderen Geschlechts (Mühlmann 1961: 2018), erinnert.

Er kommt zu der Überzeugung, ein „star elder“ zu sein, ein Wesen galaktischen Ursprungs, und somit etwas nicht rein Menschliches: „I am not of this earth“ (South 2011: 395f). Hieran wird deutlich, dass er sich im Laufe der Zeit nicht mehr als normalen Menschen ansieht, vielmehr zeigt sich ein Mischbild aus menschlicher Gestalt, übernatürlich-millenaristischer Botschaft und nicht-irdischer Seele bzw. Erinnerung. Es ist nicht mehr länger nur seine Botschaft, die höheren Ursprungs ist, auch sein eigenes Wesen betrachtet er ab einem bestimmten Zeitpunkt als nicht von dieser Welt und lediglich mit menschlicher Gestalt versehen, um seine Aufgabe erfüllen zu können. Er

sieht sich zwar nicht als alleinig Erleuchteten und akzeptiert durchaus andere als Mitstreiter in der gleichen Sache, betont aber dennoch immer wieder sein eigenes Auserwähltsein. Das beständig wachsende Maß an Hybridität und millenaristischer Überzeugung im Laufe seiner Entwicklung, das in diesem ersten Überblick kurz skizziert wurde, wird nun im Folgenden detaillierter beleuchtet.

6.1.1 Kindheit, Jugend und Lehrtätigkeit

Argüelles ist das Kind eines mexikanischen Vaters und einer US-amerikanischen Mutter und verbringt die ersten Jahre seines Lebens in Mexiko, bevor die Familie in die USA umsiedelt, wechselt also schon in jungen Jahren zwischen zwei Kulturen und muss mit den daraus resultierenden Konsequenzen leben. In der Schule hat er, unter anderem wegen seiner Abstammung, einen Außenseiterstatus inne, den abzuschütteln ihm nie ganz gelingt, da er immer als anders wahrgenommen wird (South 2009: 32ff). Somit entspricht er den Kriterien einer hybriden Person nach Burkes Definition (Burke 2009: 30f).

Geboren mit dem Namen Joseph Anthony Argüelles, nimmt er während seiner Studienzeit den Namen José an, in der Überzeugung, dieser passe besser zu ihm, weil er künstlerischer klinge (South 2009: 58). Er schafft sich somit eine künstlerische Identität, nimmt mit dem neuen Namen eine selbstgewählte Rolle an und verwandelt sich so in den Künstler, der seinem Selbstverständnis entspricht. Trotzdem wird er von den anderen weiterhin als nicht dazugehörig betrachtet (South 2009: 61).

Er ist von den Vorstellungen verschiedenster Kulturen und Mystiker fasziniert, schließt sich jedoch von vornherein keiner davon komplett an, sondern zieht es vor, sich mit einer großen Vielzahl zu beschäftigen, darunter neben den klassischen Maya unter anderem mit dem *I Ching*, den Kulturen der Hopi sowie der australischen Aborigines, Hinduismus, Buddhismus und Islam. Schon während seines Studiums empfindet er sich als Channel anderer Wesen, die ihm Wissen vermitteln, welches dann in seinen Kunstwerken Gestalt annimmt (South 2009: 96f), was ihn zu einem Hybrid aus Künstler und Medium macht und gleichzeitig seine Rolle als Prophet vorwegnimmt.

Auch seine spätere Rolle als Universitätsdozent gestaltet sich zunehmend hybride, verbindet er in dieser doch klassische Lehre mit Elementen der Hippie- und New Age-Kultur, indem er seine Studenten spirituell geprägte Veranstaltungen und Rituale durchführen lässt, was ihm den wachsenden Unmut der Universitätsleitung einträgt, die in derartiger Hybridität eine Bedrohung der traditionellen Lehre sieht. Da er sich durchaus dessen bewusst ist, dass eine solche Methode unorthodox ist, lässt sich seine Vorgehensweise hier tendenziell dem von Bakthin postulierten Bereich der intentionalen Hybridität (Ackermann 2012: 12f, Acheraïou 2011: 36) zuordnen, zumal eine Infragestellung der herrschenden Ordnung dabei zu diesem Zeitpunkt von seiner Seite zwar vielleicht noch nicht unbedingt explizit im großen Stil intendiert ist, aber fraglos wohlwollend in Kauf genommen wird, da er seinen Studenten alternative Lebens- und Wahrnehmungsarten vermitteln will. Sein Verhalten hat Differenzen mit der Universitätsleitung zu Folge, weswegen er seine Stelle aufgibt und eine neue an einem anderen College annimmt. Dort unterrichtet er weiter Kunstgeschichte, vereint also alternative Überzeugungen und traditionelle Lehre.

Ähnliche Missbilligung wie von Seiten der vorherigen Universitätsleitung schlägt ihm bei der Veröffentlichung von *The Transformative Vision* von etablierten Kunstkritikern entgegen: habe man ihn vorher noch als recht vielversprechenden Künstler angesehen, so bewege sich diese Publikation laut mehrheitlicher Ansicht zu weit außerhalb des akademischen Rahmens, um ihn noch ernst zu nehmen. Erneut, so die einhellige Meinung, setzt er sich dadurch über extern gezogene Grenzen hinweg und agiert zwischen von seinen Mitmenschen als deutlich voneinander abgegrenzt empfundenen Bereichen. Doch solche Grenzen, ob im übertragenen oder im geographischen Sinne, empfindet Argüelles als bedeutungslose, willkürlich festgelegte Kategorien. So zeigt sich auch in der Wahl seiner Wohn- und Aufenthaltsorte ein hohes Maß an Flexibilität, zieht er doch nicht nur innerhalb seines offiziellen Heimatlandes USA von Ort zu Ort und für einen Teil seines Studiums nach Paris, sondern später auch von Kontinent zu Kontinent, sei es, um dort Vorträge zu halten, Seminare zu geben oder Zeremonien durchzuführen oder um bei Freunden und Bekannten zu wohnen und sich von dort aus seiner Mission zu widmen. Er ist ein Weltbürger im wahrsten Sinne des Wortes, für den Grenzen von

Menschen gemachte, künstliche Gebilde darstellen und der sich nicht mit seiner Nationalität zu identifizieren scheint. Im Gegenteil – während der Entwicklung seiner Lehre werden die USA zunehmend in der Vorreiterrolle der falschen Zeit und ihres fehlgeleiteten Materialismus positioniert und damit zum Sinnbild des falschen, sündigen Lebenswandels. Er wächst ein paar Jahre in Mexiko auf, bevor die Familie in die USA übersiedelt, zieht dann innerhalb der USA mehrfach in verschiedene Bundesstaaten um, lebt kurzzeitig in der Schweiz und in Hawaii bei Bekannten. Er scheint gleichzeitig überall und nirgends zuhause zu sein, ein Grenzgänger im wahrsten Sinne des Wortes und somit eine klassische hybride Person im Sinne Burkes (Burke 2009: 30f).

6.1.2 Einheit in Vielzahl: Religiöse Pluralität und hybride Praktik

Ungeachtet der ihm entgegenschlagenden Ablehnung durch die etablierte Kunstszene und Lehre befasst Argüelles sich weiterhin mit verschiedenen Traditionen und beginnt deren Elemente in wachsendem Maße in seinen eigenen Vorstellungen zu vereinen und praktisch anzuwenden. Trotz seiner tendenziellen Abneigung dagegen, sich auf eine bestimmte spirituelle Lehre festzulegen, sucht er sich vorübergehend einen tibetischen Lehrer und besucht dessen buddhistische Kurse. Ein erneutes Aufeinandertreffen mit Tony Shearer, während dessen dieser ihm vom angeblich wahren Wesen des Tzolkin und der Entdeckung des Pakalgrabes in Palenque berichtet, veranlasst ihn dazu, sich fortan näher mit beidem zu befassen, weil er zu der Überzeugung gelangt, dies sei wichtig für seine eigene Bestimmung.

Als er beginnt, sich mit den Traditionen der indigenen Bevölkerung Nordamerikas auseinanderzusetzen und ihm ein Angehöriger der Cherokee empfiehlt, mit Kristallen zu arbeiten, setzt er diesen Vorschlag sofort um und empfindet das Ergebnis als große Bereicherung. Die Überzeugung von der Existenz Kristallen innewohnender Kräfte ist in New Age-Kreisen weit verbreitet, die Empfehlung durch den Angehörigen einer indigenen Gruppe steigert ihre Attraktivität noch zusätzlich und kombiniert so zwei gängige Versatzstücke esoterischer Vorstellung. Durch die Übernahme dieser

Auffassung und der daraus resultierenden Vorgehensweise in Argüelles' Alltag lässt sich hier von einer hybriden Praktik nach Burke (Burke 2009: 21) sprechen.

Ähnlich verhält es sich mit seiner wechselnden Zugehörigkeit zu und Sympathie gegenüber verschiedenen Religionen. Einige Zeit nach seinem Beitritt zu einer buddhistischen Gemeinschaft verlässt er diese wieder mit der Begründung, dass sie ihn einenge und ihm keine ausreichende Unterstützung gewähre; seine Aufgabe, den Planeten zu heilen, sei vorrangig. Es scheint, als seien seine durch und durch hybriden Ansichten mit denen der buddhistischen Gemeinde nicht dauerhaft kompatibel gewesen, zumal die Beschäftigung mit verschiedenen Traditionen im New Age als positiv empfunden und ermuntert wird. Später wiederum beginnt er, in wachsendem Maße vom Islam fasziniert zu sein, was sich besonders deutlich in seinen Ausführungen über Unterwerfung unter höhere Mächte in *Time & the Technosphere* zeigt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er sich von den zuvor wohlwollend aufgenommenen Überzeugungen des Buddhismus völlig abwendet, sondern er behält auch diese bei, wodurch hier ebenfalls ein Fall hybrider Praktik nach Burke vorliegt, der sich letztendlich durch Argüelles' gesamte religiöse Vita zieht. Eine derartige Zusammenstellung einer eigenen religiösen Praxis aus Elementen unterschiedlicher Traditionen ist typisch für die Spiritualität des New Age.

Argüelles' Interesse am Islam geht mit einer Bekanntschaft mit Mother Tynetta einher, der Ehefrau von Elijah Muhammad, dem Oberhaupt der Black Muslims, aus denen die religiös-politisch motivierte Gruppierung Nation of Islam hervorging. Seine Ansichten über den Anbruch eines neuen Zeitalters und die Ankunft einer neuen Lehre werden gestützt, als Mother Tynetta ihm bei einer Begegnung mitteilt, ihr verstorbener Mann habe sie seinerzeit angewiesen, sich mit den Prophezeiungen und Kalendern anderer Völker zu beschäftigen, besonders mit denen des mittelamerikanischen Raumes, da es bald an der Zeit für ein neues Überzeugungssystem sei, nach dem sie Ausschau halten solle. Als José sich auf ihr Geheiß hin auf den Stuhl ihres Mannes gesetzt habe, meinte er, das Gefühl zu haben, in sich alle Prophezeiungen zu einer einzigen verschmelzen zu spüren. Hier vermischen sich intentionale und organische Hybridität, sieht Argüelles

diesen Vorgang doch als nicht von sich selbst gesteuert und somit als passiv an, auch wenn er gleichzeitig durchaus seinen eigenen, aktiven Bestrebungen entspricht.

Argüelles' Beziehung zu Nation of Islam ist darüber hinaus insofern interessant, als sich darin eine bemerkenswerte Ambivalenz zeigt: die Ideologie von Nation of Islam wendet sich gegen die Unterdrückung der schwarzen Bevölkerung durch Weiße, weist aber ihrerseits rassistische Züge auf, auch antisemitische und homophobe Tendenzen traten immer wieder zu Tage.¹⁴ Somit stellt sie unter diesem Aspekt betrachtet so etwas wie das Gegenteil des toleranten Weltbürgers da, den Argüelles zu einem gewissen Grad verkörpert oder zumindest verkörpern will. Gleichzeitig jedoch finden sich durchaus gewisse Parallelen zu dessen eigener Lehre, in der die weiß-dominierte, westliche Gesellschaft ebenfalls als fehlgeleitet bis verkommen sowie als Quell diverser Übel vom Materialismus bis hin zum Kolonialismus gilt, wenngleich er seine Aussagen nicht von der Hautfarbe abhängig macht. Zudem begann Mother Tynetta nach dem Tod ihres Mannes in zunehmendem Maße, von New Age-Aspekten geprägte Elemente in ihre Ideologie zu übernehmen und sie damit zu hybridisieren: so war sie nun von der Existenz höher entwickelter, extraterrestrischer Wesen mit Raumschiffen (Muhammad 2003) und dem Bevorstehen der Apokalypse überzeugt, die sie für das Jahr 2001 erwartete (Gardell 1996: 179). Auch den Terroranschlägen vom 11. September misst sie große Bedeutung bei und bringt sie, ähnlich wie Argüelles, in einen Zusammenhang mit dem Fall Babylons, das sie mit den USA bzw. dem weißen Amerika gleichsetzt (Muhammad 2014). Diese Überzeugung von einer Existenz und eventuellen Intervention höherer außerirdischer Wesenheiten mit überlegenem Wissen weist deutliche Parallelen zu Argüelles' Vorstellungen auf, zumal auch dieser die Anschläge auf das World Trade Center als wichtigen Eckpunkt in seine Lehre aufnimmt und in einen entsprechenden Zusammenhang rückt. Gleichzeitig zeigt sich in diesen Ansichten Mother Tynettas der Einfluss des *occultural reservoir*, aus dessen Ideenpool auch Argüelles schöpft.

14 The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism: Minister Louis Farrakhan and the Nation of Islam
<https://web.archive.org/web/20120112171108/http://www.tau.ac.il/Anti-Semitism/asw97-8/usa-int.html>,
letzter Zugriff am 13.04.2021.

Durch Mother Tynetta kommt Argüelles zudem in den Besitz eines Buches mit dem Titel *De Tulan El Lejano (From Distant Tollan)*, welches ihm ein Maya-Heiler mit dem Namen Dr. Z 'Ek Balam habe aushändigen lassen und dessen hochgradig hybrider Inhalt ihm auf eigenartige Weise vertraut vorgekommen sei und einen Visionszustand ausgelöst habe. In der Erzählung werden Science Fiction-Elemente mit Charakteren aus verschiedenen religiösen Traditionen vermischt, darunter neben den führenden Figuren der großen Weltreligionen auch die mesoamerikanische Gestalt des Quetzalcoatl. Dieselbe Mischung findet sich in Argüelles' Telektonon-Prophezeiung und ist ein Paradebeispiel für sowohl intentionale Hybridität nach Bakhtin als auch hybride Texte bzw. Artefakte nach Burke. Auch die Schlüsse, welche Argüelles aus der Lektüre zieht, sind höchst hybrider Natur, sieht er doch eine ganze Reihe synchroner Zusammenhänge zwischen diesem Buch, dem *Chilam Balam von Chumayel*, dem Zahlensystem der Maya und der Apokalypse des Johannes. *De Tulan El Lejano* sei in derselben Stadt veröffentlicht worden, von der eine in seinen Augen bedeutsame Figur der *Chilam Balam*-Prophezeiung aufgebrochen sei, die Seitenzahl, auf der diese Angabe dort zu finden sei, wiederum ergebe, ins Zahlensystem der Maya übertragen, Kapitel und Vers der Johannesoffenbarung, welche die erstmalige Erwähnung der 144.000 Erretteten beinhalte. Hier ist zudem die für Millenaristen typische Suche nach Zeichen der Zeit erkennbar, mithilfe derer die eigene Überzeugung gestützt werden soll. In diesem Zusammenhang sei ihm klar geworden, dass das Grab Pacals eine Prophezeiung darstelle, die man nur zu deuten wissen müsse. Das „Book of Seven Generations“, welches im *Chilam Balam von Chumayel* erwähnt werde, sei der Schlüssel dazu. Eine solche Vermischung ist typisch für esoterische Kontexte: es wird in keiner Weise hinterfragt, ob ein derartiger Zusammenhang zwischen Elementen aus völlig unterschiedlichen Erdteilen, Kontexten und Traditionen überhaupt möglich, geschweige denn sinnvoll ist, vielmehr werden die einzelnen Elemente für sich genommen als wahr vorausgesetzt und auf Basis dessen herangezogen, um sich gegenseitig zu stützen, wodurch der Wahrheitsanspruch der Gesamtaussage untermauert wird. Zugrunde liegt dieser Vorgehensweise die Überzeugung, die einzelnen Komponenten *müssten zwangsläufig* wahr sein, gerade *weil* sie aus verschiedenen Quellen stammten und ihre Urheber

unabhängig voneinander zu denselben Schlüssen gekommen seien bzw. die Hinweise zumindest in dieselbe Richtung deuteten, was deren Richtigkeit bestätige. Eine Unterscheidung in intentionale und organische Hybridität gestaltet sich dabei oftmals problematisch, da kaum nachzuvollziehen ist, inwieweit sich der jeweilige Urheber überhaupt im Klaren darüber war, Elemente verschiedener Traditionen zu verwenden. Auch bei Argüelles ist eine Abgrenzung zuweilen schwierig, da er sich auf der einen Seite zwar der unterschiedlichen kulturellen Ursprünge meist durchaus bewusst ist (was für eine intentionale Hybridität spricht), dies auf der anderen Seite jedoch keineswegs als widersprüchlich ansieht, da er die verschiedenen Traditionen auf ein und dieselbe Ausgangswahrheit zurückführt und somit als letztendlich doch zusammengehörig betrachtet (was wiederum eher in den Bereich der organischen Hybridität tendiert). Eine klare Trennung in intentionale und organische Hybridität ist demnach, wie schon Acheraiou anmerkt (Acheraiou 2011: 37), nicht immer möglich oder gar sinnvoll.

Die praktizierte religiöse Hybridität zeigt sich auch bei einer von Argüelles und South besuchten Friedenswache im Irak, unter deren Teilnehmern sich Angehörige verschiedener Religionszugehörigkeiten und kultureller Herkunft finden und deren gemeinsames Ziel es ist, ein Zeichen für den Frieden im Irak zu setzen. Die Reihe der Redner umfasste Chief Arvol Looking Horse, einen russischen Schamanen, zwei Christen aus Bagdad, einen Schiiten, vier Sufis und eine kenianische Älteste (South 2011: 361). Argüelles und South sehen die Friedenswache überdies im Zusammenhang mit der Telektonon-Prophezeiung und halten es für wichtig, die Prophezeiung nach Bagdad zu bringen, wo Argüelles' Weltsicht zufolge das Übel der falschen Zeit in der Stadt Uruk seinen Anfang genommen habe (South 2011: 60f). Er verknüpft hier also seine eigene, ebenso spezielle wie hybride Weltanschauung mit allgemeineren Anliegen anderer in einem gemeinsamen, hybriden Ritual.

Auch eine Zeremonie in Teotihuacan, bei der Argüelles von einer Reihe indigener Ältester mit einem Mann namens Quetza Sha als Wortführer geehrt wird, lässt sich als hybride Praktik nach Burke beschreiben, da sie indigene Elemente mit solchen aus Argüelles' eigener Ideologie vereint. Gleiches gilt für die Akzeptanz und Anerkennung

Argüelles' durch die Maya-Curandera Flordemayo im Rahmen der *Prophet's Conference* in Vancouver 2010, die an sich schon eine hybride Veranstaltung darstellt, vereint doch auch sie verschiedene Traditionen unter ihrem Dach. Selbst in seinen letzten Lebenstagen praktiziert Argüelles noch ein hohes Maß an religiöser Hybridität, in dem er vom Krankenbett aus auf Fragen seines Lehrlings mit Verweisen auf Bibelstellen und Koransuren antwortet, beides eingebettet in den Kontext seines selbstgeschaffenen Weltbildes (South 2011: 386ff).

Orientiert man sich an dem von Stockhammer in Anlehnung an Hahn vorgestellten Konzept der kulturellen Aneignung, so lässt sich dieses auf Argüelles und seine Lehre folgendermaßen übertragen: zuerst kommt es zu einem Kontakt mit dem Fremden, als andersartig Wahrgenommen, was in Argüelles' Fall zunächst einer Begegnung mit den Ruinenstätten der Kulturen Mesoamerikas und später seinen Studien anderer (nicht christlicher) Religionen entspricht. Er nimmt diese als völlig verschieden von den bekannten Traditionen seiner eigenen, westlich geprägten Kultur wahr, was als Auslöser und Ausgangsbasis für sein späteres Vorgehen dient. Zunächst beschäftigt er sich intensiv mit anderen Religionen und Kunstformen, lässt sich von diesen inspirieren und tritt schließlich zum Buddhismus über. Man kann also von einer Veränderung seiner Person und seiner Sichtweise sprechen, die durch den Kontakt hervorgerufen wird. Dieser Prozess beginnt im Kindesalter mit seinem ersten Besuch mesoamerikanischer Ruinen und dauert, in Übereinstimmung mit Stockhammers Beschreibung, den Rest seines Lebens an, da er sich in fortlaufendem Kontakt mit verschiedensten kulturellen Elementen befindet. Die über Jahre hinweg stattfindende Auseinandersetzung mit dem Anderen bildet den Nährboden für das, was Stockhammer im archäologischen Kontext als „materielle Verflechtung“ bezeichnet. Zwar kann man ein Weltbild selbstverständlich nicht im Sinne archäologischer Funde materiell nennen, das zugrunde liegende Prinzip jedoch ist das gleiche: Argüelles kombiniert traditionelle Elemente, wie solche des Christentums, mit dem er aufgewachsen ist, mit ursprünglich fremden, mit denen er erst im Laufe seiner Studien in Kontakt kam, und erschafft dadurch etwas Neues, das sich klar erkennbar von den Ursprungszusammenhängen seiner Einzelteile abhebt. Zugleich jedoch – und erneut in Übereinstimmung mit Stockhammer – scheint er sich dieser

Neuschöpfung nicht oder allenfalls bedingt selbst bewusst zu sein. Zwar deklariert er seine Lehre zu einer revolutionären, ihm zuteil gewordenen Offenbarung, gleichzeitig aber geht er davon aus, das von ihm verbreitete Wissen sei anderen Kulturen und zu einem Zeitpunkt in ferner Vergangenheit sogar einmal der gesamten Menschheit zugänglich gewesen, dann verdrängt worden und dadurch in Vergessenheit geraten. Dies gilt auch für die von ihm selbst hinzugefügten, aus keiner anderen Kultur entlehnten Elemente, wie seine Konzepte der natürlichen und der künstlichen Zeit, die er somit nicht als sein kreatives Eigentum, sondern als ihm von höherer Stelle offenbart sieht, verbunden mit der Aufgabe, dieses Wissen zu verbreiten.

6.1.3 „Closer of the cycle“: Auserwähltheit und Vorherbestimmung

José Argüelles zeichnete sich durch eine unerschütterliche Überzeugung aus, von höheren Mächten auserwählt und mit einer Aufgabe von großer Bedeutung bedacht worden zu sein. Der Glaube an die eigene Außergewöhnlichkeit fängt schon im Kindesalter an, in ihm zu reifen, beginnend mit seiner ersten Vision in Teotihuacán. Diese wird von seiner Biographin Stephanie South als seine Initiation bezeichnet und es darf angenommen werden, dass er selbst dies genauso sah. In den folgenden Jahren beschäftigt er sich immer mehr mit den mesoamerikanischen Kulturen, wobei die Figur des Quetzalcoatl eine besondere Faszination auf ihn ausübt und er sich mit diesem als Prophet zu identifizieren beginnt. Zudem sei ihm durch diese Studien bewusst geworden, dass ein Mensch etwas Größeres, Bedeutsameres verkörpern könne als nur sich selbst (South 2009: 77). Bereits im Rahmen seiner Künstlertätigkeit wird offensichtlich, dass er sich als Empfänger externen Wissens und ihm von außen übermittelter Ideen empfindet, was sich darin zeigt, dass er seine Werke grundsätzlich nicht mit einer Unterschrift versieht, weil er sich als „cosmic channel“ betrachtet, welcher nur als ausführendes Organ der ihm eingegebenen Inspiration agiere (South 2009: 97). Dabei ist es wichtig zu bedenken, dass Argüelles keineswegs als Einziger von seiner Besonderheit überzeugt war, sondern dass andere diese Auffassung teilten und ihn so immer wieder darin bestätigten. So kommt zum Beispiel Dane Rudhyar, Maler und Begründer der humanistischen Astrologie, schon 1971

zu dem Schluss, dass José einen Avatar darstelle, wie er ihn in seinem Artikel „Artist as Avatar“ beschrieben habe. Die bedeutsamsten Avatare seien demzufolge am Ende eines Zyklus zu finden und hätten zur Aufgabe, den Charakter des neuen Zyklus zu repräsentieren, um als Beispiel dienen zu können, und als solch einen Avatar sieht er José (South 2009: 119f). Man darf davon ausgehen, dass diese Form der externen Bestätigung und Rollenzuschreibung durchaus Einfluss auf Josés Selbstwahrnehmung hatte und in der Tat scheint er sich später auch selbst eine derartige Funktion zuzuschreiben: in seiner zweiten Lebenshälfte sieht er sich als „Closer of the Cycle“ und als Verkörperung eines Archetyps, dessen Aufgabe es nicht nur sei, den gegenwärtigen Zyklus zu schließen, sondern auch und insbesondere, die Menschheit auf den Beginn eines neuen vorzubereiten. Dabei fühlt er sich dazu berufen, beispielhaft den Geist dieses neuen Zyklus zu verkörpern und entsprechend seinen gesamten Lebenswandel darauf auszurichten, was auffallend genau der ihm schon Jahre zuvor von Rudhyar beigemessenen Rolle entspricht.

Als ihm Tony Shearer von Pacal Votan erzählt, ist er von diesen Informationen fasziniert und kommt zu dem Schluss, dass sie wichtig für seine eigene Bestimmung seien, worin zum Ausdruck kommt, dass er klar davon ausgeht, ein vorherbestimmtes Schicksal zu haben (South 2009: 164). Immer wieder deutet er Ereignisse in diesem Licht, besonders Schwierigkeiten und Schicksalsschläge werden so als Initiation oder Prüfung interpretiert. Zudem sei er sich darüber klar geworden, dass sein Leben in verschiedene Persönlichkeitsstufen unterteilt sei, die mit unterschiedlichen Rollen einhergingen, welche ihm vorherbestimmt seien (South 2009: 178f). Er betrachtet dies als einen fortschreitenden Prozess, in dessen Verlauf sich die einzelnen Rollen in Phasen von jeweils etwa sieben Jahren Dauer zu entwickeln, weiter zu reifen und verkörpert zu werden schienen und von denen die erste, beginnend im Alter von sieben Jahren, seine Künstlerpersönlichkeit gewesen sei. Mit 14 Jahren sei ihm seine erste Vision und dadurch der Anfang seiner Mission zu Teil geworden, woraus schließlich die zweite Rolle, die des Visionärs, erwachsen sei, die sich im Alter von etwa 21 Jahren zu entwickeln begonnen und 7 Jahre später zunehmend Gestalt angenommen habe. Erneute sieben Jahre später, mit Mitte 30, folgte die Veröffentlichung von *The Transformative Vision*, an welche sich

schließlich die dritte Rolle als Verkörperung der Prophezeiung Quetzalcoatl's abgeschlossen habe, deren Beginn José selbst etwa um seinen 42. Geburtstag herum veranschlagt. Der Abstand der einzelnen Entwicklungsphasen von jeweils etwa sieben Jahren unterstreicht das mystische Element, findet die Zahl Sieben doch oftmals im magischen oder übernatürlich-göttlichen Zusammenhang Erwähnung. Schicksalsschläge und Probleme betrachtet er als Resultat dieser Persönlichkeitsstufen: als Zeichen ihrer Auflösung, um Platz für die nächste Rolle zu machen, als Folge der Diskrepanz zwischen seiner Bestimmung und seinem tatsächlichen Alltagsleben, durch welche er wachgerüttelt werden sollte, um den richtigen Weg zu beschreiten, und als Initiation für seine Mission. Aus dieser Sichtweise ergibt sich, dass er sich verwandeln und von einer Rolle zur nächsten wechseln *muss*, da es ihm vorherbestimmt ist und eine Missachtung dessen gravierende Folgen haben könnte. Verhalte er sich nicht dementsprechend oder löse sich eine der Rollen auf, um einer neuen Platz zu machen, könne dies seiner Überzeugung nach zu Schwierigkeiten führen, da dann eine Diskrepanz zwischen seinem tatsächlichen Verhalten und seiner Bestimmung existiere (South 2009: ebd.). Sein temporäres Versagen, diesen Missstand zu beheben und beides miteinander in Einklang zu bringen sei geradezu selbstzerstörerisch gewesen, gleichzeitig sieht er es jedoch auch als notwendig an, weil er sich dadurch selbst habe finden können und auf seine Aufgabe vorbereitet worden sei (South 2009: 179). Auf diese Art deutet er unter anderem die Zeit seiner Alkoholabhängigkeit in für ihn sinnstiftender Weise und unterstreicht damit die Existenz des göttlichen Plans, der seinem eigenen Handeln in seinen Augen zugrunde liegt. Er entwickelt eine ausgeprägte Tendenz, einen von höheren Instanzen intendierten, tieferen Sinn in negativen Erlebnissen zu sehen, deutet beispielsweise einen Anfall von hohem Fieber, von dem er niedergestreckt wird, als innere Reinigung (South 2009: 194) und einen schweren Autounfall, den er ohne ernste Verletzungen überstand, als Weckruf und Initiation (South 2009: 204ff). Dennoch geht die Entwicklung von einer Persönlichkeitsstufe zur nächsten nicht sprunghaft vonstatten, sondern ist fließend, so dass Charakteristika aufeinanderfolgender Rollen durchaus parallel existieren und verschiedene Persönlichkeitsstufen auf hybride Weise kombiniert werden.

Auch in seinem telepathischen Kontakt mit extraterrestrischen Intelligenzen äußert sich Argüelles' Überzeugung, auserwählt zu sein: bei den von ihm empfangenen Informationen handelt es sich nie um ausschließlich für ihn persönlich bestimmte, immer geht es letztendlich um das Wohl der Menschheit und der Erde und er sieht sich in der Pflicht, die ihm übermittelten Botschaften weiterzutragen (z.B. South 2009: 187). Bei einem Besuch in Coba fühlt er sich beispielsweise von der Energie Pacal Votans überkommen und habe in einer Vision Informationen über ein Programm zur Evolution der Menschheit erhalten, für dessen weiteren Fortgang ein Leben in Einklang mit der Natur unabdingbar sei (South 2009: 213f). Die Entwicklung des Menschen stellt sich für ihn somit als prädestiniert dar, zumindest in ihrer idealen Form: es gibt einen göttlichen Plan, wie dieser sich zu seinem eigenen Besten und um der Zukunft der Erde Willen entwickeln sollte; eine Abweichung von diesem ist zwar durchaus möglich, was sein Weltbild nicht völlig deterministisch macht, sondern eine gewisse rudimentäre Wahlfreiheit lässt, wird dem Plan jedoch dauerhaft zuwidergehandelt, so hat dies unweigerlich schlimme Folgen. Dies zeigt sich im Kleinen an seiner eigenen Vita, in der er, wie bereits angesprochen, einige Tiefpunkte damit erklärt, dass er sich nicht seiner Bestimmung gemäß verhalten und daraufhin die daraus resultierenden Konsequenzen zu spüren bekommen habe, und im Großen an seiner Überzeugung, wenn die Menschheit nicht ihren Kurs sowie die technikdominierte Gesellschaftsordnung ändere und sich in der natürlichen Zeit vereine, sei sie über kurz oder lang dem Untergang geweiht. Seine Überzeugungen sind daher dem konditionalen Millenarismus zuzurechnen.

Argüelles verspürt das ausgeprägte Bedürfnis, seine Erkenntnis mit der restlichen Weltbevölkerung zu teilen und ist der Auffassung, bei der Niederschrift von *The Mayan Factor* weniger als Schriftsteller denn als Medium zu fungieren, also von höherer Stelle stammende Informationen zu übermitteln, wobei er von Pacal Votan geführt werde (South 2009: 216). Auch den angeblich von Castillo Rincon gechannelten Text und die Kontaktierung durch einen weiteren Ufologen betrachtet er in diesem Licht, schließlich sei letzterem von außerirdischen Wesen, die sich selbst als Maya bezeichnet hätten, aufgetragen worden, ihm – Argüelles – zu helfen, es sind also erneut höhere Mächte im Spiel, welche den Erfolg seiner Botschaft im Sinn zu haben scheinen (South 2009: 219).

Dass er im Laufe der Zeit zudem zu der Überzeugung gelangt, einer von dreizehn galaktischen Sternenältesten zu sein, denen die Vermittlung galaktischen Wissens obliege (South 2009: 222), unterstreicht seine Rolle als Auserwählter zusätzlich. Dies zeigt sich in der Beschreibung seiner selbst, die er von Uncle Joe Zuvuya erhält, seinem „dimensional double“, welches sich nach eigenen Angaben 1987 mit ihm in Verbindung gesetzt habe, um ihm die Natur interdimensionaler Realität zu erklären: Uncle Joe Zuvuya habe ihm erläutert, dass er, José, ein von der Sonne initiiertes Programm sei, dem eine besondere Aufgabe obliege (South 2009: 227). Erneut wird also betont, dass Argüelles zu Großem auserkoren sei und im Zentrum der ihn umgebenden Ereignisse stehe.

Selbst der Tod seines Sohnes Josh, der Argüelles sehr mitnimmt, scheint dieser Weltansicht zufolge unter anderem dem Zweck zu dienen, José auf seinem Weg voran zu bringen, fühlt er sich doch später von Josh kontaktiert und dazu aufgefordert, sich von den ihm noch auferlegten Grenzen zu befreien. Er deutet den Verlust somit in sinnstiftender Weise nach Art der Theodizee. Seinem Verständnis nach habe ihm sein verstorbener Sohn durch diesen Kontakt ermöglicht, das Wesen der höheren Dimensionen zu verstehen und ihm damit bei seiner Mission und seiner persönlichen Entwicklung geholfen (South 2009: 240). Seine Biographie spricht in diesem Zusammenhang davon, dass er eine Einheit seines Sohnes mit sich selbst verspürt habe, was sich anhört, als sei er der Auffassung gewesen, dass dieser sich, ähnlich wie später Pacal Votan, mit ihm vereint habe und Teil seines Selbst geworden sei. Betrachtet man diese Inkorporation verschiedener Figuren in Argüelles' Persönlichkeit, so ergibt sich daraus ein aus den Facetten unterschiedlicher Wesen zusammengesetztes Individuum, dessen einzelne Aspekte in differierendem Maße mit der Ausgangspersönlichkeit verschmelzen: mal wird das neue Element den bereits existierenden angegliedert, wie es bei seinem Sohn Josh der Fall zu sein scheint, mal übernimmt es die Führung, wie im Falle Pacal Votans.

Zudem kommt es immer wieder vor, dass Argüelles sich durch verschiedene Ereignisse plötzlich an Dinge zu erinnern glaubt, die er in seinem tiefsten Inneren schon immer gewusst habe, jedoch ohne sich darüber im Klaren gewesen zu sein, was er mit seiner Bestimmung und seinem kosmischen Ursprung erklärt, durch den dieses Wissen bereits

von vorneherein in ihm vorhanden gewesen sei, er es jedoch in seiner menschlichen Gestalt erst nach und nach wiederentdecken müsse. Er steht gewissermaßen zwischen den Welten und vereint normalerweise getrennte Komponenten in sich, wie es auch Burke für hybride Personen als charakteristisch anführt. Schließlich kommt er zu dem Schluss, dass Joshs Tod ihm den Weg in einen neuen Lebensabschnitt weisen und er sich von nun an der Entschlüsselung des Maya-Kalenders, den galaktischen Maya sowie der *Harmonic Convergence* widmen solle (South 2009: 243f). Seine Biographie South geht soweit, Joshs Tod als notwendig für Josés Bestimmung anzusehen, da er eine kathartische Wirkung gehabt und dadurch erst Josés Entwicklung zum vollwertigen Botschafter der galaktischen Maya möglich gemacht habe (South 2009: 244). In ihrer Deutung eine Parallele zum von Storr beschriebenen Phänomen der Krise in der Biographie eines Propheten zu sehen, liegt nahe und unterstreicht den Stellenwert dieses Ereignisses in Argüelles' prophetischer Entwicklung.

Auch die Niederlegung seines vorübergehend ausgeübten Amtes bei *Earth Celebrations* begründet Argüelles mit dem ihm zugewiesenen Schicksal: Sinn und Zweck dieser Stelle sei es lediglich gewesen, ihm den Ausstieg aus seinem bisherigen Leben zu erleichtern und sich voll und ganz seiner Bestimmung verschreiben zu können (South 2009: 251ff). Er ist ganz offensichtlich sicher, sein Schicksal werde von außen gelenkt. Bei der Entschlüsselung der Codes der Zeit sei er telepathisch geleitet worden, was zudem seine Überzeugung untermauert, bei den Maya handele es sich um eine Kultur, welche über große telepathische Fähigkeiten verfüge (South 2009: 255). Später sei er – erneut telepathisch – von der sogenannten Galaktischen Föderation kontaktiert und mit der Aufgabe betraut worden, ohne Geld zu leben, um so als Beispiel für das harmonische Leben in der künstlichen Zeit zu fungieren (South 2009: 266). Diese Rolle entspricht der des Avatars am Ende eines Zyklus in Rudhyars Vorstellung, die bereits angesprochen wurde. Argüelles betrachtet diesen Auftrag als Glaubensprüfung (South 2009: ebd.) und sich selbst als „galactic messenger, scripted and recited from another realm" (South 2009: 272), der Anweisungen von einem fremden Ort und aus einer anderen Zeit befolge (South 2009: 272).

Eine Kontaktaufnahme vom Stern Arcturus unterstreicht seine besondere Stellung unter den Menschen aufs Neue: eine von dort stammende Stimme habe ihm Informationen, die von höchster Wichtigkeit für die Menschheit seien, übermittelt und ihm mitgeteilt, dass nun die Zeit gekommen sei, auf die sie bereits so lange gewartet habe (South 2009: 286f). Dies lässt sich dahingehend interpretieren, dass die Wesenheit, welche ihm diese Botschaft zukommen lässt, nicht nur auf einen bestimmten Zeitpunkt in der Entwicklung der Menschheit gewartet hat, sondern zumindest zu einem gewissen Teil auch auf ihn, José Argüelles, damit er die benötigten bedeutsamen Informationen überbringen kann. Die so gewonnenen Erkenntnisse brachte Argüelles in *The Arcturus Probe: Tales and Reports of an Ongoing Investigation* zu Papier, wobei er keine andere Wahl gehabt habe, als so lange alles niederzuschreiben, bis die Stimme schließlich verstummt sei (South 2009: 286f). Auch eine weitere Niederschrift, *Pacal Votan's Book of Reality* sei auf Basis einer Vision verfasst, allerdings vor der Veröffentlichung wieder verworfen worden, da Argüelles in diesem Fall die Vermittlung in Form eines Textes als unzureichend erschienen sei, stattdessen habe er das Gefühl gehabt, der Inhalt müsse gelebt werden (South 2009: 292ff). In dem immer wieder auftretenden Motiv des Kontakts zu außerirdischen Wesenheiten wird neben dem Glauben an Vorherbestimmung und die eigene Auserwähltheit auch der Einfluss des *occultural reservoir* deutlich.

Im Zusammenhang mit einer anderen Vision, die mit einem Gefühl der Gegenwart von Erdgeistern einhergegangen sei, sei ihm die Bedeutung des Pakal-Grabes und des darin befindlichen Schachts aufgegangen, dessen Namen, Telektonon, er in der Vision vernommen habe (South 2009: 298ff). Zudem habe er den Eindruck gehabt, plötzlich Zugriff auf ihm bisher verborgene Erinnerungen zu haben (South 2009: 301). Dieses Erlebnis wird von seiner Biographin als bedeutsamer Wendepunkt gewertet, von dem an er ein höheres Wesen und nicht mehr nur der Mensch José Argüelles gewesen sei (South 2009: 301). In einer Bestätigung dieser Wandlung sei ihm einige Zeit später während einer Meditation offenbart worden, er sei „galactic messenger 108X“ und ein Stellvertreter Pacal Votans, dem durch Gedankenübertragung Informationen vermittelt würden, was jedoch nicht gleichbedeutend sei mit einer Reinkarnation desselben (South 2011: 42). Diese Erkenntnis sei von großer Bedeutung gewesen und einem weiteren

Meilenstein in seinem Leben gleichgekommen, da er durch sie begriffen habe, dass er schon sein ganzes Leben lang von diesem Informationsstrom geleitet worden sei, ohne es zu wissen (South 2011: 42f). Zu diesem Zeitpunkt aber sei ihm klar geworden, dass er ein „timetraveling star missionary“ sei, welcher sich aus einem bestimmten Grund auf diesem Planeten aufhalte (South 2011: 48).

Argüelles' Kontakt mit fremden Mächten gipfelt im Empfang der Telektonon-Prophezeiung, welche ihm von Pacal Votan diktiert wird. Schon im Vorfeld wird er auf dieses Ereignis vorbereitet, indem ihm in einer Vision das Haus eines Bekannten gezeigt wird, verbunden mit dem Auftrag, sich dorthin zu begeben und dort die Telektonon-Prophezeiung zu empfangen (South 2011: 61). Im Gegensatz zu den sonst eher spontanen Eingebungen wird ihm die Prophezeiung in diesem Fall also zuvor angekündigt bzw. regelrecht als Aufgabe auferlegt. Er folgt der Aufforderung, mietet das Haus und bekommt vom 14. - 22. Januar 1994 die Prophezeiung offenbart, die er wortgetreu niederschreibt (South 2011: 61f). Daraufhin habe er begriffen, von nun an sieben Jahre, die sogenannten „seven years of prophecy“, Zeit zu haben, um die ihm vermittelte Botschaft in der Welt zu verbreiten, und dieses Gefühl habe ihn mit großer Zielgerichtetheit erfüllt, da es sich bei seinem Schicksal um eine heilige Aufgabe gehandelt habe, welche auf einen göttlichen Plan zurückgehe (South 2011: 66): „He felt he was following a divine calling of the divine plan (South 2011: 66). Jeder eventuell noch vorhandene Zweifel an seiner Bestimmung ist damit ausgeräumt, er, José Argüelles, ist von höheren Mächten berufen, und weil diese ihn auserwählt haben, wird ihm überdies geheißen, sich ganz auf das Leben in der synchronen Ordnung der natürlichen Zeit zu verlassen und sich nicht länger um Geld zu sorgen, alles Nötige werde sich von selbst einstellen, solange er sich in Harmonie mit dieser Ordnung befinde (South 2011: ebd.). In dieser Überzeugung bestärkt ihn eine Spende von 100.000 US-Dollar zur Vorantreibung des Weltfriedens, die er zu einem späteren Zeitpunkt im Rahmen des *The Hague Peace Appeal* erhält und als himmlischen Fingerzeig, sich auf dem richtigen Weg zu befinden, deutet (South 2011: 220f). Entsprechend sieht er auch das im Verlauf des Jahres 1994 in Angriff genommene „80 Days Around The World for a New Time of Planetary Peace“-Projekt als Teil dieses göttlichen Plans und somit auch seiner Aufgabe,

die er zu erfüllen habe, an (South 2011: 83). All diese Dinge seien seiner Auffassung nach vorherbestimmt, somit verwundert es auch nicht, dass er zudem der Überzeugung gewesen sei, die verschiedenen Zielorte seiner Reise seien ihm von höherer Stelle eingegeben worden (South 2011: 83). Die Dringlichkeit seiner Botschaft habe ihn vorangetrieben und dazu gebracht, sich auch durch Widerstand und Rückschläge nicht entmutigen zu lassen (South 2011: 109f, 119): „Internally he knew that he was solely performing before the eyes of God [...]“ (South 2011: 119). In einem an Tony Shearer gerichteten Brief kommt sein Glaube an die göttliche Natur seiner Mission besonders klar zum Ausdruck:

„The message of the prophecy that you brought to me was a divine message and because of that message, ultimately, I was able to decode and have revealed to me the final message of the prophecy cycle of Palenque [...] This is as divine and sacred a message as could be revealed.“ (zitiert nach South 2011: 142)

Den seiner Weltanschauung inhärenten Determinismus zeigt zudem die folgende, aus einem Tagebucheintrag stammende Zeile, niedergeschrieben im Zusammenhang mit seiner Verschmelzung mit Valum Votan: „[...] in essence we are living out an imprint of a heavenly model of a design that was already inscribed“ (zitiert nach South 2011: 159). Seine Rolle ist diesem Verständnis nach von Anfang an vorgezeichnet, auch wenn er selbst sich dessen erst später bewusst wird; alle Akteure werden dieser Vorstellung nach letztendlich bewegt wie Figuren auf einem Schachbrett und verfügen daher eher über die Illusion der Selbstbestimmtheit als über echte Handlungsfreiheit. Der göttliche Plan steht fest, jeder muss die ihm zugedachte Rolle erfüllen. Argüelles selbst sei dazu bestimmt, den Archetypen Valum Votan zu verkörpern, weswegen er von Pacal Votan, dem die Wichtigkeit dieser Rolle wohlbekannt gewesen sei, durch die Übermittlung diesbezüglicher Informationen darauf vorbereitet werde (South 2011: 160, 166). Pacal Votan tritt hier als Drahtzieher auf, welcher das gesamte Spielfeld im Blick hat und seine Figuren entsprechend präpariert und setzt.

Besonders deutlich zeigt sich der Stellenwert der Vorherbestimmung in der Art und Weise, wie Argüelles die Terroranschläge vom 11. September deutet und in seine Ideologie einwebt. In der Nacht vor dem Ereignis habe er einen seltsamen Traum gehabt

in dem George Washington eine Rolle gespielt habe, die gesamte Atmosphäre sei sehr militärisch geprägt gewesen (South 2011: 287f). Die Erwähnung eines solchen Traumes vor einem bedeutsamen Ereignis stellt ihn, von seiner Biographin vermutlich durchaus intendiert, in die Tradition von Sehern, Schamanen und Propheten, denen im Traum geweissagt wird, wenn auch oft auf eine Weise, die zunächst nebulös und auf den ersten Blick nicht klar verständlich daherkommt.

Nachdem er von den Anschlägen erfahren hat, ist er getrieben von dem Drang, der Welt deren Bedeutung begreiflich zu machen und zu erklären, wieso sie unvermeidlich gewesen seien (South 2011: 289). Er ist der Überzeugung, der Vorfall sei durch das Leben in der falschen Zeit als unvermeidliches Ereignis in den gregorianischen Kalender einprogrammiert gewesen, um die Menschheit aufzurütteln und das Ende der Zeitverwirrung vorzubereiten (South 2011: 291, Argüelles 2002: 3ff), worin sein Glaube an einen göttlich vorherbestimmten Plan unübersehbar zu Tage tritt. Außerdem zeigt sich hier die hohe Flexibilität seiner Lehre, welche ihr die Fähigkeit gibt, aktuelle Ereignisse nahtlos in das bestehende Konzept zu integrieren und dieses somit nicht nur intakt zu halten, sondern sogar zu bestärken und tagesaktuell zu gestalten.

Ein weiteres Beispiel für seine Überzeugung von seinem prädestinierten Schicksal stellt seine Reise nach Bagdad dar. Als er Anfang 2004 eingeladen wird, dort an einer Mahnwache für den Frieden mitzuwirken, zögert er zunächst, reist dann aber doch dorthin, weil er zu der Überzeugung gelangt, höhere Wesen legten Wert darauf, dass er teilnehme und die Maya-Prophezeiung an den Anfangsort der Geschichte und der Zeitverwirrung bringe (South 2011: 353f). Dieser Glaube wird gestärkt durch die Ereignisse bei der Anreise: bereits am heimischen Flughafen sei er darauf hingewiesen worden, dass sein Reisepass nicht mehr ausreichend lange gültig sei, um nach Jordanien, von wo die Reise in den Irak fortgesetzt werden sollte, einreisen zu dürfen und zur Ausstellung eines neuen Passes habe die Zeit nicht mehr gereicht, so dass er und South sich nicht mehr anders zu helfen gewusst hätten, als in einem Gebet eine Lösung zu erbitten, um ihren Auftrag erfüllen zu können, wenn es sich dabei tatsächlich um den Teil eines göttlichen Plans handele (South 2011: 355). Auf wundersame Weise sei es ihm

tatsächlich gelungen, einzureisen, am Flughafen habe niemand seinen Pass sehen wollen und in Jordanien habe er aufgrund der kurzen Dauer seines Aufenthaltes dennoch ein Visum erhalten (South 2011: ebd.). Dies habe ihn mehr denn je davon überzeugt, dass menschliche Gesetze im Angesicht der neuen galaktischen Ordnung bedeutungslos seien und sei zudem ein offenkundiger Beweis für den göttlichen Ursprung seiner Mission gewesen (South 2011: ebd.). Die Episode veranschaulicht deutlich seinen festen Glauben an einen göttlich vorherbestimmten Plan, in dem von höheren Mächten für alles Sorge getragen wird, sofern das Individuum seiner Bestimmung folgt. Nach der Rückkehr aus Bagdad sei er sich sicher gewesen, dass es ungemein wichtig für die Erfüllung der Prophezeiung gewesen sei, sie dorthin zu bringen und „[...] that all of his life had been prophetically foretold“ (South 2011: 361f).

Auch die Wahl seines Lehrlings ist seiner Meinung nach schicksalhaft vorbestimmt: nachdem Stephanie South eine einwöchige Probezeit lang bei José und Lloydine gelebt und ausgeholfen hat, beschließt er, dass sie die Verkörperung der „Red Queen“, eines Valum Votan ergänzenden Archetyps, darstelle und deshalb sein Lehrling werden müsse – kein anderer komme in Frage (South 2011: 300). Er sucht also nicht etwa selbst eine von ihm als geeignet eingestufte Person für diese Position aus, sondern bekommt South, die von höherer Stelle dazu prädestiniert ist, gezielt zugeführt. Niemand anders könne diese Rolle übernehmen, sie allein sei dazu ausersehen (South 2011: 302). Somit ist auch South seiner Meinung nach kein „normaler“ Mensch, sondern mehr als das: sie ist die erneute Verkörperung einer Rolle, die als Schablone bereits seit Urzeiten existiert und nun durch sie mit neuem Leben gefüllt wird, wodurch sich ihre individuelle Person mit der archetypischen Urform vermischt.

Dieses Selbstverständnis wird noch weiter unterstrichen, als beide zu einem späteren Zeitpunkt damit beginnen, sich als „sorcerer“ und „apprentice“ in einem psychomythischen Kontext zu betrachten (South 2011: 336). Sie sind der Überzeugung, dadurch ihre Archetypen verkörpern zu können, welche sie als „höherdimensional“ ansehen (South 2011: 336). Ihrer Vorstellung nach sind sie also hybride Wesen, zusammengesetzt aus menschlichem Individuum und archetypischer Vorherbestimmung.

Darüber hinaus habe Argüelles South auch als Medium gesehen, welches ihm bei der Verarbeitung der ihm übermittelten Informationen helfe (South 2011: 336). Gleichzeitig sieht er sich selbst durch die Annahme eines Lehrlings in seiner göttlichen Bestimmung bestätigt, zumal South seine Identität als Valum Votan niemals auch nur ansatzweise anzweifelt (South 2011: 303). Die Besetzung der Lehrlingsposition mit einer Frau trägt der im New Age und der Spiritualität des Neopaganismus verbreiteten Betonung des Weiblichen und Ablehnung patriarchalischer Strukturen Rechnung.

Argüelles' Wahrnehmung seines Status als Auserwählter erfährt Unterstützung durch eine Zeremonie in Teotihuacan, im Rahmen derer er nicht nur allgemeine indigene Bestätigung erhält, sondern von einigen indigenen Ältesten sogar explizit gesagt bekommen habe, ihnen sei in einer Vision gezeigt worden, dass die Geister bereits auf ihn, Argüelles, gewartet hätten (South 2011: 309). Argüelles selbst empfindet die Zeremonie entsprechend als „outer affirmation of inner knowledge“ (South 2011: 309). Er betrachtet sich als „coded archetype of the human DNA“, weil er der Überzeugung ist, das Schließen des Zyklus im Jahr 2012 sei in der menschlichen DNA verankert und er die Verkörperung dessen (South 2011: 310). Daraus lässt sich folgern, dass er glaubt, das Schließen des Zyklus sei der Menschheit zwar vorherbestimmt, ohne ihn selbst jedoch kaum durchführbar, was erneut die herausragende Position unterstreicht, welche er seiner eigenen Person in seinem Weltbild zuschreibt.

Seine Sonderstellung wird durch die Aussage der Maya-Curandera Flordemayo untermauert, die 2010 bei der Prophet's Conference in Vancouver angibt, in einer Vision sein Gesicht gesehen und aufgetragen bekommen zu haben, ihm und seinem Werk Anerkennung zu zollen (South 2011: 387). Ein Versuch, Flordemayo persönlich zu kontaktieren, um so an Informationen aus erster Hand zu kommen und ihre Wahrnehmung von Argüelles' Person zu erfragen blieb leider erfolglos: zwar wurde die Anfrage beantwortet, jedoch nur von Flordemayos Tochter, die freundlich, aber bestimmt mitteilte, ihre Mutter sei mit der Pflege ihres kranken Ehemanns beschäftigt und habe daher bedauerlicherweise keine Zeit für das an sie herangetragene Anliegen (H. Hall-Dudney, pers. Korrespondenz, 11.10.2019).

Argüelles' unerschütterlicher Glaube an seine vorherbestimmte Sonderrolle und das herannahende Millennium schlägt sich auch im Umgang mit seinem engsten sozialen Umfeld nieder. Wie schon von Landes ausgeführt (2005: 34), entsteht durch den Bruch mit den herrschenden Überzeugungen und deren Normen ein Freiraum, in dem mit neuen Sozialformen experimentiert werden kann. In diesem Licht kann die Beziehung zwischen Argüelles, seiner Frau Lloydine und seinem Lehrling Stephanie South gesehen werden, welche im Laufe der Zeit immer ambivalenter wird und nach einer harmonischen Anfangsphase mit einer von Lloydine durchgeführten spirituellen „Hochzeitszeremonie“ für South und Argüelles für zunehmendes Konfliktpotenzial sorgt, das schließlich im Auszug Lloydines und ihrer Trennung von Argüelles gipfelt. José selbst habe sich deutlich verändert und sei zu dem Schluss gekommen, seine Rolle als Ehemann bestehe nur noch aus nicht länger angemessenen Versatzstücken, Lloydine wiederum habe, angeblich ohne jede Vorwarnung, eine Zeremonie durchgeführt, um José und Stephanie „zu verheiraten“ (South 2011: 319f). Zu dieser Handlung sei sie, so South, von außen veranlasst worden, wer oder was dabei der Impulsgeber gewesen sei, wird jedoch nicht erwähnt. Das ehemals auf die Beziehung Chef - Hilfskraft bzw. Lehrmeister - Lehrling ausgelegte Verhältnis zwischen Argüelles und South wird somit zu einem Hybriden aus Beruflichem und Privaten, Platonischem und Nichtplatonischem. Auch bei einer späteren, erneut von Lloydine veranlassten Zeremonie, die sie als „Ceremony of Equalization“ bezeichnet und im Rahmen derer sie South einen ihr selbst zu einem früheren Zeitpunkt von José geschenkten Kelch und eine Kristallkugel überreicht habe (South 2011: 320), zeigt sich diese Ambivalenz, wirkt es doch so, als arbeite Lloydine mehr oder weniger daran, sich selbst abzuschaffen beziehungsweise ihre eigene Position an Argüelles' Seite neu zu besetzen.

Im weiteren Verlauf dieser Dreiecksbeziehung lässt sich die von Daniels beschriebene Ablehnung, welche ein Prophet eigenen Visionen seiner Anhänger für gewöhnlich entgegenzubringen pflegt, da diese seine Position gefährden könnten (Daniels 2005: 10), zumindest tendenziell beobachten, was mit einer Betonung von Argüelles' Sonderstellung als Auserwählter einhergeht. Zwar macht Lloydine keinerlei Versuch, direkten Kontakt mit dem Göttlichen für sich in Anspruch zu nehmen, aber offenbar wird

schon die ihr von Argüelles selbst zu einem früheren Zeitpunkt zugestandene Ko-
Urheberschaft der Entdeckung der *Law of Time* und damit verbundener Texte von ihm
als Bedrohung seiner eigenen Stellung aufgefasst, sieht er sich doch genötigt, diese nach
der Trennung als bloße großzügige Geste seinerseits abzutun, die keinerlei Grundlage in
einer tatsächlichen Beteiligung Lloydines habe. Würde er den in der Wahrnehmung
mancher Anhänger entstandenen Eindruck, Lloydine habe aktiv an der Entdeckung der
Natur der Zeit mitgearbeitet und dadurch höhere Einsichten erhalten, bestehen lassen,
wäre nicht nur sein Status als alleinig für diese Aufgabe auserwählter Botschafter in
Gefahr, sondern er würde obendrein eine Spaltung der eigenen Anhängerschaft riskieren,
sollte Lloydine beschließen, unabhängig von ihm weiter zu agieren. Zudem könnte eine
gemeinsame Urheberschaft unter göttlicher Leitung in Verbindung mit einer Trennung
eventuell Zweifel an seiner Glaubwürdigkeit aufwerfen, sei die Offenbarung in diesem
Fall doch schließlich beiden gemeinsam zuteilgeworden, eine Scheidung könnte daher
als auf mangelnde prophetische Eignung hinweisendes menschliches Versagen gedeutet
werden. Durch die nachträgliche Negierung von Lloydines direkter Beteiligung und die
Reduzierung ihres Beitrags auf Unterstützung seiner Person hingegen gelingt es
Argüelles, die Geschichte dahingehend umzudeuten, dass es Lloydines vorherbestimmte
Aufgabe gewesen sei, ihm, dem Auserwählten, bei der Erfüllung seiner Mission über
einen festgelegten Zeitraum hinweg Beistand zu leisten. Nachdem sie dies getan habe, sei
ihre Aufgabe erfüllt und damit ende auch ihre Beziehung, die Trennung sei für ihre
jeweilige spirituelle Weiterentwicklung erforderlich und prädestiniert (South 2011: 329).
Er betrachtet dies als vom Schicksal gewollt, vorherbestimmt und somit als notwendig
und unumgänglich: „He knew everything was destined and that nothing was ‘personal‘“
(South 2011: 324). Gleichzeitig entbindet er sich durch diese Sichtweise von jedweder
Verantwortung oder gar Mitschuld am Ende der Beziehung, war es doch nicht etwa das
Handeln einzelner Personen, welches zur Trennung führte, sondern der vorherbestimmte
Lauf der Dinge, an dem etwas ändern zu wollen vollkommen unsinnig wäre.

Zwar habe José die Trennung und die daraus folgende, angespannte Situation durchaus
als eine Prüfung seiner selbst empfunden, er sei jedoch stets der Überzeugung gewesen,
dass alles einen tieferen Sinn habe und einem höheren Plan folge (South 2011: 328f). Er

habe eine „impersonal, archetypal force“ (South 2011: 331) am Werk gesehen, deren Auswirkungen nach außen zwar vielleicht wie ein zwischenmenschliches Drama erschienen, in Wahrheit jedoch einem höheren Zweck dienten. Er betrachtet die Trennung als Anbruch einer neuen Phase und als Zeichen weiterer, innerer Veränderungen, zu deren Weiterentwicklung er sich ausgedehnt der Meditation widmet (South 2011: 333). Dabei sei er immer wieder von höheren Wesen kontaktiert und mit neuen Informationen über die Noosphäre versorgt worden, welche ihm auch seine Rolle als „Closer of the Cycle“ zunehmend bewusster gemacht hätten (South 2011: 334f). In einem Tagebucheintrag spricht er davon folgendermaßen:

„... Such is the destiny tasted by me [...] My covenant has been to stay with this destinal vision [...] The decisions I have made in my life are ultimately based on the preservation and pursuit of this destinal vision. God guides all beings and I have been guided [...] to assure the exit of humanity from the 12:60 timing frequency of the artificial technosphere, and to enter the 13:20 frequency [...] the future that awaits the human race.“ (zitiert nach South 2011: 334f)

Aus einem persönlichen, die eigene Autorität gefährdenden Scheitern wird so eine Bestätigung des göttlichen Plans, in dessen Zentrum erneut Argüelles steht.

Ein solch deutliches Zurückstellen anderer Menschen und persönlicher Beziehungen hinter die Bedeutung der eigenen Person ist charakteristisch für Individuen, die von der eigenen Erwähltheit überzeugt sind. Storr konstatiert, Gurus seien tendenziell immer antidemokratisch eingestellt, auch dann, wenn sie vordergründig das Gegenteil vorgäben, da die von ihnen für sich beanspruchte herausragende Stellung mit einer echten Egalität unvereinbar sei (Storr 1996: xiii). Derartig ambivalente Tendenzen lassen sich nicht nur bei Argüelles' Umgang mit seiner in der Trennung begriffenen Ehefrau ausmachen. Zwar wendet er sich gegen den Machtmissbrauch durch gesellschaftliche Eliten und entwirft das Bild eines egalitär ausgerichteten Millenniums ohne Herrschaft von oben und Unterdrückung, gleichzeitig jedoch scheint er sehr darauf bedacht, seine eigene Sonderposition zu wahren. Storrs Aussage, ein Guru gewinne aus diesem Grund Anhänger, aber keine Freunde, erscheint vor diesem Hintergrund plausibel, zumindest erweckt Argüelles den Eindruck, selbst im Umgang mit seinen engsten Bezugspersonen wie Lloydine und Stephanie South stets zumindest ein Stück weit ein Gefälle zwischen

sich als Erleuchtetem und den diesen unterstützenden „Hilfskräften“ aufrechterhalten zu haben. Auch lässt er sich von der Kritik oder gar Ablehnung anderer nicht beirren: zwar ist er durchaus offen für Inspiration von verschiedenen Seiten, verwirft seine eigenen Überzeugungen aufgrund dessen jedoch keineswegs, sondern inkorporiert allenfalls neue, von anderen Stellen übernommene Elemente in sein eigenes Weltbild, ohne dieses selbst weiter zu hinterfragen. Seine Überzeugungen fußen auf Offenbarungen höherer Mächte, welche ihm und niemandem sonst zuteilwurden und sind als solche in seinen Augen über jegliche menschliche Kritik erhaben. Sein spezielles Wissen entspricht „der Wahrheit“ und diese steht naturgemäß nicht zur Diskussion.

Interessanterweise zeigt sich bei José Argüelles im Laufe der Zeit eine Steigerung in seiner Überzeugung von der eigenen Erwähltheit, wie sie ähnlich auch bei Jim Jones oder David Koresh zu beobachten war. Beide verstanden sich zunächst nur als Botschafter, die von Gott gesandt und mit höheren Einsichten versehen worden seien, änderten ihre Ansicht dann jedoch später und nahmen fortan für sich in Anspruch, Gott bzw. der Messias selbst zu sein. Ganz so weit geht Argüelles in seiner Selbstdarstellung nicht, doch auch bei ihm ist eine deutliche Aufwärtstendenz in der Positionierung der Bedeutung seiner selbst zu beobachten. Wie Jones und Koresh sieht auch er sich zunächst als Gesandten, dessen Aufgabe es sei, eine höhere Botschaft zu verbreiten und der zwar durch die Gnade höherer Mächte Einblicke in den Kosmos erhalten habe, welche anderen verborgen blieben, der aber dennoch rein menschlicher Natur ist. Im Laufe der Zeit jedoch fühlt er sich zunehmend mit einem Wesen namens Valum Votan verschmelzen und kommt zu dem Schluss, ein von den Sternen stammendes Wesen zu sein, welches nur in menschlicher Gestalt auf die Erde gesandt worden sei, um einen Auftrag zur Rettung des Planeten zu erfüllen. Nach einem Aufenthalt in Palenque, bei dem ihm aufgegangen sei, nicht zum ersten Mal auf der Erde, sondern schon einmal vor der Gründung Palenques dort inkarniert gewesen zu sein, habe er in zunehmendem Maße gespürt, wie Pacal Votan ihn durchströmt und sich mit ihm vermischt habe (South 2011: 135). Deutlicher kann der Ausdruck „hybride Persönlichkeit“ kaum veranschaulicht werden. Kurz vor seinem 58. Geburtstag erreicht seine persönliche Verwandlung ihren Höhepunkt, er ist der Überzeugung von einem Wesen namens Valum Votan

durchdrungen und dadurch selbst zu Valum Votan zu werden, der er fortan auch bleibt (South 2011: 159).

Auch in anderen Aspekten gestaltet sich seine Persönlichkeit immer hybrider. So löst er beispielsweise gängige Geschlechterrollen auf, als er im Rahmen einer Meditation ein Alter Ego entwickelt und für einen Zeitraum von 16 Tagen Frauenkleider trägt, um seine weibliche Seite stärker zu spüren (South 2011: 156). Eine solche Übernahme von Rollen des anderen Geschlechts wird oft auch von Schamanen praktiziert (Mühlmann 1961: 2018). Er ist der Ansicht, einen Archetyp zu verkörpern, der eine bestimmte Rolle zu erfüllen habe und mit dem sich die eigene Person immer mehr vermische, bis schließlich die persönlichen Erinnerungen mit denen des Archetyps verschwimmen (South 2011: ebd.). Er geht also von bestimmten Urformen von Figuren aus, die essentiell für den weiteren Fortgang der Dinge sind, und die durch bestimmte, auserwählte Personen mit Leben gefüllt werden, wobei diese Individuen sich über ihre Rolle jedoch zunächst nicht im Klaren sind, sondern sie erst allmählich entdecken. Ist dieser Entdeckungsprozess erst einmal in Gang gesetzt, kommt es zu einer zunehmenden Verschmelzung des Individuums mit dem für den Archetyp vorgesehenen Muster, bis beide schließlich derart miteinander verwoben sind, dass sie sich nicht mehr voneinander trennen lassen und ein neuartiges, hybrides Wesen bilden. Betrachtet er sich zunächst noch als Medium, beginnt er auf diese Weise, sich immer weniger mit seiner menschlichen 'Identität als José Argüelles zu identifizieren, was aus dem folgenden Zitat seiner Biographie klar hervorgeht: „Even though people seemed to think he looked like someone called ‘José Argüelles’, he knew he was really a galactic messenger [...]“ (South 2009: 272). Diese Zeilen lassen keinen Zweifel daran, dass er sich für etwas anderes und dem Anschein nach auch Höheres hält als einen gewöhnlichen Menschen und sich zumindest innerlich von der Wahrnehmung seiner selbst durch andere zu distanzieren scheint. Hierzu passt, dass er sich selbst nicht als dem New Age zugehörig, sondern vielmehr seine eigenen Ansichten als zunehmend abweichend von denen des New Age-Mainstream empfindet, wohingegen sie von außen betrachtet zweifelsohne diesem Bereich zuzurechnen sind.

Argüelles ist zutiefst überzeugt davon, kein normaler Sterblicher zu sein, sondern ein Gesandter von den Sternen, welcher der Menschheit als Teil eines galaktischen Rettungsprogramms auf den rechten Weg zurückhelfen sollte: „[...] he became aware that he was actually a type of embodiment of a particular galactic phenomenon, referred to as GM108X [...] he was a cosmic or galactic messenger“ (South 2011:42). Durch diese Erkenntnis setzt er sich deutlich von seinen Mitmenschen ab: „[...] he was a time traveling star missionary to this planet. He saw that the human species was on the brink of self-destruction, and he felt a moral responsibility to communicate the cause for this as well as a comprehensible solution“ (South 2011: 48). Diese Worte erwecken den Anschein, als fühle er sich der menschlichen Spezies allenfalls bedingt zugehörig, als stehe er vielmehr über den Dingen, verfüge aufgrund seines extraterrestrischen Ursprungs über eine völlig andere Sichtweise und bedeutend größeres Wissen als diese und fühle sich in der Pflicht, diesen Ahnungslosen Hilfe anzubieten, ähnlich einem Erwachsenen, der einem Kind helfen möchte, von dem er weiß, dass es wegen seines Entwicklungsstandes alleine nicht dazu in der Lage ist, sein Problem zu lösen. Gleichzeitig kann man diese Sichtweise dahingehend deuten, dass er im Laufe der Zeit zu der Überzeugung gelangt, selbst als Heilsbringer auf die Erde gesandt worden zu sein, um zu vollenden, was andere Botschafter, wie Pacal Votan, vor ihm begonnen haben. All dies macht ihn, bezieht man seine eigene Selbstwahrnehmung mit ein, zu einem hybriden Mischwesen aus Mensch und Sternengesandtem, göttlichem Botschafter und Heilsbringer. Somit sieht auch er sich nicht mehr als Menschen, sondern als höher entwickeltes Wesen nicht näher bestimmter Art, welches von einem fremden Ort stammt und nur zu einem bestimmten Zweck und für eine kurze Zeit Mensch geworden ist. Dies räumt ihm eine Sonderstellung unter den Menschen ein, ist er doch schließlich mehr als diese: erleuchtet, ein Sehender unter Blinden, kein Gott im engeren Sinne zwar, aber eben auch kein normaler Mensch. Aus dieser Sonderposition ergibt sich zwangsläufig ein Statusgefälle wie das bereits beschriebene mit Argüelles in der höheren Position und allen anderen in der niedrigeren, wie es auch von Storr als für Gurus charakteristisch angegeben wird.

Ab einem gewissen Zeitpunkt ist sein Lehrling Stephanie South ebenso überzeugt davon wie Argüelles, dass ihr Schicksal von höherer Stelle gelenkt und vorherbestimmt sei: „[...] Little did I know when I met José in 1998 that the script had already been set, and more and more I came to discover that we were being choreographed from another world, another dimension“ (South 2011: 386). Auch Argüelles' bevorstehenden Tod sehen beide in diesem Licht: seine Mission sei es gewesen, die Botschaft zu überbringen und das habe er getan, alles Weitere liege nicht in seiner Hand (South 2011: 387). Noch auf dem Sterbebett verweist er auf das Ende der fünften Sonne, macht also Anleihen in der aztekischen Kosmologie, und bedient sich erneut eines Elements der christlich-apokalyptischen Tradition, indem er die bevorstehenden Ereignisse wortwörtlich auf die Parusie bezieht, welche er mit der Noosphäre gleichsetzt (South 2011: 389).

South sieht seinen Tod als „synchronic event“, welches in Verbindung mit der Beisetzung Pacal Votans in Palenque stehe: nicht nur habe Pacals Vermächtnis sein Leben bestimmt, sondern er sei zudem auch 58 Tage nach seinem 72. Geburtstag und 58 Jahre nach seiner schicksalhaften Vision in Teotihuacán gestorben und Kin 58 im *13-Moon*-Kalender entspreche dem „disincarnation date on the tomb lid of Pacal Votan“ (South 2011: 382). Die Wortwahl ist bezeichnend: sie spricht von seiner Desinkarnation, nicht von seinem Tod. In welchem Maße sich Argüelles schließlich mit Pacal identifiziert, belegt ein Zitat aus einem seiner Tagebucheinträge, in denen er seine Seele und die Pacals als ein und dieselbe und sein eigenes Sein als Verkörperung ebendieser Seele bezeichnet: „How can I not say that my soul and Pacal's are one in [sic] the same? That my being is an emanation of that self-same soul?“ (South 2011: 382f). José Argüelles und Pacal, ehemals zwei verschiedene Individuen, sind zu diesem Zeitpunkt in seiner Vorstellung schon so sehr miteinander verschmolzen, dass sie eine Einheit bilden und nicht mehr voneinander zu trennen sind. Sein Verlassen der menschlichen Hülle nach Erfüllung seines Auftrags sei Teil des göttlichen Plans und somit kein Grund zur Besorgnis.

6.1.4 „I am not of this earth“: Charisma und charismatische Führerschaft

Die Bedeutung von Charisma im Zusammenhang mit Millenarismus und prophetischen Figuren wurde bereits angesprochen, weswegen nun auch José Argüelles unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden soll. Folgt man Max Webers Definition des Begriffs, steht im Zentrum dessen die Zuschreibung übernatürlicher, übermenschlicher oder zumindest außergewöhnlicher Fähigkeiten, welche als göttlichen Ursprungs, im Mindesten aber als in höchstem Maße beispielhaft angesehen würden und aufgrund derer dem mit ihnen versehenen Individuum eine Führungsrolle zugesprochen werde. Zwar lässt sich die Anzahl der Menschen, die Argüelles als mit derart außergewöhnlichen Fähigkeiten versehen betrachteten, mangels einer mit dieser Überzeugung verbundenen Organisation mit fester Mitgliedschaft und der generell nicht fest umrissenen Natur der New Age-Szene nicht bestimmen, dass es jedoch Individuen gab, die ihm Kenntnisse und Fertigkeiten zusprachen, die jenseits derer normaler Menschen liegen, steht außer Zweifel. Auch, dass deren Überzeugung nach diese herausragenden Eigenschaften und sein Wissen nicht nur ausgesprochen vorbildlich, sondern höheren Ursprungs und mit dem Kontakt zu nicht-menschlichen Kräften verbunden waren, darf als sicher angesehen werden. Einige von ihnen hielten diese Ansicht in Bewertungen von Argüelles' Veröffentlichungen auf Amazon.com und in Kondolenzschreiben anlässlich seines Todes, auf die an späterer Stelle noch eingegangen werden soll, schriftlich fest.

Sein Lehrling Stephanie South ist der Auffassung, dass es sich bei José Argüelles um weit mehr als einen normalen Menschen handelt und tut dies klar und deutlich kund: „[...] I can state unequivocally that José Argüelles (or Valum Votan as I know him) is a galactic master, a cosmic messenger, an interdimensional avatar and an extraterrestrial disguised as human” (South 2011: 382). Auf diese Überzeugung sowohl seiner selbst als auch anderer stützt sich seine Autorität.

Betrachtet man Argüelles unter dem Aspekt der charismatischen Führerschaft, wie Post sie charakterisiert (Post 200: 65ff), lässt sich folgendes festhalten: sein Lehrling Stephanie South lässt in der von ihr verfassten Biographie über ihren Lehrmeister keinerlei Zweifel daran, dass sie diesen als übermenschlich wahrnimmt, wie von Post für

charismatische Anführer als typisch beschrieben. Sie ist davon überzeugt, dass es sich bei José Argüelles um einen Gesandten von den Sternen handelt, um ein höheres, außerirdisches Wesen, welches nur menschliche Gestalt angenommen hat, um seine Aufgabe, der Menschheit zu helfen, zu erfüllen und dem eine immens wichtige Rolle im göttlichen Plan zukommt. Entsprechend zweifelt sie niemals an seinen Aussagen und Überzeugungen und glaubt fest an die Richtigkeit seiner Lehre. Sie leistet seinen Anweisungen Folge und unterwirft ihren eigenen Lebenswandel seinen Vorgaben, auch wenn dies bedeutet, praktisch völlig auf Freizeit zu verzichten und ihre bisherigen Gewohnheiten aufzugeben. Ihre Unterstützung ist vorbehaltlos und unbegrenzt, was Post als charakteristisch für ein solches Verhältnis ansieht. Argüelles selbst wiederum scheint diese Unterstützung fraglos angenommen und von dem Zeitpunkt an, ab dem South offiziell den Status seines Lehrlings innehatte, auch weitestgehend als selbstverständlich empfunden zu haben. In wie weit das oftmals postulierte, unterdrückte mangelnde Selbstbewusstsein, welches solchen Führungspersönlichkeiten mitunter attestiert wird und das durch Bewunderung von außen kompensiert werden soll, auf ihn zutrifft, lässt sich nur schwer beurteilen. Zumindest scheint es ihm nie primär darum gegangen zu sein, die eigene Person und deren Stärke und Allwissenheit in den Vordergrund zu rücken – zwar wirkt er zutiefst von der eigenen Auserwähltheit überzeugt, im Zentrum der Aufmerksamkeit steht jedoch immer seine Botschaft, die Notwendigkeit einer Rückkehr in die natürliche Zeit zur Ermöglichung eines Bewusstseinswandels, und nicht er selbst als Individuum, dem man Gefolgschaft schuldig ist. Fest steht aber, dass er absolute Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Botschaft ausstrahlte, was einer charismatischen Außenwirkung sicherlich dienlich war.

Über die Bedeutung der Innovation im Kontext charismatischer Anführerschaft existieren im wissenschaftlichen Diskurs unterschiedliche Auffassungen. Während Max Weber das innovative Element, welches er als elementaren Bestandteil der Wirkung solcher Führerschaft sieht, besonders betont, weil dadurch die tradierte Ordnung durchbrochen werde, vertritt Worsley den Standpunkt, dass Charisma nicht zwangsläufig innovativ sein müsse, sondern auch mit Althergebrachtem vereinbar sein könne. Betrachtet man die Lehre von José Argüelles, lassen sich für beide Auffassungen Anhaltspunkte finden.

Einerseits beinhaltet sein Weltbild Elemente, die schon zu einem früheren Zeitpunkt in ähnlicher Form an anderer Stelle auftauchen und somit von ihm wiederverwendet werden, andererseits erschafft er aus diesen Bestandteilen etwas völlig Neues, indem er sie in einen anderen Kontext setzt und zudem mit selbsterschaffenen und daher innovativen Elementen mischt. Überdies strebt er auf der einen Seite eine Rückkehr in einen in ferner Vergangenheit bereits einmal existent gewesenen paradiesischen Zustand an, was man als konservativ bis reaktionär auslegen könnte, auf der anderen Seite jedoch verkündet er gleichzeitig eine wunderbare Weiterentwicklung der Menschheit zu einer neuen Bewusstseinsstufe, die mit dieser Rückkehr einhergehe und etwas völlig Neues darstelle, was wiederum als innovatives Element gewertet werden kann.

Angetrieben von der Dringlichkeit seiner Mission versucht Argüelles, seine Botschaft so weit wie möglich zu verbreiten und Anhänger für seine Sache zu gewinnen. Dabei übernimmt er die Rolle eines Katalysators, der latent vorhandene Sympathien für bestimmtes Gedankengut – in seinem Fall die Neigung zur Verklärung indigener Kulturen und einer nachhaltigen Lebensweise im Einklang mit der Natur – aufgreift, anheizt und in aktives Handeln umsetzt, indem er versucht, eine Kalenderreform zu bewerkstelligen und Rituale durchführt, welche die Menschheit zurück in Harmonie mit dem Kosmos führen sollen.

Da es für den Erhalt einer Führungsposition auf einer derartigen Basis erforderlich sei, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den interessierten Individuen zu erschaffen, statt sich nur an den Einzelnen zu wenden, und eine Möglichkeit für aktives Handeln zu bieten, sei die Erschaffung einer Gruppierung bzw. Organisation oder zumindest die lose Anregung einer solchen von Vorteil (Worsley 1968: xviii). Argüelles wendet sich kollektiv an die gesamte Menschheit, hält Vorträge und hat mit seinem sogenannten *Dreamspell Kit* ein Instrument auf den Markt gebracht, welches es jedem Interessenten ermöglichen soll, sich das neue Zeitverständnis anzueignen und durch eine entsprechende Anpassung seines Lebenswandels seinen Beitrag zum Bewusstseinswandel zu leisten. Zudem gibt er Workshops und führt Rituale durch, wie die *Harmonic Convergence*, für die er 144.000 engagierte Teilnehmer anstrebte. Interessant ist hierbei, dass sich bei

Daniels nicht nur der Verweis findet, ein Prophet strebe generell eine ausreichend große Anhängerzahl zur Bezwingung des Bösen an, sondern explizit erwähnt wird, in diesem Kontext werde oft die der Bibel entlehnte Zahl der 144.000 genannt (Daniels 2005:10) – die auch von Argüelles als ideal empfundene Teilnehmerzahl. Seine Lehre weist in diesem Punkt zudem deutliche Parallelen zu jener der 1960 gegründeten New Age-Gruppierung Mark Age auf, in der davon ausgegangen wird, dass eine Anzahl von mindestens 144.000 Menschen, die um die Rückkehr des Messias und ein spirituelles Leben bitten, nötig sei, um die Parusie und einen Wandel des Bewusstseins zu einer höheren Ebene herbeizuführen – ein Ziel, das weitestgehend auch dem von Argüelles entspricht (Lucas 2012: 8f).

Argüelles bietet seinen Anhängern mit solchen Veranstaltungen die Möglichkeit, aktiv etwas beizutragen und begründet überdies die Organisation *Foundation for the Law of Time (FLT)*, eine in den USA eingetragene gemeinnützige Organisation, um seine Mission voranzutreiben. Zwar hat die *FLT* weniger den Charakter einer Vereinigung aller mit Argüelles' Botschaft sympathisierender Individuen zur expliziten Koordination gemeinsamen Handelns als vielmehr den eines Vertriebs von Informationsmaterial (so kann dort beispielsweise eine Reihe von Publikationen und anderer mit der Thematik verbundener Artikel erworben werden) und einer Spendensammelstelle, es wird jedoch auch Anleitung zur Gründung von Arbeitsgruppen gegeben und zur Durchführung gemeinsamer Workshops aufgerufen. Neben der *FLT* regt das von ihm ins Leben gerufene *Planet Art Network (PAN)* eine Vernetzung Gleichgesinnter an und bietet mit verschiedenen Treffen und Veranstaltungen Gelegenheiten zum Austausch. Auch seine Unterstützung des von seiner Lehre inspirierten CREST-Projekts dient dem Vorantreiben der Umsetzung des erwarteten Wandels und schafft Raum für gemeinschaftliches Handeln. Nichtsdestotrotz ist seine Anhängerschaft heterogen, die von ihm ins Leben gerufenen Organisationen und Projekte schaffen keine in sich geeinte geschlossene Gruppe und rufen daher auch keine einheitliche Bewegung ins Leben.

Über die Kalenderreform hinaus strebt Argüelles zudem eine weitere Einung der Menschheit über die Religion an. Sein Ziel dabei ist es, die Differenzen zwischen den

einzelnen Religionen abzubauen, wozu er einen Rat gründet, den er *UR Council for the Theology of Peace* nennt, wobei er „UR“ als Kürzel für „Universal Religion“, „Universal Recollection“ und „Universal Reconciliation“ postuliert und der Überzeugung anhängt, dass alle Religionen auf einer gemeinsamen tieferen Wahrheit basierten (South 2011: 194). Diese Auffassung ist in der New Age-Szene verbreitet und liegt letztlich der dort üblichen Vermischung und dem Studium der Elemente unterschiedlicher Religionen zugrunde. Sie bietet somit die Ausgangsbasis für die Entstehung einer Vielzahl hybrider Konstrukte, da sie das sonst übliche Dogma, ein Individuum müsse sich einer einzelnen Religion verschreiben und könne nicht mehreren gleichzeitig anhängen, auflöst. Entsprechend lässt sich in diesem Zusammenhang klar von einer hybriden Praktik nach Burke sprechen. Ihrer Ausrichtung gemäß vereint die erste Ratssitzung des *UR-Council* Angehörige aus verschiedenen Erdteilen, Kulturen und Religionen als Teilnehmer, ist also sowohl in kultureller als auch in religiöser Hinsicht hybride, und hat eine Umstrukturierung der Gesellschaft zum Ziel (South 2011: 194ff).

Argüelles beschränkt sich somit nicht allein auf abstrakte Versprechungen, sondern lässt seinen Worten Taten in Form von Reisen, Appellen, Ritualen sowie seinem dem von ihm propagierten Zeitverständnis angepassten Lebenswandel folgen und ruft andere auf, sich zusammenzuschließen und es ihm gleichzutun. Zu diesem Zweck gründet er Gruppen, Projekte und Organisationen, die Interessierten als Anlaufstelle dienen und eine weitere Vernetzung ermöglichen sollen. Zudem verweist er auf seiner Meinung nach konkrete Zeichen wie die Anschläge vom 11. September, welche ihm als Bestätigung seiner Botschaft dienen. Worsley zufolge müssen solche Taten nicht zwingend von Erfolg gekrönt sein, um eine charismatische Führungspersönlichkeit als solche zu legitimieren, und in der Tat scheint es Argüelles' Autorität nicht geschadet zu haben, dass die von ihm angestrebte weltweite Kalenderreform Zeit seines Lebens nicht umgesetzt wurde und bedeutende Persönlichkeiten und Instanzen, denen er sie nahebringen wollte, mitunter ein entsprechendes Treffen verweigerten. Seine unerschütterliche Überzeugung und sein daraus resultierendes Handeln scheinen ausreichend gewesen zu sein, um ihm unter entsprechend interessierten Individuen zu Ansehen und damit einer Position der Autorität zu verhelfen.

Zwar werden Propheten meist daran gemessen, wie zuverlässig die von ihnen prophezeiten Ereignisse eintreten, da der Prophet sich in der Regel jedoch nicht darauf beschränkt, dies abzuwarten, sondern – wie gerade beschrieben – versucht, aktiv in das Geschehen einzugreifen und seine Anhänger dazu aufzurufen, in Aktion zu treten, ergibt sich daraus, dass seine Bewegung zwangsläufig zu einem gewissen Grad politisch ist. Das gilt auch dann, wenn dies gar nicht im engeren Sinne intendiert ist, da die Interessen des Propheten und seiner Anhänger früher oder später mit großer Wahrscheinlichkeit mit den Ansichten anderer Parteien kollidieren und somit für Konfliktpotential sorgen. Dieses u.a. von Worsley (Worsley 1968: xxxvi) beschriebene Phänomen lässt sich an José Argüelles und seiner Botschaft deutlich ausmachen, wobei in seinem Fall von einer durchaus intendierten politischen Komponente gesprochen werden kann. Sein Ziel ist kein Geringeres als eine komplette Änderung der Gesellschaftsordnung – die von ihm angestrebte Kalenderreform soll diese ermöglichen, da er überzeugt ist, ein Kalender programmiere eine Gesellschaft, ihre Struktur und das Denksystem ihrer Mitglieder. Unter diesem Aspekt betrachtet ist sein Anliegen hochpolitisch und in Übereinstimmung mit dieser Ausrichtung versucht er, Gehör bei hochrangigen Figuren bzw. Institutionen des politischen Geschehens zu finden, wie beispielsweise Muammar al-Gaddafi und der UN, und ruft jeden auf, neue Formen des Soziallebens auszuprobieren sowie sich der richtigen Zeitfrequenz anzupassen. Er interagiert somit fortlaufend mit der Hauptgesellschaft und versucht, diese zu beeinflussen und zu verändern. Die von Worsley beschriebene, einer millenaristischen Bewegung oftmals von Seiten der Kerngesellschaft entgegengebrachte Feindseligkeit, durch welche die Position des charismatischen Anführers mitunter sogar gestärkt werden könne, bleibt in seinem Fall jedoch aus, was zum Grund haben könnte, dass hier im Gegensatz zu Sekten oder ähnlichen Gruppierungen keine geschlossene Organisationsform vorliegt, gegen die sich derartige Ressentiments richten könnten. Die nicht mit seiner Botschaft sympathisierende breite Masse zumindest scheint ihm keine explizite Antipathie entgegengebracht zu haben, sondern allenfalls simples Desinteresse oder Spott, sofern sie seine Existenz überhaupt zur Kenntnis nahm.

Typisch für Anhänger millenaristischer Überzeugungen ist ihr Glaube daran, von einer höheren Macht auserwählt worden zu sein und eine wichtige Rolle im kosmischen Drama zu spielen. Wie bereits im vorangehenden Kapitel ausgeführt wurde, tritt diese Eigenheit bei José Argüelles klar zu Tage. Er wähnt sich als von einer ganzen Reihe höher entwickelter Wesen auserwählt, allen voran von Pacal Votan, als dessen Nachfolger er sich zu betrachten scheint. Er ist der unerschütterlichen Überzeugung, zu einem kritischen Zeitpunkt von höherer Stelle mit einer für das Wohl der gesamten Menschheit und des Planeten Erde immens wichtigen Aufgabe betraut zu sein, von deren Erfolg nicht weniger als die Zukunft der Erde abhängt und sieht sich somit im Mittelpunkt von Geschehnissen allumfassender, in seiner Vorstellung im wahrsten Sinne des Wortes kosmischer Ausmaße, an deren Ausgang er maßgeblich Anteil hat. Argüelles selbst legt den Fokus jedoch eindeutig auf seine Botschaft und rückt diese in den Vordergrund, ohne sich dabei im engeren Sinne von anderen Menschen Verehrung seiner eigenen Person zu erwarten. Nichtsdestotrotz ist er von der Wichtigkeit seiner eigenen Rolle zutiefst überzeugt und betont diese auch immer wieder, wobei zu beachten ist, dass er sich dabei keine persönliche Allmacht zuspricht, sondern sich eindeutig als ausführendes Organ höherer Mächte sieht—von großer Bedeutung für den Fortgang der Ereignisse, aber dennoch der Führung höherer Instanzen unterworfen. Diese Fokussierung auf seine Lehre statt auf seine Person steht im Einklang mit Worsleys Beschreibung einer auf charismatischer Führerschaft basierenden Bewegung, in deren Zentrum immer die übermittelte Botschaft stehe und nicht der Prophet selbst, dessen Stellenwert von Fall zu Fall differieren könne. Von besonderem Interesse hierbei ist, dass Worsley des Weiteren bemerkt, im Falle eines solchen im Vordergrundstehens der Botschaft existierten statt einer einzelnen Autoritätsperson häufig eine größere Zahl verschiedener Führungspersönlichkeiten nebeneinander. Damit beschreibt er gleichzeitig eine bereits angesprochene Kerneigenschaft des New Age-Milieus, innerhalb dessen Argüelles agiert und einen Großteil seiner Anhänger findet. Im Unterschied zur oftmals konstatierten, von Millenaristen häufig praktizierten bedingungslosen Dogmatik lässt Argüelles anderen Raum für gewisse Abweichungen von seiner eigenen Überzeugung und betrachtet nicht jede Differenz von der eigenen Auffassung als feindliche Behinderung, sofern die

allgemeine Grundrichtung sich zumindest im Großen und Ganzen mit seiner eigenen deckt. Entsprechend ist in seiner Überzeugung kein Anspruch auf ideologische Alleinherrschaft auszumachen, welcher andere als Botschafter auftretende Individuen diskreditieren würde, sondern diese werden vielmehr als Streiter für eine gemeinsame Sache gesehen, soweit ihre Bestrebungen zumindest im Kern mit den seinen übereinstimmen – sie sich also wie er dem Wohl der Erde verschrieben haben und überzeugt von der indigenen Weisheit sind –, und diese Betrachtungsweise gilt gleichermaßen für Argüelles selbst wie auch für Anhänger seiner Botschaft. Hieran zeigt sich der deutliche Einfluss des New Age, in dem generell die Überzeugung vorherrscht, es gebe mehr als nur einen einzigen Weg zum Heil. Zudem werde oftmals davon ausgegangen, dass Prophezeiungen, die für die Zukunft der Menschheit essentielles Wissen beinhalteten, nach und nach verschiedenen Individuen offenbart und die einzelnen Teilstücke entsprechend nicht einzeln betrachtet, sondern erst zusammengesetzt werden müssten (Wojcik 2012: 12), was einen hervorragenden Nährboden für die Entstehung hybrider Überzeugungssysteme bietet. Auch anderen Individuen wird demnach die Legitimation zugesprochen, über bedeutsames Wissen für das gemeinsame Ziel zu verfügen und zum Wohle aller auf dieses hinzuarbeiten, ohne dass dies Argüelles' Autorität oder den seiner Mission beigemessenen Stellenwert schwächen würde. Im Gegenteil, die übereinstimmenden Grundelemente werden vielmehr als eine Bestätigung für die Richtigkeit der Kernbotschaft aufgefasst, zumal Kontakt zu höheren Wesen nicht als exklusives Privileg eines einzigen Individuums angesehen wird. Auch Argüelles selbst zweifelt in keiner Weise den von anderen für sich in Anspruch genommenen Kontakt mit Außerirdischen oder anderen übernatürlichen Wesen an, sondern nutzt ihn mitunter sogar, um seine eigene Bedeutung zu unterstreichen, indem betont wird, den jeweiligen Personen sei von höherer Stelle aufgetragen worden, ihn, Argüelles, zu unterstützen. Dies zeigt sich beispielsweise in Argüelles' Kontakt mit Hunbatz Men und der gegenseitigen Bestätigung, die sich die beiden zukommen lassen, auch wenn sie gleichzeitig einräumen, in manchen Punkten unterschiedlicher Auffassung zu sein. Diese Toleranz ähnelt derjenigen, die auch in der Antiglobalisierungsbewegung zu finden ist, in der ebenfalls die Überzeugung

vorherrschte, dass die angestrebten Veränderungen nur durch eine Zusammenarbeit möglichst vieler Menschen erreicht werden könnten, weswegen die Auseinandersetzung mit anderen Meinungen als lohnend empfunden werde und eine große Aufgeschlossenheit gegenüber unterschiedlichen Auffassungen und ideologischen Hintergründen herrsche (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 244). In beiden Fällen wird davon ausgegangen, dass sich auch Individuen mit unterschiedlichen Vorstellungen für ein gemeinsames Ziel einsetzen können. Worsleys flexiblere Auslegung des Charismabegriffs scheint daher in Bezug auf José Argüelles passender zu sein als die klassische, stark auf das einzelne Individuum fokussierte Definition Max Webers.

Ab einem gewissen Punkt in der Entwicklung einer charismatischen Bewegung sei die physische Anwesenheit des Propheten keine zwingende Notwendigkeit mehr, er könne also ersetzt werden, sterben oder in Abwesenheit auf übernatürliche Weise den Kontakt zu seinen Anhängern halten (Worsley 1968: lii). Argüelles verstarb, bevor er das von ihm angekündigte, schicksalhafte Datum erleben konnte und seine Biographin Stephanie South gibt an, dieser Umstand habe durchaus für Sorge von Seiten seiner Anhängerschaft gesorgt. Derartigen Fragen jedoch wurde bereits durch Argüelles selbst vor seinem Verscheiden durch eine simple Umdeutung der Ereignisse vorgebeugt, indem er auf dem Sterbebett der Vorstellung von seiner vollendeten Mission Ausdruck verlieh und ausdrücklich angab, seine Aufgabe auf Erden erfüllt zu haben und nun zu seinen kosmischen Wurzeln zurückzukehren, um von dort aus ohne seine menschliche Hülle weiter für das Wohl des Planeten zu arbeiten (South 2011: 383). Sein Auftrag sei es gewesen, eine Botschaft zu überbringen und das habe er getan (South 2011: 387). In einem Tagebucheintrag bezeichnet er sich selbst als „cosmic instrument, a vessel in an earthly form“ (zitiert nach South 2011: 395f) und konstatiert seinen nicht-menschlichen, extraterrestrischen Ursprung: „[...] I am from the stars, I am not of this earth. I have taken a human body solely for the purpose of fulfilling a vow and completing a mission. My intelligence is coordinated by a program operated and monitored by a council that exists elsewhere [...]“ (zitiert nach South 2011: ebd.). Die Aussage, er habe menschliche Gestalt angenommen, um eine Mission zu erfüllen, erinnert an Jesus, der von Gott auf die Erde entsendet wird, um die Menschheit von ihren Sünden zu befreien und so zu retten –eine

Assoziation, die durch eine Gleichsetzung des Beginns der Noosphäre mit der Parusie (South 2011: 389) noch verstärkt wird. Die Parusie, die Wiederkehr Christi, läutet das paradiesische Millennium ein, welches Argüelles' Parallelisierung nach dem harmonischen Leben in der Noosphäre zu entsprechen scheint. Zu seinem Lebensende hin ist Argüelles überzeugt von seinem nicht-irdischen Ursprung und davon, zum Wohle der Menschheit entsandt worden zu sein und gelenkt zu werden. Sein Tod bedeutet für ihn die Erfüllung seiner Aufgabe und die Rückkehr zu seinem galaktischen Wesen (South 2011: 383f).

Der Prophet José Argüelles ist demnach also nicht etwa endgültig verschwunden, sondern hat lediglich Gestalt und Aufenthaltsort gewechselt, verfolgt das gemeinsame Ziel von dort aus aber weiter. South selbst spricht in konsequenter Fortführung dieses Gedankens im Folgenden auch nie von Argüelles' „Tod“, sondern davon, dass er „den Planeten verlassen“, „die Welt gewechselt“ oder „sich in eine andere Dimension begeben“ habe – Formulierungen, die sie bezeichnenderweise auch im Zusammenhang mit dem Verscheiden Pakals verwendet. Diese Interpretation verleiht dem auf den ersten Blick das Überzeugungssystem schwächenden Geschehnis Sinn, bettet es in den ideologischen Kontext ein und nimmt ihm so das Verstörende.

6.1.5 Berufung und Übernahme der Rolle des Propheten und Heilsbringers

Neben den bereits veranschaulichten Belegen für Argüelles' millenaristische Überzeugungen lassen sich auch in Bezug auf seine Person Elemente ausmachen die charakteristisch für als Propheten oder Gurus in Erscheinung tretende Individuen sind. Im Laufe der Zeit werden ihm mehrere Visionen zuteil, er sieht sich als Sprecher höherer Mächte und fühlt sich von diesen dazu berufen, eine ihm auferlegte Mission zu erfüllen. Er sagt etwas für die Zukunft voraus, nämlich den unmittelbar bevorstehenden Anbruch einer neuen Ära, des Millenniums in Form des Lebens in der natürlichen Zeit sowie einer neuen Bewusstseinsstufe der Menschheit, und offenbart gleichzeitig eine göttliche Ordnung in Form des richtigen Zeitverständnisses, welches dieser zugrunde liegt und Teil des göttlichen Plans ist. Wie auch von Guariglia in seiner Definition des

Prophetenbegriffs beschrieben (Guariglia 1959: 34f), ist Argüelles davon überzeugt, dass es sich bei den von ihm verbreiteten Gedanken nicht um sein eigenes kreatives Gut handelt, sondern dass sie ihm von höheren Mächten eingegeben wurden, es sich also um göttliches Wissen handelt, welches zu verbreiten und nach dem zu handeln er verpflichtet ist. Sein eigenes Wissen geht folglich auf göttliche Eingebung zurück und er sieht für sich keine andere Wahl, als dementsprechend zu handeln, da ihm dieses Schicksal vorherbestimmt ist. Auch dem Bild eines Gurus, wie es beispielsweise Anthony Storr definiert, entspricht er recht gut. Bei einem solchen handelt es sich um einen spirituellen Lehrer, welcher sich durch besonderes Wissen auszeichne und deswegen von anderen Respekt entgegengebracht bekomme (Storr 1996: xi). Argüelles verfügt über von höheren Wesenheiten stammendes Wissen und andere, sonst unbekannte Einsichten in den Kosmos sowie den göttlichen Plan, wobei es sich um Wissen handelt, das allein ihm zu Teil wurde und welches er weitergeben möchte. Dies sichert ihm den Respekt seiner Unterstützer, die seine herausragende Stellung anerkennen.

Betrachtet man Argüelles im Hinblick auf die drei Grundtypen der Prophetenberufung (Guariglia 1959: 38), so handelt es sich in seinem Fall am ehesten um eine spontane Berufung durch ebenso plötzlichen wie direkten Kontakt zum Göttlichen: er hat schon vom Kindesalter an Visionen und fühlt sich von verschiedenen höheren Wesen kontaktiert, die ihn dazu auserwählen, bestimmtes Wissen zu empfangen und zu übermitteln. Dennoch zeigen sich zumindest später auch Elemente einer Berufung durch Zeremonie oder Weihe, wird Argüelles doch seiner Aufgabe wegen im Laufe seines Lebens von einer Reihe in seinen Augen mit spiritueller Weisheit versehener Individuen geehrt und in seiner Rolle als Botschafter höherer Mächte anerkannt. Zwar nimmt er selbst diese Rolle für sich schon früher in Anspruch und betrachtet sich daher nicht erst ab diesem Zeitpunkt als Gesandter, zieht aber nichtsdestotrotz Bestätigung daraus. Von einer Schulung, durch welche er die Fertigkeiten eines Propheten erlernt, kann jedoch nicht die Rede sein.

Interessant im Zusammenhang mit Argüelles' Selbstbild und Lehre ist auch die Figur des Heilsbringers (Guariglia 1959: 46ff). Die Gestalt Pacal Votans in Argüelles'

Überzeugungssystem lässt sich durchaus als Heilsbringer bezeichnen und weist ambivalente Züge auf; der einer solchen Figur oftmals eigene komplizierte Charakter (ebd.) ist hier deutlich zu sehen. Auf der einen Seite wird er als historischer Held geschildert, der zu seinen Lebzeiten auf Erden Großes vollbracht und der Menschheit ein Vermächtnis in Form sich in seiner Grabkammer verbergenden Wissens gemacht habe, also in der Vergangenheit wirkte. Gleichzeitig jedoch hat er auch die Züge eines Weltenordners, denn das von ihm hinterlegte Wissen beinhaltet die Kenntnis der Natur der Zeit und ihrer Gesetzmäßigkeiten, nach denen der Mensch sich richten sollte, um zu seiner Bestimmung zurückzufinden. Er weist Charakteristika eines übernatürlichen oder zumindest nicht-menschlichen Wesens auf, dessen Zeit auf Erden in menschlicher Gestalt nur ein kurzes Intermezzo gewesen ist, und welches seit diesem Gastspiel die Geschicke der Menschheit wieder aus den höheren Sphären lenke, in denen es eigentlich zuhause sei. Zwar wird er nicht direkt als Gott beschrieben, hat jedoch eindeutig eine Vermittlerrolle zwischen den Menschen und den höchsten Mächten des Universums inne. Ähnlich der mitunter von Gläubigen angenommenen Rückkehr eines in der Vergangenheit aufgetretenen Heilsbringers, findet sich in Argüelles' Vorstellung zwar keine direkte Reinkarnation Pacal Votans, sehr wohl aber eine Art Fortführung von dessen Wirken unter dessen direkter Leitung in Form von José Argüelles' eigener Wandlung zu einem Wesen namens Valum Votan, von dem er sich zunächst immer mehr durchdrungen fühlt und mit dem er dann schließlich verschmilzt, wobei die genaue Natur des Verhältnisses Pacal Votan / Valum Votan unklar bleibt. Argüelles ist der festen Überzeugung, Pacal Votan habe diese Verschmelzung vorausgesehen und ihn daher entsprechend vorbereitet, um seine Nachfolge antreten zu können. Diese Sichtweise untermauert seine eigene Position als Prophet in der Gegenwart, stellt jedoch auch gleichzeitig einen Bezug zur Vergangenheit und zu zukünftigen Ereignissen dar, auf die Pacal Votan und sein Nachfolger die Menschheit vorzubereiten versuchen – hier zeigt sich das eschatologische Element, welches oft mit der Vorstellung eines zurückkehrenden Heilsbringers einhergeht, soll doch insbesondere Valum Votan als „Closer of the Cycle“ das Ende der Welt, wie wir sie kennen, begleiten. Wie schon Guariglia darlegt, wird sich von der Wiederkehr eines Heilsbringers versprochen, dass dieser, wie schon bei seinem

erstmaligen Auftreten auf der Weltenbühne, Gutes bewirken und, im eschatologischen Kontext, die rechtmäßige Ordnung wiederherstellen wird, was im Wesentlichen auch Argüelles' Vorstellung vom Anbeginn des neuen Zeitalters und der Rolle Pacal Votans und Valum Votans als dessen Vorbereitern entspricht: beide haben zur Aufgabe, die Menschheit an ihr altes Wissen zu erinnern und in ein Leben in der natürlichen Zeit zurückzuführen, welches die gottgewollte Ordnung darstelle und somit eine neue Ära paradiesischer Zustände einleiten werde. Die Geschichte lässt sich daher in einen Teil vor und einen Teil nach ihrem Wirken gliedern, ihre Personen sind somit fest mit dem Verlauf des Heilsgeschehens verbunden, was gemeinhin als Merkmal einer messianischen Bewegung gilt (Guariglia 1959: 26).

Doch Pacal Votan hat auch unheilvolle Züge: in der Telektonon-Prophezeiung warnt er eindringlich davor, die überbrachten Gebote zu missachten und den bisherigen, frevelhaften und fehlgeleiteten Lebenswandel beizubehalten, will die Menschheit nicht großes Unglück über sich bringen und damit ihr Schicksal besiegeln. Er spricht wortwörtlich vom unmittelbar bevorstehenden Jüngsten Gericht (Argüelles 2002: 224, Vers 86; 226, Vers 102) und droht all jenen, die sich weigern, den rechten Pfad zu beschreiten, mit dem vernichtenden Zorn Gottes, wodurch er zwar nicht selbst als Weltenrichter in Erscheinung tritt, einen solchen aber explizit ankündigt. Dass dies am Ende der Zeit geschieht, erhält bei Argüelles eine doppelte Bedeutung: zum einen heißt es in der Telektonon-Prophezeiung „[...] that the thirteenth Baktun will be the end of time“ (Argüelles 2002: 222, Vers 72), was dem für millenaristische Vorstellungen typischen Ende der bekannten Welt und dem damit einhergehenden Anbruch des Millenniums entspricht, zum anderen jedoch in Argüelles' Lehre gleichzeitig auch sehr konkret das Ende eines bestimmtem Zeitverständnisses, einer Art, die Zeit zu messen – nämlich der von Argüelles strikt abgelehnten Aufteilung des Tages in 24 Stunden mit je 60 Minuten und Sekunden sowie der größeren Zeitrechnung nach dem Gregorianischen Kalender— bedeutet. Das „Ende der Zeit“ wird hier also nicht nur metaphorisch im Sinne einer dem unmittelbar bevorstehenden Untergang geweihten Weltordnung verwendet, sondern auch durchaus wortwörtlich: die Zeit selbst bzw. das, was der (post-)moderne, westlich geprägte Zivilisationsmensch unter Zeit respektive Zeitmessung versteht, wird

ein Ende haben, stattdessen kehrt der Mensch in die Ewigkeit der zyklischen Zeit zurück, die keinen Anfang und kein Ende kennt und im Einklang mit den Rhythmen der Natur steht.

Argüelles' persönliche prophetische Entwicklung folgt dem Verlauf einer *creative illness*, wie Storr sie beschreibt: wie es für eine solche typisch ist, beschäftigt er sich intensiv und über einen langen Zeitraum hinweg mit einer bestimmten Idee – in seinem Fall dem Zeitverständnis der Maya im Besonderen und dem Wissen und den Vorstellungen indigener Kulturen im Allgemeinen –, führt dabei aber parallel einen weitestgehend der Norm entsprechenden Lebenswandel mit einem durchaus angesehenen Beruf, einer Frau und schließlich zwei Kindern. Sein Zustand schwankt dabei von durchschnittlichem Wohlbefinden bis hin zu depressionsartigen Zuständen. Nach Beendigung der *creative illness* ist er der Überzeugung, „die Wahrheit“ entdeckt zu haben, die Lösung des Problems, welches ihn so lange beschäftigt hat, und wie es für den Verlauf einer *creative illness* charakteristisch ist, ist er danach ein anderer Mensch als vor deren Beginn. Im Gegensatz zu solchen Erleuchtungen bei Wissenschaftlern, die ebenfalls den Verlauf einer *creative illness* nehmen könnten, wird Argüelles' Resultat, wie es für religiöse Offenbarungen typisch ist, allerdings nicht anhand allgemein akzeptierter Kriterien auf seine Richtigkeit hin geprüft, sondern als wahr vorausgesetzt.

Seine Wandlung zum Propheten stellt keine vorübergehende Phase dar, sondern eine dauerhafte Veränderung, was nicht nur dem klassischen Bild eines Propheten, sondern auch den typischen Charakteristika eines Gurus entspricht. Er kehrt nach überstandener persönlicher Krise nicht wieder zu seinem alten Selbst zurück, wie es für den Krankheitsverlauf einer manischen Depression kennzeichnend wäre, sondern geht als ein anderer Mensch daraus hervor –ein Individuum, welches seine persönliche Berufung gefunden zu haben glaubt und dieser von nun an bedingungslos zu folgen gedenkt.

Storr erwähnt in diesem Zusammenhang überdies ein Merkmal, welches im Rahmen von Schizophrenie bzw. paranoider Schizophrenie auftreten könne und im Hinblick auf José Argüelles ebenfalls von Interesse ist: es handelt sich hierbei um die Überzeugung eines Individuums, sich selbst im Zentrum der allgemeinen Aufmerksamkeit zu befinden.

Diese Aufmerksamkeit sei zwar oftmals von negativer Art, könne gelegentlich jedoch auch positiver Natur sein und beispielsweise die Form von das jeweilige Individuum schützenden Personen oder Wesenheiten annehmen. Letzteres erinnert an Argüelles' Überzeugungen, sieht er sich doch von höheren Mächten geleitet, welche im Zweifelsfall durchaus bereit sind, aktiv in das Geschehen einzugreifen, um ihm die Fortführung seiner Mission zu ermöglichen, wie zum Beispiel die von seiner Chronistin beschriebenen Ereignisse im Zusammenhang mit seiner Irak-Reise und den damit verbundenen, auf wundersame Weise ausbleibenden Einreiseschwierigkeiten demonstrieren. Wie Guariglia anmerkt, ist es möglich, wenn auch keineswegs obligatorisch, dass der Prophet durch Wunder von Seiten der Gottheit bestätigt wird, und Argüelles findet derartige Bestätigung zwar nicht vor großem Publikum als Legitimation in den Augen anderer, wie von Guariglia primär gemeint, sehr wohl aber für sich selbst in einer Vielzahl von Dingen, in denen er göttliches Einwirken zu seinen Gunsten und zur Bestätigung seiner Mission zu sehen meint. Seine Wahrnehmung der Irak-Reise ist daher auch in diesem Licht zu sehen, stellt sie für ihn doch einen eindeutigen Beweis göttlicher Führung dar und wird auch von seinem Lehrling als solcher empfunden. Er bzw. seine Botschaft stehen seiner eigenen Auffassung nach demzufolge unter dem besonderen Schutz höherer Mächte, welche über ihn wachen und versuchen, das Gelingen seiner Mission zu sichern. Bei paranoider Schizophrenie werde aus der Überzeugung, mit derartiger Aufmerksamkeit bedacht zu werden, um diese zu rechtfertigen in der Regel der Schluss gezogen, das Individuum müsse in irgendeiner Weise besonders sein – eine Überzeugung, die auch von José Argüelles gehegt wird, der sich als Botschafter, Avatar und Schließer des Zyklus sieht. Damit soll keineswegs gesagt werden, dass Argüelles an paranoider Schizophrenie litt, gewisse schizotype – also einer Schizophrenie ähnelnde —Charakterzüge lassen sich aber, wie gerade dargelegt, durchaus ausmachen, was – so Storr – auch Kreativität und Originalität begünstigen könne, also zwei Eigenschaften, welche der Erschaffung einer Ideologie zweifelsohne dienlich sind.

Der Sprachgebrauch vieler Gurus weise schizophrene Züge auf, insofern als er sich durch bombastische Formulierungen auszeichne und dies selbst dann tue, wenn es sich bei dem verkündeten Sachverhalt um belanglose Kleinigkeiten handele. Dies trifft zumindest

teilweise auch auf José Argüelles' Wortwahl zu. Insbesondere die Telektonon-Prophetei weist einen deutlichen Hang zu bombastischem Sprachgebrauch auf, eine entsprechende Tendenz jedoch zieht sich durch die Mehrzahl von Argüelles' Veröffentlichungen. Bei genauerer Betrachtung ist dies auch wenig verwunderlich: was er verkündet, ist nichts Geringeres, als das Bevorstehen eines allumfassenden Wandels oder aber des endgültigen Endes, welche andere Art der Formulierung erschien da angemessen? Auch die zahlreichen Verweise seiner Chronistin auf die Bedeutung, die er diversen Kleinigkeiten, wie beispielsweise der Hausnummer einer neuen Adresse, zukommen ließ, in welcher er der natürlichen Zeit entstammende Zahlenkombinationen entdeckt und diese als Wink des Schicksals gesehen habe, lassen darauf schließen, dass er solche Dinge nicht nur still für sich zur Kenntnis nahm und mit Bedeutung auflud, sondern auch im großen Stil kundtat. Dies leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass er sie als Beleg für den göttlichen Auftrag seiner Mission sah – in diesem Licht gesehen handelt es sich also tatsächlich nicht um eine nebensächliche Lappalie, sondern um eine Bestätigung seiner göttlichen Mission und damit auch seiner Legitimation.

Betrachtet man Argüelles' Werdegang und weiteren Lebenslauf, stellt man fest, dass dieser auch in zahlreichen anderen Punkten mit den von Storr als typisch für Gurus beschriebenen Auffälligkeiten übereinstimmt, die wiederum auch einem für die Vita vieler Propheten typischen Muster entsprechen (Daniels 2005: 6). So hat er über lange Zeit hinweg einen Außenseiterstatus inne und es finden sich das sowohl von Storr als auch von Daniels genannte Gefühl der Isolation von Kindesbein an, die Introvertiertheit und durchaus auch eine gewisse Neigung zum Narzissmus in Form absoluter Überzeugung von der eigenen Person und deren Auserwähltsein.

Argüelles' Annahme seiner Prophetenrolle steigert sich allmählich von rein privatem Interesse, das parallel zu seiner „profanen“ beruflichen Tätigkeit ausgeübt wird, hin zu einer Vollzeitbeschäftigung, die jeden Aspekt seines Lebens dominiert und seine gesamte Zeit in Anspruch nimmt. Dem Wechsel vom „Teilzeit-“ zum „Vollzeitpropheten“ geht eine dunkle Lebensphase voraus: Alkoholabhängigkeit, Scheidung sowie der Unfalltod seines Sohnes erschüttern ihn schwer und bringen ihn dazu, sein gesamtes Leben zu

überdenken, was letztendlich dazu führt, dass er endgültig seine Anstellung kündigt, um sich fortan vollkommen seiner prophetischen Berufung verschreiben zu können. Dies entspricht dem von Storr beschriebenen Muster einer Phase physischen oder psychischen Elends, welches gleichermaßen bei kreativen Tätigkeiten wie auch bei religiösen Offenbarungen und Wahnvorstellung anzutreffen sei und in welcher das Individuum nach einer Lösung für seine Probleme, einer Antwort auf seine Fragen sucht, um schließlich, nach einer diese bereitstellenden Offenbarung, beseelt aus der Krise hervorzugehen. Diese dunkle Phase überlappt sich mit jener der bereits beschriebenen *creative illness*. Auch Argüelles' Alter zum fraglichen Zeitpunkt entspricht Storrs Charakterisierungen, denen zufolge sich der Prophet dabei häufig im mittleren Alter befinde: zum Zeitpunkt seiner Alkoholabhängigkeit und des Endes seiner ersten Ehe, die ihn dazu bringen, sein gesamtes Leben zu hinterfragen, ist er um die 40 Jahre alt, beim Tod seines Sohnes, in Folge dessen er seine berufliche Tätigkeit endgültig aufgibt, 48.

In weiterer Übereinstimmung mit diesem Muster ist Argüelles nach seiner Erleuchtung der unerschütterlichen Überzeugung, „die Wahrheit“ entdeckt zu haben, welche zudem nicht nur für ihn allein, sondern für alle Menschen Gültigkeit habe, woraus sich die von ihm geforderte Kalenderreform ableitet. Er empfindet sich nicht nur als im Stande, sondern auch als dazu auserkoren, der Menschheit einen neuen Weg zum Heil zu zeigen. Die von Argüelles empfangene Botschaft ist also nicht ausschließlich für ihn persönlich bestimmt, sondern dient dem Wohle aller und ist somit ein sozial geprägtes Phänomen – Ziel ist die Rettung der gesamten Menschheit, wobei nichtsdestotrotz in millenaristischer Tradition zwischen Rechtschaffenen und Sündern unterschieden wird. Wer Buße tut und seinen Lebenswandel gemäß der rechtmäßigen Ordnung ändert, wird gerettet, wer jedoch bis zuletzt auf einer Missachtung dieser Ordnung beharrt, ist jenseits der Rettung. Argüelles wendet sich daher an die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und versucht, sie zu verändern, wie es für Propheten typisch ist. Er ist nicht, wie es für Magier kennzeichnend ist, der Ansicht, die Zukunft auf mechanischem Wege mittels bestimmter Praktiken voraussagen zu können, sondern bezieht sein Wissen aus direktem Kontakt mit höheren Mächten, auf den er jedoch keinen direkten Einfluss nehmen oder ihn gar bewusst herbeiführen kann – es handelt sich somit um eine ihm von höherer Stelle zuteilwerdende

Gnade, deren Willkür er unterliegt und der sich zu widersetzen ihm letztendlich schlicht und ergreifend nicht möglich ist.

Auch die von Storr genannten Reisen in abgelegene Gebiete finden sich in Argüelles' Vita, reist er doch permanent um den Globus und unter seinen Zielen finden sich neben gängigeren Destinationen wenig besuchte Orte wie das zentralasiatische Altai. Solche Episoden dienten der Schaffung eines mysteriösen persönlichen Hintergrunds, der mitunter frei erfunden werde, um den eigenen Anspruch auf besonderes Wissen zu stärken – an Argüelles tatsächlicher Reisetätigkeit kann kein Zweifel bestehen, die ausdrückliche Hervorhebung seiner Aufenthalte in entlegenen oder stark indigen geprägten Regionen kann jedoch eindeutig als Versuch einer Untermauerung seiner Legitimation betrachtet werden, unterstreicht sie doch seinen Kontakt zu Weltgegenden, die sich seiner Meinung nach der von ihm abgelehnten westlichen Kulturdominanz lange entzogen hätten bzw. deren Bewohner noch in direkterem Kontakt zu ihren Wurzeln und der Natur stünden und somit näher an einer harmonischen Existenz im Einklang mit dem Kosmos seien. Ähnliches gilt für den Kontakt zu anderen Welten, dem der gleiche Stellenwert einzuräumen sei und der mitunter den Platz irdischer Reisen einnehmen könne, um das mysteriöse Element zu wahren: Argüelles bedient sich beider Varianten, da er neben seinen ausgedehnten Reisen auch immer wieder für sich in Anspruch nimmt, von höheren Wesen von anderen Sternen kontaktiert zu werden. Er bezieht seine Legitimation also aus mehreren Quellen, irdischen wie extraterrestrischen.

Interessante Parallelen lassen sich entdecken, wenn man Argüelles und seinen prophetischen Werdegang im Hinblick auf die von Baumgarten (2005) für die Entwicklung millenaristischer Bewegungen beschriebenen Phasen betrachtet, auch wenn dabei selbstverständlich als Einschränkung zu beachten ist, dass es sich bei ihm um ein einzelnes Individuum handelt, das zwar zahlreiche Anhänger für sein Anliegen gewinnen konnte, diese aber nicht zu einer festen, in sich geschlossenen Gemeinschaft vereinte, und nicht um eine kollektive Bewegung im Sinne einer fest umrissenen Gruppe, wie Baumgarten sie bei der Erstellung seines Schema vor Augen hatte.

Argüelles macht sich zunächst als New Age-interessierter Künstler einen Namen und beginnt dann, seine Überzeugungen von dem Wissen der alten Maya und dessen Bedeutung für die heutige Zeit in einer wachsenden Zahl von Publikationen niederzuschreiben. Zudem gelingt es ihm, mit der von ihm organisierten *Harmonic Convergence* verstärkt Aufmerksamkeit nicht nur für die Veranstaltung selbst, sondern auch für sich und seine Sache zu generieren. Baumgarten stuft das Vorhandensein eines mit Bedeutung aufgeladenen Datums als eine millenaristische Geisteshaltung begünstigend ein (Baumgarten 2005: 62) und Argüelles macht sich diese Tendenz gleich doppelt zu Nutze: er beruft sich zum einen auf das angebliche Enddatum des Mayakalenders am 21.12.2012 und schaltet diesem zum anderen noch das der *Harmonic Convergence* vor, die er in einen Kontext mit dem mutmaßlichen Kalenderende setzt und deren Datum er aus einer Mischung historischer Daten mit New Age-Elementen ableitet. Da seine Botschaft auf Interesse stößt, kommt es zu dem von Baumgarten geschilderten Prozess gegenseitiger Bestätigung zwischen Argüelles in der Rolle des Propheten und seiner Zuhörerschaft, wobei er immer wieder neue Elemente, mit denen er durch andere in Kontakt gebracht wird, in sein Konzept integriert. Das ihm vom Publikum entgegengebrachte Interesse sowie ähnlich geartete Überzeugungen anderer New Age-Vertreter bestärken ihn in seinen Vorstellungen, sein überzeugtes Auftreten wiederum erhöht seine Glaubwürdigkeit.

Das als charakteristisch für die zweite Phase angesehene Suchen nach Zeichen der Zeit betreibt Argüelles mit der für Anhänger millenaristischer Überzeugungen typischen Leidenschaft: es wimmelt nur so vor ihnen. Die Indizien für die unmittelbare zeitliche Nähe des großen Umbruchs sind allgegenwärtig: er sieht sie in den zeitlichen Abständen der Errichtung und Entdeckung des Grabes von Pakal in Palenque sowie seiner eigenen Offenbarung der wahren Natur desselben, in der Hausnummer seiner neuen Adresse nach einem Umzug, den Daten der Begegnung mit verschiedenen Personen oder deren Geburtsdaten, welche er, unter Berufung auf den von ihm propagierten Kalender und die natürliche Zeitfrequenz, als klare Belege für Synchronizität und somit für einen göttlichen Plan ansieht, sowie einer Vielzahl anderer Dinge. Das am Deutlichsten sichtbare Zeichen, dem er vom Zeitpunkt des Geschehens an eine zentrale Bedeutung innerhalb seines

Weltbilds zuschreibt, ist der bereits erwähnte Terroranschlag auf das World Trade Center vom 11. September 2001. Er wertet diesen als vorherbestimmtes, in das falsche Zeitverständnis eingebettetes und daher nicht zu verhinderndes Ereignis, welches jedoch gleichzeitig ein klarer Anhaltspunkt dafür sei, dass das Ende der falschen Zeit und der mit ihr verbundenen Technosphäre – das Leben in einer materialistischen und technikdominierten, der Natur entfremdeten Gesellschaftsform—unmittelbar bevorstehe. Schon die Bibel habe dieses Ereignis vorausgesehen und als den Fall Babylons ebenso zutreffend wie detailliert beschrieben. Auch die Endzeitvorstellungen anderer Religionen und ihre Beschreibungen einer Zeit von Unruhe und Umbruch deutet er in seinem Sinne. In Übereinstimmung mit Baumgartens Aussage betrachtet Argüelles diese Vielzahl von Zeichen aus unterschiedlichen Zusammenhängen als eindeutigen Beweis für die Richtigkeit seiner eigenen Überzeugungen und den unmittelbar bevorstehenden Anbruch des Millenniums.

Die dritte Phase geht mit einer Erhöhung des Einsatzes von Seiten der Beteiligten einher und wird auch als „upping the ante“ bezeichnet. Betrachtet man José Argüelles' Biographie, so liegt es nahe, den Beginn dieser Phase an dem Moment festmachen, in dem er beschließt, seine berufliche Tätigkeit und mit ihr seine bisherige akademische Karriere aufzugeben, um sich fortan vollständig seiner Aufgabe als Botschafter eines höheren Plans zu widmen. Dieser Schritt stellt ein großes Risiko für ihn dar, gibt er damit doch die finanzielle Sicherheit, die ihm seine Anstellung bis zu diesem Zeitpunkt hin gab, auf und stürzt sich ohne richtigen Plan in seine Mission, in der festen Überzeugung, dies sei von höherer Stelle so gewollt. Zweifel, wie er ohne geregeltes Einkommen über die Runden kommen und seine zahlreichen Reisen finanzieren soll, hat er nicht, stattdessen ist er überzeugt davon, der göttliche Plan, in dessen Auftrag er handle und sich von seinem bürgerlichen Leben lossage, werde zum rechten Zeitpunkt für alles Benötigte sorgen, und bleibt diesem Glauben bis zu seinem Lebensende treu.

Worsley weist explizit darauf hin, dass millenaristische Bewegungen zwar häufig, aber nicht ausschließlich in minderprivilegierten Bevölkerungsschichten zu finden seien, auch wenn derartige Bewegungen in bessergestellten Schichten oftmals weniger

kompromisslos seien und geringere Anhängerzahlen aufwiesen (Worsley 1968: xxxix, xl). Argüelles' Botschaft findet das meiste Gehör in der New Age-Szene, welche generell offen für solche Anliegen ist und die Mehrzahl ihrer Anhänger aus Angehörigen der Mittel- bis Oberschicht rekrutiert, also eindeutig nicht als Unterschichtphänomen zu klassifizieren ist. Mangels einer einzelnen konkreten Organisation mit offizieller Mitgliedschaft lässt sich über genaue Anhängerzahlen keine Aussage treffen, zumal derartige Loyalitäten im New Age-Bereich oftmals schwankend und durch fließende Übergänge charakterisiert sind, was auch eine Einschätzung des Grades der Radikalität erschwert. Argüelles' selbst strebte zweifelsohne einen radikalen gesellschaftlichen Umbruch an, inwieweit dies auch für seine Anhängerschaft galt ist hingegen kaum nachzuvollziehen, auch wenn zumindest die Träger des CREST-Projekts, das an späterer Stelle noch vorgestellt wird, einen solch weitreichenden Umbruch zu unterstützen schienen. Es ist jedoch anzunehmen, dass viele seiner Anhänger in ihren Ansichten weniger extrem waren, zumal im New Age-Bereich die Vermischung verschiedener Lehrmeinungen und deren Anpassung an die eigenen Bedürfnisse durchaus üblich sind, was einer strikten Übernahme radikaler Ideologien in identischer Form durch eine größere Anzahl von Personen entgegensteht. Auch die Verbreitung von Inhalten über das Internet, welche eine solche Vermischung erleichtert und somit die Weitergabe einzelner Elemente außerhalb ihres Originalzusammenhangs begünstigt, wirkt der Entstehung einer Gemeinschaft mit einheitlichem Überzeugungssystem entgegen. Dass Argüelles selbst sich nicht als alleinigen Gesandten in göttlicher Mission sah, sondern andere Botschafter neben sich duldeten, sofern sie im Kern mit seinem Anliegen übereinstimmten, trägt dieser Pluralität ebenso sehr Rechnung wie es sie verstärkt.

Die Mehrzahl aller Ideologien hätten jedoch, unabhängig von ihrer jeweiligen Ausrichtung, ihren Ursprung unter Angehörigen bessergestellter Bevölkerungsschichten, da diese – im Unterschied zu weniger Privilegierten – über die Mittel verfügten, eine solche Ideologie zu entwickeln, wozu es Zeit, Geld und Bildung bedürfe (Worsley 1968: xli). José Argüelles kann angesichts seines Bildungsstands und seiner beruflichen Tätigkeit in der universitären Lehre eindeutig den Angehörigen bessergestellter Gesellschaftsschichten zugeordnet werden. Seine Ausbildung und spätere Beschäftigung

an der Universität stellte ihm sowohl die Zeit als auch die Mittel zur Verfügung, sich in ausführlichem Maße mit verschiedenen künstlerischen sowie religiösen Traditionen und Überlieferungen zu beschäftigen und sich dadurch ein Wissen anzueignen, ohne das die Erschaffung seiner späteren Lehre nicht möglich gewesen wäre. Aufgrund der oftmals mangelnden Radikalität in Form einer Massenbewegung unter Angehörigen der oberen Bevölkerungsschichten postuliert Worsley, dass millenaristische Bewegungen solcher Gestalt und in einem Ausmaß, welchem historische Relevanz beigemessen werden könne, zwar tatsächlich primär in den unteren Gesellschaftsschichten aufträten, millenaristische Vorstellungen jedoch auch in anderen Bevölkerungsschichten anzutreffen seien (Worsley 1968: xliii). Argüelles und sein Überzeugungssystem scheinen diese Aussage zu bestätigen: ist doch schließlich seine Lehre zwar hochmillenaristisch und in einigen Aspekten zweifelsohne radikal, auch gelang es ihm, an verschiedensten Orten Mitstreiter für seine Sache zu finden und durchaus ein gewisses öffentliches Interesse, auch von Seiten der Medien, auf sich zu ziehen, das Ausmaß einer aktiven, geeinten Massenbewegung von tatsächlicher gesellschaftlicher und historischer Bedeutung jedoch erreichte sein Anliegen – nicht zuletzt aus den genannten Gründen – dennoch nie.

6.2 Millenarismus und Hybridität in Argüelles' Lehre

In José Argüelles' Lehre findet sich, ebenso wie in seiner Persönlichkeit und Vita, eine Vielzahl millenaristischer und hybrider Elemente, die nun im Folgenden näher beleuchtet werden sollen. Argüelles' gesamtes Konzept vom Leben in der falschen Zeit ist ein höchst hybrides Gebilde, welches Komponenten aus verschiedensten Bereichen in sich vereint und sich somit nach Burke als hybrides Artefakt bzw. dessen Unterkategorie hybrider Text (Burke 2009: 13f) klassifizieren lässt. Elemente der Geometrie und der Zeitmessung stehen neben Aspekten der menschlichen Anatomie, Naturgesetzen sowie Gesellschafts- und Wirtschaftsformen, verschiedene Kultur- und Glaubenstraditionen bestätigen sich gegenseitig oder stehen sich unvereinbar gegenüber, je nachdem, was gerade besser ins Konzept passt. So gibt er den alten mesopotamischen Kulturen die Schuld am Entstehen der falschen Zeit, da auf sie die fälschliche, auf der Geometrie des Raumes basierende Zeiteinteilung zurückgehe, was insofern bemerkenswert ist, als es eine deutliche Abweichung von seiner sonstigen Gleichsetzung alter und indigener Kulturen mit Weisheit darstellt. Mesopotamien gegenüber stehen die alten Maya, deren Tzolkin von der natürlichen Zeitfrequenz abgeleitet sei und sich daher in völliger Harmonie mit dem Kosmos befinde. Die Vorstellung, dass der Mensch wie ein Resonator von kosmischen Schwingungen beeinflusst wird findet sich in Ansätzen bereits bei Charles Henry, mit dessen Werk Argüelles sich im Rahmen seiner Dissertation beschäftigte (Argüelles 1972: 13). Das Konzept einer der Erde eigenen Frequenz, welche in einem engen Zusammenhang mit der Entwicklung des Bewusstseins stehe und schließlich in einer höheren Frequenz und einer neuen Bewusstseinsstufe aufgehe, weist unübersehbare Parallelen zu der Lehre von Mark Age auf, in der die Zeit ab 1960 als Zwischenperiode angesehen werde, aus der ein neues, höheres Bewusstsein hervorgehen und die Erde schließlich in einer neuen Frequenz, dem sogenannten Christusbewusstsein, aufgehen werde (Lucas 2012: 8). Da die von Mark Age gehegten Überzeugungen großen Einfluss auf nachfolgende New Age-Vorstellungen ausübten (Lucas 2012: 9) und dadurch teilweise Eingang in das *occultural reservoir* fanden, erscheint eine Beeinflussung Argüelles' von dieser Seite bzw. durch von Mark Age in Umlauf gebrachte Motive durchaus wahrscheinlich.

Die falsche Zeiteinteilung und ihre Perfektion in Form der mechanischen Uhr sieht Argüelles als untrennbar mit dem Gregorianischen Kalendersystem verbunden an, welches ebenso künstlich und etwa zum gleichen Zeitpunkt eingeführt worden sei wie die mechanische Uhr. Das Zeitgesetz der *Law of Time*, das er aus diesen Zusammenhängen ableitet, betrachtet er als Naturgesetz, welches, vergleichbar dem der Gravitation, schon immer existiert habe und die Welt bestimme, bis dato aber weitestgehend unentdeckt geblieben sei. Den Gregorianischen Kalender wiederum und mit ihm die Einteilung der Zeit wie wir sie kennen, bringt er in gesteigertem Maße mit der christlichen Kirche, insbesondere der katholischen Kirche mit dem Papst an der Spitze, in Verbindung und sieht in ihm ein patriarchalisches Instrument zur systematischen Unterdrückung des Weiblichen und der Versklavung des Menschen an Konsum und Materialismus. Indigene Kulturen hingegen seien die Bewahrer alten Wissens und durch dieses sehr viel mehr im Einklang mit der Erde als die dominante westliche Kultur, welche danach trachte, dieses Wissen zu unterdrücken oder gar zu zerstören. Diese Rolle entspricht der, welche der indigenen Bevölkerung auch im Bereich des *occultural reservoir* zugeschrieben wird, auf dessen besondere Rolle in Argüelles' Lehre an späterer Stelle noch näher eingegangen wird. Ein Leben in Harmonie mit der Natur und dem Universum jedoch sei die Voraussetzung dafür, dass die Menschheit sich weiterentwickeln und zu einer neuen Bewusstseinsstufe aufsteigen könne – ein Ziel, das von der galaktischen Gemeinschaft höherer Intelligenzen angestrebt und gefördert werde und dem erwarteten Millennium entspricht. Zu diesem Zweck habe die galaktische Gemeinschaft telepathischen Kontakt zu ihm aufgenommen, um ihm unter anderem aufzutragen, ab sofort ohne Geld zu leben, um mit gutem Beispiel voranzugehen und zu zeigen, dass der herrschende Materialismus nichts mit dem Leben in der natürlichen Zeit zu tun habe, für das kein Geld nötig sei. Der Kontakt mit dieser extraterrestrischen Instanz scheint für ihn selbstverständlich zu sein, zumindest findet sich keinerlei Erwähnung von Zweifeln oder Überraschung seinerseits.

Verbunden mit der natürlichen Zeit und der menschlichen Weiterentwicklung sei der sogenannte *Dreamspell*: gleichzeitig neue Ära, Wissenschaftssystem und neue Wahrnehmung der Wirklichkeit in einem. Argüelles bezeichnet den *Dreamspell* als ein

Synchronometer, welches der Aufzeichnung und Entschlüsselung der synchronen Ordnung diene, von der alle wahren Zeit- und Denksysteme, darunter auch die Lange Zählung der Maya, ein Teil seien. Hieran wird die Hybridität seines Zeitverständnisses offenkundig, welches in diesem Fall klar in den Bereich der intentionalen Hybridität nach Bakhtin (u.a. Ackermann 2012: 12f) fällt, betont er doch selbst die gezielte Einung der verschiedenen Systeme in einem Metasystem. Der wichtigste Tag im *Dreamspell* entspreche im Gregorianischen Kalendersystem dem 26. Juli, den schon die alten Ägypter und Maya als heliakischen Aufgang des Sterns Sirius erkannt und für bedeutsam gehalten hätten. Hierin zeigt sich deutlich die Untermauerung eigener Ideen durch den Verweis auf alte bzw. indigene Traditionen. Gleichzeitig versucht er jedoch auch, das Konzept des *Dreamspell* von der naturwissenschaftlichen Seite aus abzusichern, indem er auf Wissenschaftler des IBM Latino America verweist, die angeblich davon begeistert gewesen seien, einer habe ihm gar einen hohen wissenschaftlichen Wert attestiert. Bezeichnenderweise wird der Name dieses Wissenschaftlers nicht genannt, ob sich dieser Vorfall also tatsächlich in dieser Form zutrug, kann mit einer gewissen Skepsis hinterfragt werden. Einerseits nennt Argüelles' Biographin bei anderen Gelegenheiten durchaus Namen, anonymisiert also keineswegs laufend Kontaktpersonen, weswegen das Fehlen genauerer Angaben in diesem Zusammenhang berechnete Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit aufwirft, andererseits war sie bei dem fraglichen Ereignis nicht selbst zugegen und noch nicht einmal mit Argüelles bekannt, ist also selbst auf die Schilderungen anderer –primär auf Argüelles' eigene –angewiesen. Nichtsdestotrotz erscheint es äußerst merkwürdig, dass Argüelles selbst eine derartige Chance auf wissenschaftliche Legitimierung seiner Arbeit, welche der direkte Verweis auf die wohlwollende Aussage eines etablierten Wissenschaftlers zweifellos dargestellt hätte, nicht weiter genutzt haben bzw. sich nicht an dessen Namen erinnern können soll, was – abgesehen von dessen Nichtexistenz—die einzig plausible Erklärung für dessen Fehlen darstellen würde. Die Bezugnahme auf namentlich nicht genannte, angeblich aber renommierte Experten gleicht der an früherer Stelle vorgestellten Vorgehensweise Hal Lindseys, der seine millenaristischen Thesen ebenfalls mit anonymen wissenschaftlichen Referenzen untermauert, die seine jeweilige eigene Auslegung stützen. Darüber hinaus

zeigt sich in ihr die im New Age und generell in neureligiösen Bewegungen verbreitete Tendenz, die eigenen Überzeugungen durch die Berufung auf die gesellschaftlich anerkannte Naturwissenschaft legitimieren zu wollen und so von deren Prestige und Autorität zu profitieren (Zeller 2014: 282).

Um den von ihm ersonnenen *13-Moon*-Kalender bei der UN und der UNESCO populär zu machen, kombiniert Argüelles ihn mit dem bereits existierenden Symbol des Friedensbanners von Nicolas Roerich. Auch in diesem Fall findet die Verbindung verschiedener Elemente bewusst statt, um dem neuen Kalender ein schon bekanntes Symbol zur Seite zu stellen und damit sowohl die Einprägsamkeit als auch die Akzeptanz zu erhöhen, es handelt sich dementsprechend ebenfalls um intentionale, aktive Hybridität. Das Ergebnis ist ein hybrides Artefakt gemäß Burkes Beschreibung, dem im Rahmen seiner Hybridisierung neue bzw. erweiterte Bedeutung gegeben wird.

Ruft man sich Guariglias Definition von Heilserwartung in Erinnerung, so beinhaltet eine solche grundsätzlich das Trachten nach einer Verbesserung der Lage verbunden mit einer Erlösung von Leid sowie eine Vermittlung zwischen den Menschen und einer höheren Macht, wobei die einzelnen Elemente in unterschiedlicher Gewichtung vorliegen können (Guariglia 1952: 22). Im Falle von Argüelles sind alle drei Charakteristika stark ausgeprägt. Er betrachtet die gegenwärtig in weiten Teilen der Welt herrschende Situation und Gesellschaftsordnung als untragbar und erwartet deren baldiges Ende, welches mit einer neuen Gesellschaftsform und einem neuen Verhältnis zur Erde und dem Universum einhergehe. Gleichzeitig betrachtet er diesen Wandel als von höher entwickelten Wesen geplant, gewollt und vorangetrieben. Die Schlechtigkeit der Gegenwart liegt für ihn in einer Entfremdung des Menschen von der Natur und dem Kosmos begründet, welche ihren Ursprung in einem falschen Zeitverständnis habe, das sich auf sämtliche Lebensbereiche auswirke. Entsprechend ist er der Überzeugung, der bevorstehende Wandel zum Guten werde durch eine Korrektur dieses Zeitverständnisses in Form eines Kalenderwechsels eingeläutet. Dabei handelt es sich letztendlich um nichts Anderes als um eine Rückkehr in quasi-paradiesische Zustände, wie sie bereits vor langer Zeit geherrscht hätten, bevor es zu der gegenwärtigen Verirrung des Zeitverständnisses und

der damit einhergehenden Kosmosentfremdung gekommen sei. Zudem sieht er die Erde und die Menschheit in eine Art Geflecht intergalaktischer Gesellschaften eingebettet, alle gesteuert von einer zentralen und wohlwollenden höheren Macht und viele davon deutlich höher entwickelt als die Menschheit selbst, welche aufrichtig darum bemüht seien, die Menschen auf den rechten Weg zurückzuführen. Diese höheren Wesen treten seiner Überzeugung nach sowohl mit ihm als auch mit anderen Personen in Kontakt und offenbaren ihnen für die menschliche Weiterentwicklung benötigtes Wissen. Es handelt sich hier also primär um die von Guariglia angesprochene Variante nicht-materieller Not, von der Erlösung versprochen wird (Guariglia 1959: 22), die von Argüelles propagierte Botschaft ist sogar explizit antimaterialistisch geprägt und stellt ein Heil in Aussicht, das nicht etwa durch materiellen Reichtum, sondern durch spirituelle Erfüllung und Harmonie zwischen Mensch und Natur charakterisiert wird.

Die von ihm postulierten Missstände sind gleichzeitig sowohl spiritueller als auch irdischer Natur, betrachtet er das anzustrebende Leben in der richtigen Zeit doch als mit den Naturgesetzen im Einklang befindlich, die Abweichung davon hingegen sowohl in spiritueller Hinsicht als auch in ihren materiellen, irdischen Auswirkungen auf Mensch und Natur als desaströs. Gleichzeitig jedoch ist das versprochene Heil diesseitig, wird also seiner Lehre zufolge auf der Erde stattfinden und ist damit eindeutig millenaristischer Natur, eine endgültige Zerstörung der irdischen Welt, wie sie für eschatologische Vorstellungen kennzeichnend ist, ist nicht vorgesehen, sofern die Menschheit sich auf den rechten Weg begibt. Der Umsturz und „das Ende“ beziehen sich vielmehr auf das Ende der derzeit herrschenden, bekannten Ordnung, also der Welt „wie wir sie kennen“, nicht jedoch auf deren physische Vernichtung. Entsprechend wird auch der Menschheit im von Argüelles gezeichneten Szenario eine aktive und sogar essentielle Rolle zugeschrieben: es ist ihre Aufgabe, Zeitverständnis und Kalender zu wechseln und damit den Bewusstseinswandel und das Millennium einzuläuten. Ein reines, passives Abwarten würde nichts bewirken: die aktive Mitarbeit ist unabdingbar, um den gegenwärtigen, negativen Lauf der Dinge aufzuhalten, das Ruder herumzureißen und dafür mit einer neuen, paradisischen Weltordnung belohnt zu werden. Diese Betonung der zentralen Bedeutung menschlichen Handelns ist charakteristisch für konditionale millenaristische

Vorstellungen, in denen der Mensch zumindest innerhalb gewisser Grenzen noch Einfluss auf das weitere Geschehen nehmen kann.

Orientiert man sich an Norman Cohns klassischer Definition von Millenarismus, welcher zufolge durch übernatürliche Mittel erreichtes, vollkommenes, kollektives und irdisches Heil in unmittelbar bevorstehender Zukunft erwartet werde, und untersucht Argüelles' Lehre anhand dieser Kriterien, so entspricht das entworfene Szenario weitestgehend auch dem von Cohn skizzierten Bild. Das verheißene Millennium gilt der ganzen Menschheit, ist also kollektiv, versprochen wird ein geradezu paradiesischer, vollkommener Zustand harmonischer Einheit mit dem Kosmos, der auf dieser Erde und nicht etwa erst im Jenseits eintreten soll; das Millennium wird mit Hilfe höher entwickelter, außerirdischer Wesen und höherer Kräfte herbeigeführt und das für seinen Beginn veranschlagte Datum befand sich am Anfang von Argüelles' Tätigkeit innerhalb eines Zeitraums von einer Generation in der Zukunft, zum Zeitpunkt seines Todes war es weniger als zwei Jahre entfernt.

Vieles an Argüelles' Lehre erinnert zudem an die von Landes beschriebene, erst im 20. Jahrhundert entstandene Spielart des technologischen Millenarismus mit seiner Unterart, dem UFO-Glauben. Das in der klassisch-millenaristischen Variante vorhandene übernatürliche Element wird hier durch moderne Technik ersetzt, welche – im Falle des UFO-Glaubens – der Menschheit durch außerirdische Wesen gebracht wird. Diese Variante weist Parallelen zu melanesischen Cargo-Kulten auf. Die von Argüelles vertretene Überzeugung wiederum lässt sich als eine Mischform aus klassischem, übernatürlich geprägtem Millenarismus und einem solchen millenaristischen UFO-Glauben klassifizieren. Zwar spielen außerirdische Wesen in seinem Konzept eine bedeutende Rolle, sie treten jedoch eben nicht als Überbringer von Technik – die Argüelles eher mit dem falschen Zeitverständnis und der Entfremdung des Menschen von der Natur in Verbindung bringt und somit negativ assoziiert—, sondern von altem und essentiell wichtigem Wissen in Erscheinung. Ihre Rolle entspricht somit der von Heilsbringern. Er bezeichnet diese Außerirdischen nicht als Götter, aber sie tragen dennoch zu einem gewissen Grad zumindest quasi-göttliche Züge positiver Natur, werden sie doch als sehr viel höher entwickelt, ausgesprochen weise und wohlwollend

beschrieben und treten zudem als Schicksalslenker auf. Gleichzeitig sind sie in Art, Zahl und Verortung kaum einzugrenzen, da Argüelles im Laufe der Zeit verschiedene derartige Instanzen nennt, was nicht als Widerspruch gewertet werden darf, da er von einer galaktischen Gemeinschaft ausgeht, die Zahl potentieller Wohltäter auf anderen Sternen oder in anderen Sphären also theoretisch unendlich ist. Diese Wesen treten in Argüelles' Lehre als Mittler zwischen der höchsten Macht des Universums und den Menschen auf: unendlich viel weiser und weiter entwickelt als diese, in ihrer Rolle vielleicht am ehesten Engeln vergleichbar. Das übernatürlich-göttliche Element bleibt somit trotz des Auftretens Außerirdischer gewahrt und wird nicht, wie im klassischen UFO-Glauben, durch höherentwickelte Technologie abgelöst. Das tief im *occultural reservoir* verankerte Motiv des Kontakts mit Außerirdischen ist nichtsdestotrotz klar zu erkennen.

Betrachtet man Argüelles' Vorstellungen im Hinblick auf die von Landes zur weiteren Differenzierung millenaristischer Varianten vorgeschlagenen Schlüsselkategorien des apokalyptischen Elements, des Elements des Handelnden und der Art des Millenniums, ergibt sich folgendes Bild: das von ihm verkündete Millennium wird konkret veranschlagt, nämlich als beginnend am 21.12.2012, wobei er dabei darauf hinweist, dass der angestrebte Wandel nicht von einem Moment auf den anderen von statten gehen, sondern vielmehr ein allmählicher Prozess sein werde, womit er einer sofortigen Widerlegung seiner Aussagen nach Verstreichen des entsprechenden Zeitpunkts vorbeugt. Dennoch herrscht aufgrund der zeitlichen Nähe des Datums dringender Handlungsbedarf.

Das verheißene Millennium selbst ist primär transformativer Natur, es wird also von einem überwiegend friedlichen Wandel ausgegangen, welcher durch einen Sinneswandel der Menschheit vollbracht wird. Argüelles propagiert eine grundlegende Abkehr von der bisher herrschenden Ordnung und die Übernahme neuer Formen des Zusammenlebens; er glaubt, die Einführung neuer Sozialformen, verbunden mit einer veränderten Ausrichtung des Menschen weg vom Materialismus und hin zu Natur und Spiritualität würden die Menschheit von Grund auf verändern. Dies deckt sich mit Landes' Feststellung, dass die augenfälligsten Beispiele transformativen Millenarismus' in der

jüngeren Vergangenheit dem Bereich des New Age entstammten und besonderen Wert auf ein harmonisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur legten. Es handelt sich hier um ein primär in postmillenaristischer Tradition stehendes Phänomen, in welchem der erwartete Wandel ohne weitreichende Verwüstung von statten geht. Es finden sich jedoch auch einige Anleihen aus dem Bereich des katastrophischen apokalyptischen Millenarismus, wenn auch in abgeschwächter Form. So erwartet Argüelles beispielsweise ein häufigeres Auftreten von Naturkatastrophen, das mit dem Herannahen des Millenniums einhergehen werde und prophezeit nicht näher ausgeführte Zerstörung, wenn es den Menschen nicht gelänge, den erforderlichen Wandel rechtzeitig einzuleiten. Auch seine Überzeugung von einer Art gezielter Unterdrückungsherrschaft und geheimer Kontrolle der Welt durch westliche politische und wirtschaftliche Eliten, die UN sowie den Vatikan bzw. die Institution der katholischen Kirche zur Aufrechterhaltung der eigenen Privilegien erinnert an *New World Order*-artige Verschwörungstheorien, welche mitunter im katastrophischen apokalyptischen Millenarismus zu finden und Bestandteil des *occultural reservoir* sind.

Wendet man sich dem Element des Handelnden zu, so ergibt sich ein gemischtes Bild. In Erscheinung treten sowohl übernatürliche Kräfte in Form einer übergeordneten, zentralen Macht im Herzen des Universums, von der Impulse zu einem Wandel zum Guten hin ausgehen und höher entwickelte, außerirdische Wesen, welche in deren Sinne versuchen, die Menschen auf den rechten Weg zu führen, als auch die Menschheit selbst, deren Rolle – wie in konditional geprägten millenaristischen Vorstellungen üblich – von essentieller Wichtigkeit ist, ist es doch schließlich sie, die in letzter Instanz das Millennium durch ihren Überzeugungswandel herbeiführen muss. Ohne eine solche Anstrengung der Menschheit wären alle Bemühungen höherer Instanzen vergeblich, was ihr eine zentrale Rolle unter den Akteuren zukommen lässt. Der Mensch kann die Geschehnisse nicht nur beeinflussen, er *muss* es tun, er *muss* umdenken und sich selbst und die Gesellschaft verändern, andernfalls verwirkt er seine Zukunft. Er hat zwar übernatürliche Hilfe, diese hat jedoch eher den Charakter von Hilfe zur Selbsthilfe – der Mensch muss das ihm von höherer Stelle zur Verfügung gestellte Wissen nutzen und damit selbst in Aktion treten, sonst bleibt das Millennium aus. Auch reiche es Argüelles' zufolge nicht, wenn einige

wenige Individuen dies täten, der gesellschaftliche Wandel müsse kollektiv sein und aus einer grundlegenden, wahrhaftigen Bewusstseinsänderung resultieren.

Das verkündete Millennium selbst hat die Gestalt einer sich friedlich mit der Natur und sich selbst in Einklang befindlichen Menschheit, welche sich harmonisch in die galaktische Gemeinschaft einfügt. Es handelt sich hierbei um ein weitestgehend egalitäres und antimaterialistisches Szenario, in dem Geld und kapitalistische Wirtschaftsformen sowie Nationalstaaten und damit verbundene politische Konflikte keine Rolle mehr spielen. An ihre Stelle treten kleine, gleichberechtigte Gemeinschaften, in denen eine wechselnde, anhand von Argüelles' Kalenderzeichen (vergleichbar unseren Sternzeichen, Anm. d. Verf.) organisierte Arbeitsteilung praktiziert werden soll. Die Betonung eines nachhaltigen Lebensstils im Einklang mit der Natur weist deutliche Parallelen zu umweltmillenaristischem und globalisierungskritischem Gedankengut auf. Durch einen Wechsel in das Leben in der von ihm so betitelten natürlichen Zeitfrequenz und die Abschaffung der Geldwirtschaft sowie der für Argüelles untrennbar mit dieser zusammenhängenden Ausbeutung und Versklavung der Menschheit, werde der Mensch wieder alleiniger Besitzer seiner Zeit und damit auch seines Geistes, wodurch er sich in Harmonie mit der Schöpfung befinden könne (Argüelles selbst bezeichnet diesen Zustand als „Synchronisation“). Die Einstellung auf die natürliche Zeitfrequenz und die mit ihr einhergehende Synchronisation ermöglichten zudem über kurz oder lang die Entstehung eines telepathischen Netzwerks rund um den Erdball, die Menschheit erreiche so eine neue Bewusstseinsstufe. Die Vorstellung von der Entwicklung einer globalen telepathischen Verbindung und dem Aufstieg in ein höheres Bewusstsein erinnert sowohl an die Theorien Teilhard de Chardins als auch an die Überzeugungen von Mark Age und ähnlichen New Age-Traditionen.

Folgt man Daniels Ausführungen (2005: 4), hat das in millenaristischen Vorstellungen versprochene Heil den Charakter einer Rückkehr ins Paradies vor dem Sündenfall, das Böse wird vernichtet und die ursprünglich für die Welt intendierte „richtige“ Ordnung, die im Laufe der Zeit verschwunden ist, wiederhergestellt. Die Übereinstimmung dieser Beschreibung mit Argüelles' Lehre ist geradezu frappierend: er glaubt, die von ihm

propagierte natürliche Zeitfrequenz sei der ursprüngliche Grundzustand des Menschen gewesen, in welchem er in Frieden und Harmonie gelebt habe, bevor er durch die „falsche“ Zeitfrequenz und den Gregorianischen Kalender daraus verdrängt worden und das Wissen um die wahre Natur der Zeit und damit das Paradies in Vergessenheit geraten seien. Die Rückkehr zu einem Leben in der natürlichen Zeit bringe somit nicht nur eine Weiterentwicklung der Menschheit hin zu einer neuen Bewusstseinsstufe mit sich, sondern entspreche auch der Heimkehr in eine im Laufe der Geschichte verloren gegangene, paradiesische Ordnung. Nichtsdestotrotz kann nicht ausschließlich von einer Rückkehr im engeren Sinne gesprochen werden, da es sich gleichzeitig auch um eine Entwicklung hin zu einer höheren Ebene handelt. Um diesen Zustand jedoch zu erreichen, sei eine grundlegende Änderung der Gesellschaftsordnung von Nöten, das herrschende System müsse abgeschafft werden, was der von Daniels angesprochenen politischen Komponente entspricht (Daniels 2005: 4f).

Argüelles kommt schon früh im Laufe seiner Beschäftigung mit verschiedenen Kulturen zu dem Schluss, dass es sich bei der gegenwärtigen Zeit um die Endzeit handeln müsse, die in verschiedenen Traditionen beschrieben werde, und sieht deren Vorhandensein in den Vorstellungen verschiedener Kulturen als Beweis für diese Überzeugung an. So setzt er beispielsweise das Kali Yuga des Hinduismus mit einem von Tezcatlipoca beherrschten, dunklen Zeitalter gleich, welches im mesoamerikanischen Raum erwartet worden sei und schafft so eine Verbindung zwischen zwei völlig verschiedenen Kulturräumen. Als er den indigenen Dichter Tony Shearer kennenlernt, der ihm von der angeblich auf Quetzalcoatl zurückgehenden „Prophecy of Thirteen Heavens and Nine Hells“ berichtet, beeindruckt ihn dies so sehr, dass er später immer wieder auf diese Prophezeiung Bezug nimmt und sie in seine eigene Weltanschauung inkorporiert: sie findet in der Telektonon-Prophezeiung Erwähnung und bietet ihm sowohl Eckdaten als auch eine Begründung für die Durchführung der *Harmonic Convergence*.

Auch die Bekanntschaft des Malers und Astrologen Dane Rudhyar erweist sich als einflussreich im Hinblick auf Argüelles' Lehre: Rudhyar ist überzeugt von der Bedeutung des Künstlers als Avatar und der Wichtigkeit solcher Avatare am Ende eines Zyklus, da

sie seiner Meinung zufolge die Essenz der neuen Zeit verkörpern und dadurch Vorbildfunktion haben. Er sieht Argüelles als einen solchen Avatar und seine mit Studenten organisierten Veranstaltungen als den Beginn von Keimgruppen einer neuen Lebensweise an – eine Ansicht, die Argüelles weitestgehend übernimmt. Rudhyars weitere Überzeugungen ähneln denen Teilhard de Chardins was den Glauben an eine Evolution des Bewusstseins angeht, welche schließlich in einem kollektiven Gemeinschaftsbewusstsein gipfele und von ihm wie von De Chardin als *Noosphäre* bezeichnet wird. Argüelles' spätere Lehre beinhaltet das gleiche Konzept und dürfte angesichts des persönlichen Kontakts zu Rudhyar und der expliziten Verweise auf Teilhard de Chardin weitestgehend von den beiden übernommen und in seine eigenen Vorstellungen inkorporiert worden sein.

Als sehr prägend herausstellen sollte sich zudem Rudhyars Betonung der Bedeutung von Kunst bei der Gestaltung eines neuen Zeitalters, welche bei Argüelles auf offene Ohren stieß und einen Gedanken darstellt, der später der Gründung seines *Planet Art Network* zugrunde liegt. Inwieweit dieser Vorgang bewusst von statten ging, sich also der intentionalen statt der organischen Hybridität nach Bakhtins Klassifikation zuordnen lässt, ist von außen kaum nachzuvollziehen, doch die Vermischung unterschiedlicher Traditionen in seinem Handeln und den von ihm organisierten Veranstaltungen kann in jedem Fall als hybride Praktik nach Burke gewertet werden.

Versucht man darüber hinaus, Mikhail Bakhtins Konzept der organischen und intentionalen Hybridität auf Argüelles' Werk als Ganzes anzuwenden, so ist dieses eher im Bereich letzterer anzusiedeln. Er beschäftigte sich intensiv und über einen langen Zeitraum mit dem Studium verschiedener Religionen, ist sich also durchaus bewusst, die Elemente verschiedener Traditionen zu verbinden, und tut dies mit voller Absicht in der Überzeugung, dadurch der Erde einen Dienst zu erweisen, indem er die Menschheit zu ihren Ursprüngen und damit auf den rechten Pfad zurückführe. Dies erfolgt im Rahmen einer neugeschaffenen Lehre, welche Komponenten mitunter als gegensätzlich empfundener Religionen inkorporiert, eine Infragestellung der herrschenden Ordnung durch diese wird nicht nur in Kauf genommen, sondern explizit intendiert. In wieweit

zuvor Prozesse organischer Hybridität zu diesem Vorgehen führten, ist nur schlecht nachvollziehbar: die im New Age verbreitete Überzeugung von einer allen Religionen zugrunde liegenden Urwahrheit macht eine klare Differenzierung nur schwer möglich. Am ehesten lässt sich somit von einer Mischform aus organischer und intentionaler Hybridität sprechen, wobei die intentionale überwiegt, während ein gewisses Maß an organischer Hybridität die Ausgangsbasis liefert. Argüelles' Ziel ist eindeutig ideologisch-politisch motiviert, strebt er doch nichts Geringeres als einen Wandel des weltweiten Überzeugungssystems und, damit einhergehend, der gesamten gesellschaftlichen Organisation an. Abgelöst und letztendlich ausgelöscht werden soll dabei jedoch nicht das Fremde, dessen Elemente er seiner Ideologie einverleibt, sondern die bisher herrschende Ordnung, welche er strikt ablehnt.

6.2.1 Indigene Weisheit in Harmonie mit dem Kosmos versus westlich-materialistische Naturentfremdung: Dualismus in der Lehre von José Argüelles

Der für millenaristische und charismatische Rhetorik typische Dualismus, geprägt vom Guten, Gerechten, auf dessen Seite der Prophet und seine Anhänger stehen, auf der einen und dem Bösen bzw. den Sündern auf der anderen Seite (z.B. Landes 2005: 21) lässt sich in Argüelles' Ideologie leicht ausmachen: das Böse entspricht der sogenannten „falschen“ 12:60-Zeit und ihren Anhängern, insbesondere den politischen, wirtschaftlichen und religiösen Eliten, deren Bereicherung sie angeblich diene, das uneingeschränkt Gute hingegen repräsentieren die natürliche Zeit und deren Vertreter, insbesondere die nach Argüelles' Angaben noch ganz oder zumindest teilweise in ihr lebenden Angehörigen indigener Bevölkerungsgruppen. Zwischen diesen beiden Extremen liegende Grauzonen sind in seinem Überzeugungssystem nicht vorgesehen: entweder man richtet sich nach der natürlichen Zeit oder man tut es nicht, und entsprechend handelt man entweder nach den Vorgaben des göttlichen Plans und im Sinne des bevorstehenden, benötigten Bewusstseinswandels oder dem entgegen. Letzteres mag nicht zwangsläufig aus böser Absicht geschehen, aber Unwissenheit schützt in diesem Fall nicht vor Strafe, wenn das

Jüngste Gericht bevorsteht. Ein solcher Dualismus untermauert die Position des Anführers, mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet zu sein (Post 2000: 66). Gleichzeitig jedoch betrachtet Argüelles niemanden als völlig jenseits der Rettung: eine aufrichtige Abkehr vom bisher praktizierten Fehlverhalten könne noch dem größten Sünder Vergebung sichern und ihm seinen Anteil am Millennium ermöglichen.

Auffällig ist, wie ausgeprägt sich Argüelles in diesem Zusammenhang religiösen und oftmals, wenn auch nicht ausschließlich, biblischen Vokabulars bedient: es ist von einem „new Jerusalem“ die Rede (Argüelles 2002: 215, Vers 8; Argüelles 2002: 221, Vers 61), dem „Tower of Babel“ (Argüelles 2002: 215, Vers 10), einem nicht näher benannten Gott (Argüelles 2002: 215 Vers 9, 13 – 15; Argüelles 2002: 216, Vers 20) ebenso wie von Iblis (Argüelles 2002: 216, Vers 16), dem Versucher. Babylon spielt eine wichtige Rolle (Argüelles 2002: 216, Vers 17) und die Prophezeiung spricht von Gnade (Argüelles 2002: 225f, Vers 100) und Vergeltung in Form eines reinigenden Feuers, welches die Ungläubigen und das Böse verschlingt (Argüelles 2002: 216, Vers 24; Argüelles 2002: 227, Vers 109), den 144.000 Erretteten bzw. Erleuchteten (Argüelles 2002: 217, Vers 27; Argüelles 2002: 220, Vers 52 ; Argüelles 2002: 224, Vers 89 ; Argüelles 2002: 228, Vers 119) und einem herannahenden, schicksalhaften „day of truth“ (Argüelles 2002: 217, Vers 33). An religiösem Personal sind Jesus und Johannes von Patmos (Argüelles 2002: 218, Vers 35) ebenso vertreten wie Moses und Abraham (Argüelles 2002: 220, Vers 54), Buddha (Argüelles 2002: 218, Vers 39), Quetzalcoatl (Argüelles 2002: 222, Vers 71 und 75) und Mohammed (Argüelles 2002: 221, Vers 63). Auch von Engeln und Ungeheuern ist die Rede (Argüelles 2002: 222, Vers 73), von Segen, als welcher das Telektonon zu betrachten sei (Argüelles 2002: 219, Vers 48), von „Seven Seals of Prophecy“ (Argüelles 2002: 220, Vers 56f), „seven trumpets“ (Argüelles 2002: 228, Vers 119), der Menschwerdung höherer Wesen (Argüelles 2002: 221, Vers 61), einer Befreiung von aller Herrschaft (Argüelles 2002: 223, Vers 76), Aufrichtigkeit (Argüelles 2002: 223, Vers 83), spiritueller Rettung (Argüelles 2002: 223, Vers 83) und göttlicher Vergebung für alle Gerechten (Argüelles 2002: 223f, Vers 84). Dieser hoffnungsvollen Vision stehen dunkle Elemente gegenüber, die mehrheitlich dem biblischen Kontext entlehnt sind, wie die Zahl 666 und das mit ihr assoziierte Tier aus der Johannes-Offenbarung (Argüelles

2002: 221, Vers 60), Verweise auf Exil (Argüelles 2002: 222, Vers 71), Himmel und Hölle (Argüelles 2002: 222, Vers 71f), Höllenfeuer und Wahnsinn (Argüelles 2002: 222, Vers 73), falsche Propheten (Argüelles 2002: 222, Vers 72), „the hour of judgement“ (Argüelles 2002: 228, Vers 119), Zerstörung und das Ende der Zeit (Argüelles 2002: 222, Vers 72). Sie zeichnen ein düsteres Bild der wachsenden Schwierigkeiten und der ohne korrektes Handeln drohenden Gefahr. Besonders eindrücklich und augenfällig ist dieser hier nur kurz skizzierte Sprachgebrauch in der Telektonon-Prophezeiung, auf die – nicht zuletzt aus diesem Grund – an späterer Stelle in einem eigenen Kapitel noch detailliert eingegangen wird.

Black sieht in der Verbindung zwischen Quetzalcoatl bzw. Kukulkan und Jesus, die Argüelles im Rahmen der seiner Lehre zugrunde liegenden Annahme einer allen Religionen innewohnenden Urwahrheit herstellt, eine Aufhebung der dualistischen Komponente von Religion, da erstere auch in Gestalt einer Schlange dargestellt würden und im Christentum Satan die Erscheinungsform einer ebensolchen oder eines Drachen annehme, es finde also eine Verschmelzung zwischen der „bösen“ Schlangengestalt und Jesus statt, der diese Schlange dem christlichen Glauben zufolge besiege (Black 2010: 68). „No longer are there good and evil, God and Satan but simply the end of time and re-emergence God [sic]“ (Black 2010: 68). Diese Deutung ist meines Erachtens jedoch allenfalls eingeschränkt haltbar. Zwar tritt das Übernatürliche in Argüelles' Lehre tatsächlich primär als wohlwollend und gut in Erscheinung, ihr liegt aber dennoch zweifelsfrei ein dualistischer Aufbau zu Grunde, in dem klar zwischen Gut und Böse unterschieden wird und sich die Vertreter der natürlichen und der künstlichen Zeit als Repräsentanten dieser beiden Seiten gegenüberstehen. Zudem wird die gegenwärtige Lage der Menschheit zwar in erster Linie als selbst verschuldet und das Übernatürliche als Macht des Guten postuliert, doch in der Telektonon-Prophezeiung wird überdies ein Wesen namens Iblis genannt, welches den Menschen verführt habe, so dass auch im übernatürlichen Bereich ein Rest dualistischer Kräfte erhalten bleibt (Black 2010: 68). Vielmehr zeigt sich hier die auch von Wojcik (Wojcik 2012: 10) beschriebene Tendenz progressiv-millenaaristischer New Age-Überzeugungen zu einem abgeschwächten Dualismus und einer damit einhergehenden größeren Akzeptanz und Toleranz gegenüber

der Menschheit als Kollektiv, da zwar sehr wohl in Gut und Böse differenziert wird, der mit Schuld beladene Sünder sich durch eine Änderung seines Verhaltens aber retten könne. Derartige Vorstellungen, denen zufolge das Millennium nicht nur für einige wenige Auserwählte, sondern tatsächlich für alle erreichbar sei, da das Böse durch den von höheren Mächten oder spirituellen Lehren unterstützten Menschen bezwingbar und die Welt daher nicht unrettbar verloren sei, seien in vielen progressiv geprägten millenaristischen Traditionen des New Age anzutreffen (Wojcik 2012: 10).

Von besonderem Interesse im Zusammenhang mit Argüelles, seiner Lehre und dem darin zu findenden Dualismus ist eine der von Burke genannten Reaktionen im Zusammenhang mit Kulturkontakt und Hybridität, nämlich die Begeisterung für das Fremde. In Übereinstimmung mit Burkes Definition betrachtet Argüelles indigene Kulturen im Allgemeinen und die der Maya im Besonderen als der westlichen überlegen und propagiert die Übernahme einer Vielzahl kultureller Elemente. Im Unterschied zu Burkes Postulierung hingegen will er nicht eine einzelne Kultur in ihrer Ganzheit importieren, sondern vielmehr Einzelelemente verschiedener Kulturen, in deren Übernahme er letztendlich nichts Geringeres als die Rettung der Menschheit und des gesamten Planeten sieht. Insofern stimmt seine Vorgehensweise mit dem Prozess der Anpassung überein, in Folge dessen einzelne Komponenten ihrem ursprünglichen Kontext entrissen und in einen neuen Zusammenhang eingebettet werden. Burke nimmt hier Bezug auf Claude Lévi-Strauss' Konzept der *Bricolage*. Hierzu passt, dass Argüelles zwar den einzelnen Geberkulturen, bei denen er sich bedient, große Weisheit und kulturelle Überlegenheit zuschreibt, es gleichzeitig jedoch vorzieht, sich, eine Auswahl treffend, aus ihrem kulturellen Repertoire zu bedienen, um daraus ein eigenes Weltbild zu schaffen, das zwar partielle Übereinstimmungen mit dem der Geberkulturen aufweist, jedoch mit keiner davon deckungsgleich ist und überdies Elemente beinhaltet, welche in keiner der Ausgangskulturen zu finden und somit innovativ sind. Diese Begeisterung und Glorifizierung indigener Kulturen wird in die für millenaristische Vorstellungen typische dualistische Weltsicht eingebettet und bewirkt, dass indigener Bestätigung – ob tatsächlich oder nur angeblich – eine maßgebliche Rolle bei der Legitimierung von Argüelles' Prophetenrolle und der Stützung seiner Lehre zukommt, was im folgenden

Kapitel dargelegt wird. Gleichzeitig entspricht diese Vorgehensweise der im New Age verbreiteten Wahrnehmung indigener (oder vermeintlich indigener) Prophezeiungen als für den Fortbestand der Menschheit bedeutsame Warnungen und Lösungen für die durch menschliche Ignoranz drohende Gefahr der Zerstörung der Welt (Wojcik 2012: 13). Im Gegensatz dazu werde westlichen und christlichen Vorstellungen vorgeworfen, die indigenen Kulturen unterdrückt und zerstört zu haben (Wojcik 2012: 13). Christlich-apokalyptische Prophezeiungen würden weitestgehend abgelehnt und als repressive, die Erde zerstörende Glaubenslehren empfunden, solche indigenen Ursprungs hingegen als lebensbejahende spirituelle Mittel zur Rettung der Erde (Wojcik 2012: 13). Die Idealisierung indigener Bevölkerungsgruppen dient somit als Mittel zur Gesellschaftskritik: ein verklärtes Zerrbild indigener Kulturen wird zum idealisierten Gegenentwurf der eigenen Gesellschaft hochstilisiert, deren Missstände beklagt und angeprangert werden. Das Prinzip gleicht dem Konzept des „edlen Wilden“, das schon Jean-Jaques Rousseau mit seiner Vorstellung eines reinen, von der Zivilisation unverdorbenen Naturzustands des Menschen populär machte.

6.2.1.1 Die Rolle indigener Bestätigung

Die Überzeugung von der überlegenen Weisheit indigener Kulturen ist ein fester Bestandteil des *occultural reservoir* (Partridge 2004a: 77f). In der New Age-Szene erfreuen sich besonders amerikanische indigene Prophezeiungen großer Beliebtheit (Wojcik 2012: 13). Dies schlägt sich auch in José Argüelles' Lehre nieder, sein Rückgriff auf das Motiv der indigenen Weisheit ist jedoch nicht allein auf den amerikanischen Raum beschränkt, sondern umfasst verschiedene Traditionen weltweit.

Im Laufe seiner Beschäftigung mit verschiedenen Kulturen im Allgemeinen und jener der klassischen Maya im Besonderen kommt er zu dem Schluss, dass ursprünglich alle indigenen Kulturen mit der von ihm befürworteten natürlichen Zeit vertraut waren und ihr Leben nach dieser ausrichteten. Insbesondere die klassischen Maya hätten es zu wahrer Meisterschaft im Verständnis und der Nutzung dieser Zeitfrequenz gebracht und wichtiges Wissen darüber hinterlegt, dessen Wiederentdeckung für das Schicksal der

Menschheit essentiell sei. Damit stehen sie im Kontrast zur westlichen Gesellschaft, die sich der natürlichen Zeit und damit auch der Natur entfremdet hat. Seine diesbezüglichen Ansichten erhalten weiteren Auftrieb, als ihm Hunbatz Men bei einem Treffen von der Existenz zweier Maya-„Typen“ berichtet: den indigenen und den galaktischen Maya. Er selbst, Hunbatz Men, gehöre zu ersteren, die *Harmonic Convergence* und *The Mayan Factor* dagegen stünden für letztere und auch José sei ein solcher galaktischer Maya. Diese Form indigener Bestätigung kann in ihrem Wert gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, bescheinigt ihm damit doch ein Angehöriger einer laut Argüelles' persönlichem Überzeugungssystem zutiefst weisen Kultur seine höhere Bestimmung.

Auch bei der gemeinsamen Teilnahme an einer Zeremonie in Palenque, im Laufe derer José eine Botschaft von Pacal Votan erhalten habe, erfährt er Bestätigung durch Hunbatz Men, indem dieser konstatiert habe, durch seine Intuition bemerkt zu haben, dass etwas geschehen sei und gefragt habe, was Pacal Votan José mitgeteilt habe. Er erkennt demnach Argüelles als wahrhaftigen Empfänger solcher Botschaften und damit letztendlich auch als Propheten an. Gleichzeitig lässt sich hier in gewissem Maße ein Prozess der Transkulturation (Ackermann 2012: 15, Burke 2009: 41) beobachten, da Hunbatz Men selbst bis zu seinem Tod nachweislich keineswegs im ausschließlich traditionell-indigenen Brauchtum verwurzelt war, sondern seinerseits Elemente des esoterischen Milieus übernahm, mit traditionellen Elementen vermischt und das daraus entstehende Konglomerat wieder an andere weitergab. Die indigene Kultur tritt hier also nicht nur als passiver Leihgeber auf, sondern ist zumindest zum Teil aktiv an der Gestaltung neuer Überzeugungen beteiligt, sodass der Prozess Auswirkungen auf alle involvierten Parteien hat und in beide Richtungen wirkt. Grundsätzlich gilt es zu berücksichtigen, dass im New Age bzw. im *occultural reservoir* als „indigen“ Bezeichnetes beileibe nicht immer tatsächlicher indigener Tradition entspricht, sondern es sich dabei vielmehr um ein Attribut handelt, das den jeweiligen Praktiken, Vorstellungen oder Personen von außen zugeschrieben oder von einzelnen Individuen für sich selbst in Anspruch genommen wird. Verweise auf einen indigenen Ursprung haben die Funktion eines die Glaubhaftigkeit steigernden Gütesiegels (Partridge 2004a: 78) und

werden zu diesem Zweck entsprechend auch dann verwendet, wenn keinerlei echte indigene Tradition zugrunde liegt.

Die erste öffentliche Vorstellung des *Dreamspell* fand in Mexiko statt und es wird eigens erwähnt, wie bereitwillig das dortige Publikum die ihm vermittelte Botschaft aufgenommen habe. Hiermit wird der in Argüelles' Wahrnehmung vorherrschende Unterschied zwischen den als verblendet dargestellten Angehörigen der wohlhabenden, westlich dominierten Industrienationen und stärker indigen geprägten Ländern impliziert: bei ersteren treffe Argüelles' Botschaft auf taube Ohren, wohingegen letztere, verwurzelt in ihrem alten Wissen, wie sie seiner Meinung nach seien, diese wohlwollend aufnahmen und ihre Bedeutung erkennen würden. Gleichzeitig fungiert diese Erklärung als neuerliche indigene Bestätigung seiner Mission, ist deren Wichtigkeit der weisen indigenen Bevölkerung demnach doch sofort offensichtlich.

Weitere Affirmation findet er im Gespräch mit indigenen Hawaiianern, von denen sich ein nicht namentlich genannter Ältester an eine Zeit habe erinnern können, als sein Volk mit einer Zeiteinteilung von 13 Monden und 28 Tagen gelebt habe, was dem von Argüelles propagierten *13-Moon*-Kalender entspricht und diesem somit eine Aura von Authentizität und Legitimität verleiht.

Als Argüelles während einer Reise rund um die Welt von Thomas Banyacya, den er als einen der Hopi-Ältesten und damit als weise betrachtet, von den Hopi-Prophezeiungen erfährt, denen zufolge sich die Welt nicht mehr im Gleichgewicht befinde, deutet er dies als Parallele zu der „Prophezeiung der 13 Himmel und 9 Höllen“, von welcher ihm Tony Shearer berichtete. Angesprochen auf die Telektonon-Prophezeiung und die mit ihr zusammenhängenden Phasen der Unruhe und Neuordnung, habe Banyacya ihm zugestimmt, dass die Menschheit nun über ihr weiteres Schicksal entscheiden müsse und hinzugefügt, dass die gegenwärtige Zeit das Ende der vierten Welt sei, welche in den Vorstellungen der Hopi Erwähnung findet. Argüelles' Lehre und die Überzeugungen Banyacyas weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten auf: beide stehen in konditional-millennaristischer Tradition, richten sich gegen Umweltzerstörung, Materialismus und Selbstsucht und betonen die Wichtigkeit indigenen Wissens. Wie in Argüelles' Weltbild

ist auch den Angaben Banyacyas zufolge der die Menschheit ins Verderben führende falsche Weg durch Technologie und eine Entfremdung von der Natur gekennzeichnet, der richtige hingegen durch Harmonie und Spiritualität. Zudem wird der Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki von beiden als Eckpunkt des apokalyptischen Geschehens gedeutet. Da Banyacya und seine Ausführungen sowohl innerhalb als auch außerhalb der New Age-Szene Bekanntheit erlangten, ist angesichts der genannten Parallelen anzunehmen, dass Argüelles' Lehre zu einem gewissen Grad von Banyacya beeinflusst wurde. Ob dieser Vorgang aber bewusster Natur war und in diesem Treffen wurzelt oder vielmehr indirekt durch die Übernahme auf Banyacyas Prophezeiungen zurückgehender New Age-Elemente vorstättenging, ist kaum zu ermitteln.

Argüelles' Reise hatte zum Ziel, den von ihm ausgearbeiteten Friedensplan bekannt zu machen, doch von allen Personen, denen er ihn vorgestellt habe, sei Banyacya der einzige gewesen, welcher die Botschaft uneingeschränkt anerkannt und ihr zugestimmt habe – eine erneute Betonung der indigenen Unterstützung sowie eine weitere Unterstreichung der Weisheit indigener Völker im expliziten Kontrast zur westlichen Gesellschaft. Ähnlich verhält es sich mit seinem Besuch der Three Rivers Indian Reservation nahe Pittsburgh im Rahmen einer Vortragsreihe: dort sei er als kundiger Ältester betrachtet und als Autorität anerkannt worden, ein Teil seines Publikums habe zudem nach dem Vortrag begonnen, den eigenen Kalender mit dem *13 Moon*-Kalender zu ergänzen. Das Muster bestehend aus indigener Anerkennung von Argüelles' Botschaft und Kontrastierung der indigenen Bevölkerung mit der breiten, uneinsichtigen nicht-indigenen Masse ist das gleiche. Positiv erwähnt in Punkto Interesse und Aufnahmebereitschaft werden zudem Lateinamerika, was ins Schema der Betonung indigener Weisheit passt, und Japan, was damit begründet wird, dass dort trotz Modernisierung die alte Kultur noch sehr stark sei, was als erneute Anspielung auf die fehlgeleitete westliche Konsumgesellschaft gewertet werden kann, zumal sich Japan als nicht-christlich geprägtes Land auch in religiöser Hinsicht vom Westen unterscheidet.

Weiteren indigenen Rückhalt holt sich Argüelles bei Ältesten der Confederation of Indigenous Amazonian Tribes (COIAB¹⁵) in Brasilien. Im Rahmen der *Campaign for the New Time* habe er sich dort mit diesen getroffen und es geschafft, sie zu einem Bündnis mit der *FLT* zu bewegen, nachdem sie das Problem der natürlichen und der künstlichen Zeit diskutiert hätten und er deutlich gemacht habe, dass der *13-Moon*-Kalender die bestehenden indigenen Kalender nicht ersetzen, sondern sie vielmehr vereinen solle (South 2011: 264).

Auch im Rahmen der bereits im Kontext der hybriden Praktik nach Burke kurz angesprochenen Zeremonie in Teotihuacán erfährt er indigene Bestätigung. Die zu der Zeremonie eingeladenen indigenen Ältesten verschiedener Gruppen seien einer Vision gefolgt, in der ihnen aufgetragen worden sei, José in seiner prophetischen Rolle als Schließer des Zyklus anzuerkennen (South 2011: 306). Er sei von ihnen mit einem Zeremonialstab ausgestattet worden und der Wortführer Quetza Sha habe erklärt, er, Argüelles, sei ein „Galactic Maya“, welcher deren Wissen in der Gestalt mathematischer Codes überbringe, die das traditionelle Wissen ergänzten und somit den Beginn einer neuen Zeit ermöglichten (South 2011: 309). Diese Episode fungiert sowohl als eine Legitimation von Argüelles' Lehre, indem die von ihm vertretenen Ideen indigene Affirmation erhalten, als auch als Untermauerung seines Auserwähltenstatus, wird ihm doch hier gerade durch Vertreter der Bevölkerungsgruppen, welche er als Hüter des alten Wissens erachtet, eine besondere Rolle zugesprochen. Er nutzt die Gelegenheit, um seine eigene Hochachtung vor seinen indigenen Gegenübern auszudrücken, indem er betont, nur ihre Bewahrung des traditionellen Wissens hätte eine solche Zeremonie überhaupt erst ermöglicht (South 2011: 306). Zugleich wird in dieser Verschmelzung von Argüelles' Lehre mit indigener Tradition die Hybridität der Zeremonie und des zugrunde liegenden Gedankenguts offenkundig.

Eine besonders große Ehre sei es ihm gewesen, am 25.07.2010 auf der *Prophet's Conference* in Vancouver von der Maya-Curandera Flordemayo deren Anerkennung

¹⁵ Offizieller Name: Coordination of the Indigenous Organizations of the Brazilian Amazon bzw. Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

ausgesprochen zu bekommen (South 2011: 378). Hierin zeigt sich erneut der überdurchschnittlich hohe Stellenwert, welcher der Bestätigung durch Angehörige indigener Bevölkerungsgruppen beigemessen wird im Allgemeinen und der noch höher angesiedelten Bedeutung derartiger Akzeptanz durch Angehörige der Maya im Besonderen. Wie sehr es ihm zu Herzen gegangen sei, diese Ehrung gerade von einer Angehörigen der Maya zu erhalten, wird ausdrücklich betont (South 2011: 379). Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang auch, dass es sich bei Flordemayo Souths Angaben zufolge um einen Schützling Don Alejandro Cirilo Perez Oxlajs handele, dessen ambivalente Haltung gegenüber Argüelles im folgenden Abschnitt thematisiert wird (South 2011: 378). Auf Flordemayos eigener Website findet sich dagegen kein direkter Hinweis auf Don Alejandro.¹⁶ Die Ehrung durch Flordemayo kommt in Argüelles' Weltanschauung einer der höchsten Ehren gleich, die ihm zuteilwerden kann, verkörpern dort doch die Maya die Nachfahren der sternenreisenden galaktischen Maya, mittels deren Wissen die Menschheit gerettet werden soll. Gleichzeitig ist sie ein weiteres Beispiel für hybride Praktiken nach Burke, werden doch auch hier traditionelle indigene Elemente mit New Age-Elementen vermischt.

Zwar wird in der Regel die indigene Unterstützung für Josés Mission betont, es findet aber auch ein Fall expliziter Ablehnung Erwähnung, der insbesondere im Hinblick auf den Umgang mit dieser Zurückweisung interessant ist. Bei der fraglichen Person handelt es sich um Don Alejandro Cirilo Perez Oxlaj, einen Ältesten der Quiché-Maya. Dieser zeichnet sich selbst durch millenaristisch geprägte Vorstellungen aus, denen er u. a. bei einer Rede anlässlich des Amtsantritts des guatemalteken Präsidenten Álvaro Colom Caballeros 2008, bei dem er als Repräsentant der Maya anwesend gewesen sei, Ausdruck verliehen habe (Black 2010: 152). Darin sei die Rede gewesen vom Anbruch eines neuen Zeitalters, welches sich durch friedliches Zusammenleben und soziale Gerechtigkeit auszeichne, von Freiheit und von einer Welt ohne Grenzen. Die gegenwärtigen Naturkatastrophen und Umweltprobleme lägen darin begründet, dass sich der Mensch nicht im Gleichgewicht mit der Natur befinde. Die Maya-Prophezeiungen kündigten eine

¹⁶ <http://www.grandmotherflordemayo.com>, letzter Zugriff am 11.11.2019.

Zeit des Wandels an, so Cirilio Perez Oxlaj (Black 2010: 153). Die Parallelen seiner Ausführungen zu denen von Argüelles sind nicht zu übersehen und auch Black kommt zu dem Schluss, dass Cirilio Perez Oxlajs Rede „[...] would not be out of place at a Planet Art Network event“ (Black 2010: 154). Bei einer Zeremonie in Uaxactun sei er zunächst recht entgegenkommend und von der Notwendigkeit einer Kalenderreform überzeugt gewesen, kurz darauf jedoch habe er bei einer öffentlichen Veranstaltung in Guatemala City die Telektonon-Prophezeiung, welche Argüelles ihm habe überreichen wollen, mit Nachdruck abgelehnt und sie sogar von sich geworfen. Nun könnte man dies als deutliche Untergrabung von Argüelles' Autorität deuten, unternähme nicht dessen Biographin im Folgenden einen interessanten Schachzug: sie erwähnt, dass José kurze Zeit später von Don Alejandro zu einem von dessen Workshops eingeladen worden sei, an dem er jedoch (Gründe hierfür werden keine genannt) nicht habe teilnehmen können, und – und das ist der springende Punkt – sie bezeichnet scheinbar beiläufig diesen Workshop als „hochpreisig“ (South 2011: 184). Für diese Erwähnung gibt es keinen plausiblen Grund, es werden weder Zahlen genannt noch wird angegeben, dass Argüelles aus finanziellen Gründen den Workshop nicht habe besuchen können, was eine Erklärung für diese Anführung hätte darstellen können. Somit liegt der Verdacht nahe, dass der eigentliche Beweggrund für diesen Hinweis in dem Versuch zu suchen ist, Don Alejandro als geldgierigen Scharlatan mit fragwürdigen Absichten zu diskreditieren und somit seine Ablehnung der Telektonon-Prophezeiung irrelevant erscheinen zu lassen. Diese Auslegung wird gestützt durch die gleichzeitige Kontrastierung Don Alejandro mit Hunbatz Men und Domingo Dias Porta, die Argüelles gemeinsam mit Don Alejandro eingeladen habe, mit ihm über den Kalender zu diskutieren und von denen er, im Gegensatz zu Don Alejandro, der überhaupt nicht reagiert habe, ermutigende Rückmeldungen erhalten habe – Hunbatz Men habe ihn sogar explizit dazu beglückwünscht, das Wissen der Maya dem Vatikan vorgestellt zu haben (South 2011: 184f). Diese Gegenüberstellung ähnelt dem Muster, welches auch bei der Betonung indigener Zustimmung im Vergleich zur Ablehnung der westlichen Gesellschaft immer wieder Anwendung findet, wobei hier Hunbatz Men und Domingo Dias Porta die indigene und damit gute Seite vertreten und Don Alejandro, trotz indigener Abstammung,

als mutmaßlich materialistisch korrumpiert auf der Seite des westlichen Kapitalismus, also letztlich der Seite der Unterdrückter, verortet wird. In wie weit Argüelles selbst eine solche Ansicht vertrat oder ob es sich hierbei ausschließlich um Souths Bemühungen handelt, ihren Lehrmeister in ein bestmögliches Licht zu rücken, ist kaum zu rekonstruieren.

Eine weitere Ablehnung der Botschaft von indigener Seite wird nur beiläufig erwähnt und nicht näher ausgeführt. Betont wird stattdessen vielmehr die Bestätigung durch die Zusammenarbeit mit Chief Arvol Looking Horse von der Lakota Nation, gegen welche die Kritik sich wendete. Auf Josés Bestreben hin habe Chief Arvol Looking Horse zugestimmt, eine von ihm organisierte Veranstaltung namens *Peace and Prayer Day* mit dem von Argüelles angestrebten *World Summit on Peace and Time 1999* in Costa Rica zusammenzulegen und sei im Zuge dessen von Angehörigen einiger nicht näher genannter Maya-Gruppen aus Guatemala gewarnt worden, nicht mit Argüelles zusammenzuarbeiten (South 2011: 215). Ein Zusammenhang mit der Ablehnung durch Don Alejandro, der dem National Maya Council of Elders of Guatemala angehört, erscheint naheliegend, auch wenn keine konkreten entsprechenden Verweise vorliegen. Chief Looking Horse habe die Warnung nicht weiter beachtet und Argüelles setzte eine Erklärung zugunsten der Zusammenlegung beider Veranstaltungen auf, die er nicht nur als Vertreter von Chief Looking Horse, sondern auch im Namen aller indigenen Völker der Welt unterzeichnete (South 215ff). Dadurch wird impliziert, dass nicht nur Chief Looking Horse Argüelles' Anliegen guthieß, sondern die Gesamtheit der indigenen Bevölkerung weltweit hinter ihm stehe. In den Rahmen des *World Summit on Peace and Time*, welcher die Kalenderreform vorantreiben sollte, sei, wie South schreibt, auch ein von einem guatemaltekischen Day Keeper der Quiché, Roberto Poz, durchgeführtes Ritual zur Heilung von Missverständnissen und alten Wunden eingebettet gewesen (South 2011: 223). Ob die explizite Erwähnung der Zugehörigkeit Poz' zu den guatemaltekischen Quiché nur der allgemeinen indigenen Affirmation dient oder zudem dazu gedacht ist, Don Alejandros ablehnende Position zu schwächen, lässt sich aus dem Zusammenhang nicht erschließen.

Argüelles' eigenen Respekt vor den Angehörigen indigener Gruppen und seine Überzeugung von deren Weisheit bekundete er zudem im Zuge des *The Hague Peace Appeal 1999*, an dem auch Chief Looking Horse teilnahm. Argüelles' Ansicht nach seien die eindringlichsten Vorträge dort die der indigenen Teilnehmer gewesen, welche sich für Respekt vor Mutter Erde und eine spirituelle Einheit der Menschheit eingesetzt hätten, im Gegensatz zu den anderen Anwesenden, denen es primär um Verbrechensbekämpfung gegangen sei (South 2011: 219f). Hierin zeigt sich erneut die Postulierung von indigener und westlicher Bevölkerung als zwei sich gegenüberstehende Pole und damit auch der für apokalyptische Weltanschauungen in der Regel kennzeichnende Dualismus. Gleichzeitig kommt darin eine Vermischung der New Age-Bewegung mit indigenen Friedensbewegungen zum Ausdruck.

Einige von Argüelles' Bemühungen und besonders Veranstaltungen wie der *World Summit on Peace and Time* und der *The Hague Peace Appeal* weisen in ihrem Umgang mit Vertretern indigener Bevölkerungsgruppen zudem gewisse Parallelen mit dem Vorgehen von Vertretern der Antiglobalisierungsbewegung auf, mit der auch thematische Überschneidungen bestehen. Auch diese träten als mit moralischer Autorität versehene Vertreter bestimmter weltkultureller Prinzipien auf und zwar in erster Linie im Interesse anderer (Holzer und Kuchler 2007: 84), was Argüelles gleichermaßen für sich in Anspruch nimmt. Gleichzeitig seien jedoch auch Individuen anzutreffen, welche die eigenen Interessen verträten, da in der Regel sowohl in globalisierungskritischen Publikationen als auch im Rahmen entsprechender Veranstaltungen tatsächliche, direkt betroffene Opfer der Globalisierung Gelegenheit bekämen, sich Gehör zu verschaffen, was das kulturelle Ansehen der Bewegung steigern (Holzer und Kuchler 2007: 84). Ohne die Beteiligung solcher Globalisierungsoffer bestehe die Gefahr, dass der von den Globalisierungskritikern erhobene Anspruch, die Interessen Benachteiligter zu vertreten, als inhaltsleer und illegitim wahrgenommen sowie geargwöhnt werde, dass es sich bei deren Engagement weniger um selbstlosen Einsatz zum Wohle anderer als vielmehr um identitätsstiftende Maßnahmen mit einem aus dem Engagement gezogenen persönlichen Gratifikationseffekt für das in Aktion tretende Individuum handele (Holzer und Kuchler 2007: 84). Eine zu starke Betonung der Eigeninteressen hingegen würde die Bewegung

aufgrund ihrer Heterogenität in Einzelgruppen mit eventuell gar rivalisierenden Interessen spalten, nur die Ausrichtung an einem gemeinsamen, übergeordneten Rahmen der Eigeninteresselosigkeit gestatte somit einen grundlegenden Zusammenhalt (Holzer und Kuchler 2007: 84). Auf vergleichbare Art und Weise trägt die Hervorhebung der Beteiligung von Individuen wie Chief Arvol Looking Horse, Flordemayo oder Hunbatz Men an Veranstaltungen, bei denen auch Argüelles sein Anliegen vortrug, dazu bei, die Glaubwürdigkeit dieser Zusammenkünfte zu stärken und dem Bestreben der anderen Teilnehmer, die Interessen weniger privilegierter Bevölkerungsgruppen zu vertreten, mehr Legitimität zu verleihen. Ob die jeweiligen Individuen dabei tatsächlich so sehr in alter indigener Tradition verwurzelt sind, wie sie selbst es für sich in Anspruch nehmen bzw. wie nach außen hin der Anschein erweckt wird, spielt dabei keine Rolle. So bewegt sich beispielsweise Hunbatz Men trotz gegenteiliger Behauptungen weit außerhalb traditioneller Mayaüberlieferungen und vertritt stattdessen seine persönliche Variante einer mit vermeintlichen Maya-Elementen angereicherten New Age-Lehre.

Auch hinsichtlich des Problems der Interessensabstimmung und potentieller Bevormundung ähneln sich beide Phänomene. So nehme zwar die Antiglobalisierungsbewegung für sich in Anspruch, die Interessen der ärmeren Länder und nicht nur die der reichen Industriestaaten zu vertreten, gleichzeitig finde diese Einbeziehung jedoch nicht immer auch Umsetzung in der Realität (Holzer und Kuchler 2007: 87). Obgleich versucht werde, wichtige Veranstaltungen oft auf der Südhalbkugel abzuhalten, um für von dort stammende, weniger begüterte Interessenten die Reisekosten möglichst niedrig zu halten und ihnen so die Teilnahme zu ermöglichen, würden sowohl die großen Organisationen als auch Veranstaltungen vorwiegend von Vertretern der Ersten Welt gestaltet, da diese über die nötige Zeit und entsprechende finanzielle Mittel verfügten (Holzer und Kuchler 2007: 87). Dies könne trotz bester Absichten divergierende Auffassungen darüber zur Folge haben, worin das Interesse der vermeintlich vertretenen Partei tatsächlich bestehe (Holzer und Kuchler 2007: 87). Nicht immer seien die Betroffenen vor Ort überhaupt über Aktionen, die in ihrem Namen bzw. zu ihren angeblichen Gunsten betrieben würden, im Bilde (Holzer und Kuchler 2007: 87). So könne es vorkommen, dass Vertreter der Globalisierungskritik den Fokus ihres

Engagements im Namen anderer auf Dinge legten, die den direkt Betroffenen weniger dringlich erschienen als andere Probleme (Holzer und Kuchler 2007: 87f). Schon die zum Teil eingeschränkte Möglichkeit zur Kommunikation mit diesen könne eine Abstimmung problematisch machen (Holzer und Kuchler 2007: 88). Mitunter würden in gut gemeintem Bemühen also vielmehr vermutete Interessen vertreten als tatsächliche, ohne dass die Globalisierungsoffer selbst die Chance hätten, sich zu beteiligen (Holzer und Kuchler 2007: 88).

Die Problematik ist ohne weiteres auf Argüelles und ähnlich gesinnte Aktivisten übertragbar. So sehr diese auch aufrichtig von der Redlichkeit und Bedeutung ihrer eigenen Bemühungen überzeugt sein mögen, ändert dies nichts an der Tatsache, dass sie oftmals im Namen von Bevölkerungsgruppen agieren, von denen sie niemals mit einer solchen Aufgabe betraut wurden und deren Interessen und Bedürfnisse sie eher vermuten oder unterstellen, als sie tatsächlich zu kennen. Entsprechend birgt ihr Engagement die ausgeprägte Gefahr, nicht nur an der Realität vor Ort vorbeizugehen, sondern die von ihnen vermeintlich so geachteten Gemeinschaften zu bevormunden, kleinzumachen und für ihre eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. Argüelles' Befürwortung einer Veranstaltungszusammenlegung, die er im Namen aller indigenen Völker vornahm und seine Vereinnahmung von Gruppen wie der Confederation of Indigenous Amazonian Tribes zur Unterstützung seiner Kalenderreform, spricht in dieser Hinsicht Bände. Es darf davon ausgegangen werden, dass die überwältigende Mehrheit aller Menschen indigener Abstammung, in deren kollektivem Namen die Zusammenlegung des *World Summit on Peace and Time* mit dem *Peace and Prayer Day* unterzeichnet wurde, von beiden Veranstaltungen noch niemals gehört hatte und auch nicht das geringste Interesse an ihnen hegte, und auch die Confederation of Indigenous Amazonian Tribes war sicherlich mit für sie dringlicheren Problemen beschäftigt als mit einem Wechsel des Kalenders, auch wenn sie Argüelles' Vorschläge vielleicht nicht ablehnte.

Trotz der ausgeprägten Betonung des indigenen Elements ist Argüelles durchaus auch nicht-indigene Bestätigung willkommen und kann in das dualistische Schema eingefügt werden, besonders dann, wenn sie ihren Ursprung außerhalb des amerikanisch geprägten

westlichen Kulturkreises hat, wie die vergleichsweise ausführliche Schilderung eines Vorfalls bei der *Third Annual International Roerich Conference* in St. Petersburg deutlich macht: dort habe kein Geringerer als der Erzbischof der Koptisch-Orthodoxen Kirche St. Petersburgs José als Propheten anerkannt und sich vor ihm verneigt (South 2011: 349). Die Zugehörigkeit zur Koptisch-Orthodoxen-Kirche und der Schauplatz St. Petersburg dienen hier als Antithese zur amerikanisch dominierten westlichen Konsumgesellschaft, die Akzeptanz durch einen Vertreter dieses Gegenpols der Authentifizierung von Argüelles' Mission, welche sich gegen diese richtet.

Ähnlich verhält es sich mit dem Bericht über einen Besuch in Altai. Von Mother Tynetta von Nation Of Islam begleitet, erhält er dort von Irena Eganova von der Russian Academy of Science eine alte, auf die sechziger Jahre zurückgehende Abhandlung N.A. Kozyrevs über Maya-Hieroglyphen, in welcher er große Ähnlichkeiten mit dem *Dreamspell* entdeckt habe (South 2011: 277). Er wertet die Entdeckung als Beweis für die universelle Gültigkeit dieser Gesetzmäßigkeiten (South 2011: 277). Die Bevölkerung Altais habe ihm sehr positiv gegenübergestanden und ihn als „long lost star brother representing the cosmos“ [South 2011: 181] willkommen geheißen, was sicherlich dazu beiträgt, dass Argüelles im Laufe seines Aufenthalts zu dem Schluss kommt, das einfache Leben im Einklang mit der Natur ermögliche den Bewohnern Altais einen besseren Zugang zur Spiritualität, so dass sie über großes Wissen verfügten (South 2011: 281). Auch hier kommt der postulierten Anerkennung durch die Urbevölkerung fraglos die Rolle indigener Bestätigung von Argüelles' Mission zu. Zudem habe ihn jedoch beeindruckt, wie oft im Gegensatz zur Situation in Amerika im russischen Einflussbereich unter Politikern und Wissenschaftlern die Rede von Biosphäre und Noosphäre sei, auch der Vizepräsident Altais habe keinerlei Schwierigkeiten gehabt, das Konzept der *Law of Time* zu verstehen (South 2011: 280). Das russisch geprägte Gebiet wird hiermit erneut in einem klaren Kontrast zur amerikanisch-westlichen dominierten Welt positioniert und so, bedingt durch den herrschenden Dualismus, in dem letztere auf der Seite des Bösen steht, deutlich positiv gezeichnet.

6.2.2 Die besondere Rolle des *occultural reservoir*

Ein Konzept, das sich zur Untersuchung von José Argüelles' Lehre besonders anbietet, ist das des *occultural reservoir* des Religionswissenschaftlers Christopher Partridge. Viele der von Argüelles verwendeten Motive lassen sich einem solchen Reservoir zuordnen, so beispielsweise seine Verortung höherer Wesenheiten auf anderen Planeten, welche eine Variante des Außerirdischenmotivs verbunden mit millenaristischen Zügen darstellt, oder seine Verwendung von Elementen aus der Johannes-Apokalypse, wie zum Beispiel der Zahl 666 oder Babylons, deren Symbolik seit langem fester Bestandteil der westlichen Populärkultur ist. Er nimmt Bezug auf Mohammed, Jesus und Buddha, die allesamt als bekannte Figuren im westlichen Bewusstsein verankert sind.

Zudem entspricht seine Überzeugung von der Überlegenheit des Wissens indigener Kulturen der allgemein in esoterischen und okkulten Kreisen vorherrschenden Tendenz, als alt angesehenem überliefertem Wissen einen höheren Stellenwert beizumessen. Hierbei wird generell angenommen, indigene oder auch bereits untergegangene, nur noch archäologisch nachweisbare Kulturen seien mit größerer Weisheit versehen und im Einklang mit der Natur gewesen, was sie zu tieferen Einblicken in das Wesen des Universums befähigt habe als sie dem zeitgenössischen, westlichen Zivilisationsmenschen möglich seien. Argüelles schreibt dies indigenen Völkern im Allgemeinen und den klassischen Maya im Besonderen zu, wobei sein Bild von letzteren an vielen Stellen an das alte, von der Wissenschaft längst überholte Bild der Maya aus den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts erinnert: so betont er deren astronomische Kenntnisse und ihre ausgeprägte Liebe zu Harmonie und Frieden. Krieg und Menschenopfer lässt er den größeren Teil der Zeit über völlig außer Acht, als habe Derartiges niemals existiert. Nimmt er ausnahmsweise doch einmal darauf Bezug, so werden sie als Anzeichen einer vom richtigen Weg abgekommenen, bereits von außen korrumpierten Kultur gedeutet und somit von der „eigentlichen“, „wahren“ und durchweg guten Mayakultur separiert. Für blutige Praktiken ist im von ihm entworfenen Bild indigener Kulturen kein Platz. Schon Canclini und Bachmann-Medick (Bachmann-Medick 2014: 45) haben darauf hingewiesen, dass bei Hybridisierungsprozessen

durchaus nicht wahllos alles übernommen, sondern vielmehr eine Auswahl getroffen werde und bestimmte Elemente ausgeschlossen würden, was hier offenkundig wird. Das von ihm gezeichnete Bild der Maya als friedfertige Sternenbeobachter deckt sich mit dem, welches auch im New Age und dem *occultural reservoir* vorherrscht.

Sehr deutlich zeigt sich der Einfluss des *occultural reservoir* an der von Argüelles empfangenen Telektonon-Prophezeiung, auf die an späterer Stelle noch ausführlich eingegangen werden wird. In ihr wird eine Vielzahl verschiedenster Elemente, von denen die meisten aus bereits existenten religiösen Traditionen und dem Fundus der Populärkultur bekannt sind, mit innovativen, von Argüelles selbst geschaffenen Elementen kombiniert und zu einer einzigen, allumfassenden Prophezeiung zusammengeschiedet, welche die Prophezeiungen anderer Religionen keineswegs negiert, sondern vielmehr miteinschließt und in sich vereint. Er spricht wortwörtlich von der „mother of all prophecy“, welche die Telektonon-Prophezeiung darstelle – die ursprüngliche, in Vergessenheit geratene Wahrheit, als deren Abkömmlinge alle anderen Prophezeiungen letztendlich zu betrachten sind.

Die Rolle der Maya und anderer Kulturen verwebt Argüelles mit der Thematik des Kontakts zu Außerirdischen. Hier zeigt sich klar der Einfluss des *occultural reservoir*. Die Kontaktierung oder Lenkung durch extraterrestrische Wesen stellt ein im New Age-Bereich geläufiges Motiv dar und wird dort mit einer Vielzahl anderer Thematiken verknüpft¹⁷ – eine Vorgehensweise, der sich auch Argüelles bedient. Er vermischt das Motiv der indigenen Weisheit mit einer Steuerung der Menschheitsevolution durch außerirdische Intelligenzen und schafft somit ein hybrides Gesamtbild, welches für ihn selbst jedoch kein künstlich konstruiertes Flickwerk, sondern selbstverständliche Wahrheit ist. Diese Vorgehensweise entspricht dem Prinzip der *accommodation* (Ackermann 2012: 15, Burke 2009: 42f), da bereits bekannte Motive in einen neuen Kontext integriert werden, was diesen für Außenstehende attraktiver, weil vertrauter gestaltet.

¹⁷ Seit Erich von Dänikens ersten Veröffentlichungen ist die Vorstellung vom Kontakt alter Kulturen mit Außerirdischen ein fester Bestandteil der New Age-Szene und des *occultural reservoir* (s. z. B. Däniken 1984).

Getreu seiner Überzeugung von einer tieferen religiösen Wahrheit arbeitet Argüelles darauf hin, die existierenden unterschiedlichen religiösen Traditionen der Welt wieder zu vereinen, gehen sie doch seinem Verständnis nach alle auf dieselbe Urwahrheit zurück, was eine in weiten Teilen des New Age verbreitete Ansicht darstellt. Dieses Bestreben zeigt sich schon früh in entsprechenden Bemühungen während seiner Lehrtätigkeit als Dozent und später in der Gründung des bereits erwähnten religionsübergreifenden *UR Council for the Theology of Peace*. Vermischt mit dem Konzept der *UR* werden Elemente der Gaia-Hypothese: die Erde wird in seiner Überzeugung als ein großes Lebewesen mit in der Entwicklung begriffenem Bewusstsein angesehen, ihre Bewohner einschließlich der Menschen als dessen Organe. Bezugnahmen auf die Gaia-Hypothese sind sowohl im New Age als auch im Neopaganismus und Umweltmillenarismus zu finden und ein fester Bestandteil des Ideenpools des *occultural reservoir*, dessen Einfluss hier einmal mehr offensichtlich wird.

In konsequenter Fortführung seiner Überzeugung von einer in verschiedenen Kontexten noch fragmentarisch zu Tage tretenden Urwahrheit nimmt Argüelles Zusammenhänge zwischen einer Vielzahl völlig verschiedener Dinge an, beispielsweise zwischen dem magischen Quadrat Benjamin Franklins, dem Tzolkin und der menschlichen DNA, die er mathematisch zu begründen sucht. Hier zeigt sich erneut sein Bestreben, verschiedene Welten und Vorgehensweisen zusammen zu bringen: die Vermischung von Elementen aus komplett unterschiedlichen Zusammenhängen auf der einen und der Versuch, für diese Verbindung eine möglichst wissenschaftliche Begründung vorzuweisen, auf der anderen Seite. Generell schreibt er der Mathematik bzw. Zahlen als universeller Sprache einen überaus hohen Stellenwert zu und mischt auch in diesem Zusammenhang Bedeutungszusammenhänge aus verschiedenen Traditionen. So findet sich häufig die Zahl Sieben, die sowohl in der Bibel als auch in zahlreichen Märchen oft anzutreffen sowie mit magischer Bedeutung versehen und damit als Teil des *occultural reservoir* im westlichen Bewusstsein verankert ist. Den mathematischen Kenntnissen der klassischen Maya misst er große Bedeutung bei und sieht einen Zusammenhang zwischen diesen und der von ihm postulierten Harmonie der Maya mit dem Kosmos.

Gleichzeitig ist er überzeugt von der Existenz sogenannter Galaktischer Maya, die von den Sternen kamen und dieses Wissen auf die Erde brachten. Zwischen den Maya und wohlwollenden, außerirdischen Wesen besteht für ihn also eine untrennbare Verbindung, mitunter sind beide gar identisch (wobei zu beachten ist, dass er im Unterschied dazu die heutigen Maya keineswegs als Außerirdische ansieht, sondern als Menschen, die Reste verlorenen Wissens bewahrt haben). Sie sind jedoch keinesfalls die einzigen Wohltäter: so gesellen sich zu der Vielzahl mit José in Kontakt tretender Wesen beispielsweise auch solche vom Stern Arcturus, welche ihm für die Menschheit angeblich wichtige Informationen übermitteln, die er in direktem Kontakt mit einer zu ihm sprechenden Stimme als *The Arcturus Probe: Tales and Reports of an Ongoing Investigation* niedergeschrieben habe. Ebenfalls Beachtung verdient die Tatsache, dass die in seiner Lehre auftretenden extraterrestrischen Wesen der Menschheit durchweg wohlgesonnen sind und nach deren Besten trachten, also letztendlich in ihrer Rolle religiösen Heilsbringern vergleichbar sind. Eine bösertige, außerirdische Rasse, wie sie (meist in reptilienartiger Form) als Motiv im *occultural reservoir* sowie in manchen Verschwörungstheorien zu finden ist, kommt in seiner Weltanschauung nicht vor, an deren Stelle treten vielmehr ökonomische und gesellschaftliche Konzepte, welche die Rolle des Bösen übernehmen.

Der immer wiederkehrende Einfluss des Außerirdischen-Motivs zeigt sich auch im Rahmen des *First Planetary Congress of Biospheric Rights*, im Zusammenhang mit welchem der brasilianische Ufologe José Fraga telepathisch von Außerirdischen angewiesen worden sei, Argüelles zu kontaktieren, da dieser beim Kongress einen wichtigen Beitrag für die Zukunft der Menschheit leiste. Gegenüber Argüelles habe er angegeben, von „the little blue Mayans“ gesandt worden zu sein (South 2001: 122). Zudem habe der im Zusammenhang mit der Kontaktierung aufgefundene Kornkreis in Fragas Garten ein von Argüelles entworfenes Symbol gezeigt, womit erneut die Verbindung von Argüelles mit höheren Mächten unterstrichen wird, selbst wenn diese sich, wie in diesem konkreten Fall, nicht direkt an ihn wenden. Die Bezeichnung der den Auftrag gebenden Außerirdischen als „little blue Mayans“ betont einmal mehr den postulierten Zusammenhang der Maya mit außerirdischen Lebensformen sowie die

Bedeutung des *occultural reservoir* als Ideenpool, auf den auch das Motiv der Kornkreise als von extraterrestrischen Lebewesen hervorgerufene Phänomene zurückzuführen ist.

Der Einfluss klassischer Verschwörungstheorien, die gleichfalls ein fester Bestandteil des *occultural reservoir* sind, tritt in Argüelles' Überzeugung von den G 7-Staaten als einer Art Verschwörung des Bösen zu Tage, welche Kontrolle über die UN ausübe und das weltweite Geschehen beherrsche sowie nach eigenen Interessen ausrichte. Die Parallelen zwischen dieser Vorstellung und dem verbreiteten Motiv der „New World Order“ sind unübersehbar. Auch hier lässt sich zudem von *accommodation* sprechen, wird mit der Übernahme dieses Elements doch ein in einem anderen Bereich etabliertes Konzept in die neue Ideologie eingebettet und erleichtert somit potenziellen Zuhörern, die mit diesem bereits vertraut sind und sympathisieren, den Zugang zum vorgestellten neuen Gedankengut. Diese Vertrautheit macht die Stärke des *occultural reservoir* aus und hat maßgeblichen Anteil an der Verbreitung von dessen Elementen in unterschiedlichen Kontexten.

Der Mensch als Medium übernatürlicher Kräfte stellt ein wiederkehrendes Motiv dar, das sich durch Argüelles' ganze Vita zieht. Nicht nur seine Arbeit als Künstler, auch die als Autor nimmt im Laufe der Zeit immer stärker den Charakter des Mediums als ausführendes Organ an. Schon bei der Niederschrift von *The Mayan Factor* gelangt er zu der Gewissheit, nicht seine eigenen kreativen Gedanken zu Papier zu bringen, sondern die höher-entwickelter galaktischer Wesen, maßgeblich die Pacal Votans. Hier mischen sich somit drei Motive: das des Mediums bzw. Channels, das von der Existenz und Intervention außerirdischer Wesen sowie das der Maya als Schicksalslenker und Träger großer Weisheit. Argüelles' Schlussfolgerung, selbst einer von dreizehn galaktischen *star elders* zu sein, steigert dieses Schema noch: er ist dadurch kein normaler Mensch mehr, der als Medium fungiert, sondern die menschliche Gestalt wird zu einer Hülle, die in ihrem Kern eigentlich außerirdisches Wesen beherbergt, welches eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hat, nämlich den Erhalt galaktischen Wissens am Übergang zwischen den Zyklen zu sichern. Die Diskrepanz zwischen seinen eigenen Ansichten und denen etablierter Mayaforscher sowie die Ablehnung, die ihm von letzteren entgegengebracht

wird, scheint ihn weder zu verwundern noch nennenswert zu bekümmern, und er begründet dies damit, dass sich die Ausrichtung ihrer Forschung grundlegend unterscheidet: die Wissenschaft betrachte die Maya als etwas ausschließlich der Vergangenheit Angehöriges, er hingegen beziehe sich auf die Gegenwart. Nähere Informationen zu dieser Unterscheidung werden bedauerlicherweise nicht gegeben, da schließlich auch in seiner Ideologie die klassischen Maya und somit die Vergangenheit eine tragende Rolle spielen und die etablierte Forschung durchaus auch die heutigen Maya miteinbezieht. Es ist jedoch anzunehmen, dass er sich mit dieser Aussage gar nicht auf letztere bezieht, sondern auf die Gegenwarts- und Zukunftsrelevanz der klassischen Maya und ihres Wissens gemäß seiner Definition.

Auch Argüelles' Beschäftigung mit Kristallen lässt sich dem Bereich des *occultural reservoir* zuordnen. Im Rahmen einer Kristallmeditation sei ihm seiner Biographie zufolge die vierdimensionale Dynamik der Zeit enthüllt worden, durch welche Kristalle Wissen speichern und weitergeben könnten – ein Prozess, durch den ihm diese Erkenntnis auch zuteil geworden sei (South 2011: 146f). In New Age-Kreisen wird Kristallen oftmals eine besondere Bedeutung beigemessen, Argüelles nutzt also hier ein gängiges Motiv und passt es seiner Ideologie, in deren Mittelpunkt das menschliche Zeitverständnis steht, an. In gewisser Weise kann man hier fast schon von einer Spielart kultureller Aneignung sprechen, auch wenn das als Ideengeber fungierende New Age-Milieu primär derselben Kultur wie Argüelles selbst entstammt. Die Erfahrung dieser Wissensübermittlung lässt ihn sich an einen Traum erinnern, in dem er, in den Fußstapfen Moses wandelnd, den Berg Sinai erklommen und dort zehn weitere Tafeln vorgefunden habe, wonach er Hunbatz Men begegnet sei, diesem davon berichtet und die Schlussfolgerung gezogen habe, dass die ursprüngliche Existenz von 20 Tafeln ein Beleg für deren Maya-Ursprung sei (South 2011: 156). Offensichtlich führt er die Anzahl von 20 Tafeln auf das Vigesimalssystem der Maya zurück und stellt so eine direkte Verbindung zu diesen her. Die Hybridisierung christlicher bzw. jüdischer Elemente mit Argüelles' von den Maya inspirierter Weltanschauung ist unübersehbar, impliziert er mit dieser Schilderung doch, dass das „wahre“ Wissen schon die ganze Zeit in der Welt gewesen, von den auf den Zehn Geboten fußenden Weltreligionen jedoch falsch bzw. nur fragmentarisch verstanden oder

gar unterdrückt worden sei. Die Zehn Gebote werden demnach zwar als wahr akzeptiert, gleichzeitig aber wird deutlich gemacht, dass es sich bei ihnen nur um die halbe, unvollständige Wahrheit handelt. Daneben wird José Argüelles als göttlicher Botschafter in der Tradition Moses etabliert. Der Einfluss des *occultural reservoir*, welches unter anderem aus religiösen Quellen gespeist wird und daher eine Vielzahl religiöser Motive beinhaltet, die nach Belieben neu gemischt werden können, ist hier nicht zu übersehen.

Diese Inkorporation religiöser und besonders christlicher Elemente aus dem *occultural reservoir* wird auch in Argüelles' Umgang mit den Terroranschlägen vom 11. September deutlich. Als er von den Anschlägen erfährt, ist er der Überzeugung, diese seien in der Apokalypse des Johannes als der Fall Babylons beschrieben worden (South 2011: 51). Es handele sich um ein deutliches Zeichen der Endzeit (South 2011: ebd.). Zwar lehnt er das institutionalisierte Christentum im Großen und Ganzen ab, richtet sich dabei jedoch weniger gegen den Inhalt der Bibel selbst, deren Elemente er bereitwillig aufgreift, als vielmehr gegen die Kirche als Institution. Biblische Motive hingegen dienen ihm oft als Inspirationsquelle. Den größten Fundus, aus dem er sich bedient, stellt dabei die Johannes-Apokalypse dar, wie hier das Beispiel New Yorks und des World Trade Centers zeigt, welche für ihn ganz klar mit dem biblischen Babylon gemeint sind. Bei dieser Auslegung handelt es sich seiner Auffassung nach nicht um eine Interpretationssache, sondern schlicht um offensichtliche, unumstößliche Tatsachen. Er erkennt Jesus als einen Botschafter an, dessen Botschaft später missverstanden worden sei und akzeptiert entsprechend auch die Bibel als göttlichen Text, weswegen er sich bei seinen Ausführungen immer wieder auf sie beruft. Dabei beschränkt er sich jedoch keineswegs ausschließlich darauf, Bezüge zu biblischen Motiven herzustellen, sondern rückt diese in einen völlig neuen und andersartigen Kontext, indem er sie in seine eigene, innovative Lehre integriert: er bringt sie in eine direkte Verbindung mit seinem Zeitverständnis und ist der Ansicht, die Anschläge vom 11. September seien durch das Leben in der falschen Zeit hervorgerufen und aufgrund dessen unvermeidbar gewesen. Gleichzeitig seien sie dazu gedacht, die Menschheit aus ihrem falschen Zeitverständnis aufzurütteln, um einen Wandel einzuläuten, was bereits in der Bibel vorhergesagt worden sei. Somit werden hier verschiedene Elemente zusammengebracht und in einem Prozess kultureller Aneignung

zu etwas Neuem verschmolzen. Inwieweit dieser Vorgang bewusster Natur ist, ist schwer zu sagen, weswegen eine Zuordnung zu intentionaler oder organischer Hybridität hier kaum möglich erscheint. *Time & the Technosphere* – das Werk, in dem er seine diesbezüglichen Überzeugungen veröffentlicht – lässt sich dessen ungeachtet jedoch eindeutig als hybrider Text und damit als hybrides Artefakt im Sinne Burkes bezeichnen.

6.2.3 Untergang oder glorreiche Zukunft: Prophezeiungen und Zeichen der Zeit

Will man die millenaristische Komponente in Argüelles' Ideologie herausarbeiten, ist eine Analyse seiner Voraussagen, unter denen insbesondere die Telektonon-Prophezeiung hervorzuheben ist, unverzichtbar. Prophezeiungen sind zumeist nicht sehr konkret gehalten, um ausreichenden Interpretationsspielraum zu bieten und sie unterschiedlichen Szenarien anpassen zu können, was auch auf die von Argüelles angekündigten Ereignisse zutrifft. Er bedient sich einer sehr symbolreichen Sprache, nennt jedoch meist keine konkreten Namen oder Daten und liefert auch keine spezifische Beschreibung, wie genau das zu erwartende Ende des Materialismus vonstattengehen solle. Gleichzeitig spielt er in typisch millenaristischer Manier mit Hoffnungen und Ängsten, greift mit seiner Materialismus- und Kapitalismuskritik Themen auf, die in der breiten Gesellschaft immer wieder kritisch diskutiert werden und spinnt sie weiter, schürt Ängste vor Ausbeutung und Machtmissbrauch durch gesellschaftliche Eliten und stellt dem die Hoffnung auf ein neues, harmonisches und von Sinn erfülltes Leben gegenüber.

Argüelles' Weltanschauung weist, wie bereits dargelegt, das für millenaristische Überzeugungssysteme charakteristische deterministische Zeitverständnis auf, dem zufolge der Lauf der Dinge schon seit langer Zeit vorherbestimmt ist und einem göttlichen Plan folgt. Der Fortgang der Ereignisse kann nur innerhalb gewisser Grenzen beeinflusst werden, sein Weltbild stellt diesbezüglich zwei mögliche Szenarien in Aussicht: das Millennium in Form des Lebens in der natürlichen Zeit und der vollwertigen Mitgliedschaft in der galaktischen Gemeinschaft oder ein Festhalten an der falschen Zeit und der mit ihr einhergehenden Lebensweise, welches zwangsläufig in einer Katastrophe

und letztendlich im Ende der Erdbevölkerung münde. Welches der beiden Szenarien eintritt, ist abhängig vom Verhalten der Menschheit, welche die Schlüsselrolle in diesem kosmischen Drama innehat. Ändert sie ihr Zeitverständnis und ihren Lebenswandel, erwartet sie eine wunderbare neue Welt, sich im Verzug befindliches Unheil wird abgewendet und gehört der Vergangenheit an. Beharrt sie hingegen auf ihren Irrwegen, so ist ihr Schicksal besiegelt. Was das angeht, äußert sich Argüelles sehr deutlich: gehe die Menschheit nicht so schnell wie möglich zu einem Leben in der natürlichen Zeit über, besiegele sie damit ihr eigenes Schicksal, auch wenn er nicht ausführt, wie genau dieses Ende dann aussähe. Es handelt sich somit um ein konditionales millenaristisches Szenario. Dass es für den Ausgang der Ereignisse nur diese beiden Möglichkeiten gibt, steht für ihn fest, der Mensch steht seiner Überzeugung nach am Scheideweg und muss sich entscheiden, einen von zwei zur Verfügung stehenden Wegen einzuschlagen, andere Optionen bestehen nicht, was die dualistische Natur seiner Lehre unterstreicht.

Seine Lehre offenbart zudem, wie alle apokalyptischen Überzeugungssysteme, eine höchst pessimistische Einstellung zur aktuellen gesellschaftlichen Lage, welche sich immer weiter zuspitze, und entspricht damit dem Muster apokalyptischer Weltanschauungen, die Gegenwart als die Zeit des größten Unheils zu begreifen, welches zum Ende der bekannten Ordnung hin immer stärker werde und daher gleichzeitig auch das Herannahen des Millenniums ankündige. Er ist der Überzeugung, mit der Errichtung der sogenannten Technosphäre habe die negative Entwicklung, welche durch den Übergang zu einem Leben in der falschen Zeit in Gang gesetzt worden sei, ihren Höhepunkt der Materialismushuldigung und geistigen Versklavung an das Materielle erreicht, es handele sich dabei um eine Blase, die unmittelbar vor dem Zerplatzen stehe. Der Mensch lebe nicht mehr im Einklang mit der Natur, sondern beute diese rücksichtslos aus. Die Unzufriedenheit vieler Menschen wird in seiner Ideologie mit ihrer durch das Zeitverständnis bedingten Entfremdung von ihrer ursprünglichen kosmischen Natur erklärt, auch der oftmals beklagte „Mangel an Zeit“ und die Gier nach immer mehr Besitztümern hätten ihre Ursache in dieser Verfehlung und könnten entsprechend behoben werden. Die darin enthaltene Kritik an einem von Profitdenken geleiteten Verhalten gegenüber der Natur appelliert an ein wachsendes gesellschaftliches

Bewusstsein für die Notwendigkeit einer nachhaltigen Lebensführung und Wirtschaftsweise und ist ein zentrales Element zeitgenössischer umweltmillenaristischer Vorstellungen.

Wie es für apokalyptische Botschaften typisch ist (O'Leary 1994: 83), bildet also die Vorhersage des unmittelbar bevorstehenden Endes den Kern von Argüelles' Lehre. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass der Schwerpunkt hier neben besagtem Ende, wie in zahlreichen apokalyptischen Überzeugungssystemen, auch und vor allem auf dem durch dieses Ende ermöglichten Neuanfang liegt. In klassisch millenaristischer Tradition gibt er an, diese Information durch direkten Kontakt zum Göttlichen bzw. Übernatürlichen, Außerirdischen, erhalten zu haben, wobei dieser Kontakt nicht auf eine einzige übernatürliche Wesenheit beschränkt ist, sondern auf einer Vielzahl von Kontaktierungen durch unterschiedliche Wesen und Instanzen beruht, die von dem seinen Angaben zufolge zeitweise Mensch gewordenen Maya-Herrscher Pacal Votan von Palenque über Erdgeister bis hin zu außerirdischen Wesen vom Stern Arcturus reichen. Diesen Wesen sei gemein, dass sie zum Wohle des Universums agierten und ein gemeinsames Ziel anstrebten, welches darin bestehe, die Menschheit zu einer Kurskorrektur zu bewegen, um ihr den Aufstieg in eine neue Bewusstseinsstufe zu ermöglichen und damit die Ausgangsbedingungen für einen Platz in der galaktischen Gemeinschaft zu schaffen. Argüelles beschränkt sich jedoch nicht allein auf den Verweis auf seine übernatürlichen Informanten, sondern appelliert unter Berufung auf verschiedene Zeichen der Zeit zusätzlich an den – in seinen Augen – gesunden Menschenverstand. Er ist der Überzeugung, dass bestimmte Ereignisse und Entdeckungen keinen anderen Schluss zuließen als den, dass der Umbruch unmittelbar bevorstehe, und dass dies jedem klardenkenden Menschen ersichtlich sein müsse, sofern er nicht mutwillig die Augen davor verschließe. Er beruft sich auf verschiedene seiner Ansicht nach bedeutsame Daten, wie die der Weihung bzw. Entdeckung des Pacal-Grabes oder jenes der *Harmonic Convergence*, und verweist auf den zeitlichen Abstand zwischen diesen, welcher mit Bedeutung aufgeladenen Zahlen des von ihm propagierten Zeitverständnisses entspreche und daher unmöglich Zufall sein könne, sondern eindeutig einen Beleg für einen göttlichen Plan darstelle. Ähnlich verfährt er mit der Deutung der Hausnummern oder

dem Zeitpunkt des Zusammentreffens mit Menschen, die er als wichtig ansieht. Auch die Beschreibungen eines dunklen Zeitalters in den Endzeitvorstellungen verschiedener Kulturen wertet er als untrüglichen Beweis für seine Theorie, handele es sich doch schließlich um voneinander unabhängige Schilderungen, die alle auf dasselbe hindeuteten, was einem unvoreingenommenen Betrachter zwangsläufig zu denken geben müsse. Er beharrt also keineswegs darauf, dass man seinen Ausführungen blind und ohne jeglichen Beweis vertrauen müsse, sondern hängt der Überzeugung an, dass zwar ihm persönlich besonderes Wissen offenbart wurde, welches essenziell für den Ausgang der weiteren Ereignisse sei, die Vorzeichen dieser Ereignisse selbst jedoch für jeden sichtbar seien, man müsse sie nur zu deuten wissen. Dies hat zudem den Vorteil, dass sich theoretisch eine schier unendliche Anzahl von Indizien finden lässt, die zur Stärkung seiner Position genutzt werden können.

Insbesondere sein Umgang mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, integriert er sie doch nicht nur in sein Weltbild, sondern räumt ihnen dort gar zentrale Bedeutung ein, indem er sie als ein in das falsche Zeitverständnis einprogrammiertes und damit unvermeidliches Ereignis interpretiert. Von einem solchen Ereignis („inevitable event“) war zuvor in seinen Ausführungen nie die Rede, nach den Anschlägen jedoch wird es zu einem festen Bestandteil seiner Lehre. Zudem ist er der festen Überzeugung, der Zusammenbruch der World Trade Center-Türme entspreche dem schon in der Johannes-Apokalypse beschriebenen Sturz Babylons. Er wertet das World Trade Center als Sinnbild des westlichen Kapitalismus, dessen endgültiges Ende durch die Anschläge eingeleitet worden sei. Wie es für Anhänger millenaristischer Überzeugungen im semiotisch erregten Zustand charakteristisch ist (Landes 2005: 33), integriert er auf diese Weise das aktuelle Tagesgeschehen in sein Überzeugungssystem und die unterschiedlichsten Zeichen fügen sich für ihn zu einem Gesamtbild zusammen, welches nur einen einzigen Schluss zulässt: das Millennium steht unmittelbar bevor, der Niedergang der herrschenden Ordnung ist besiegelt. Dementsprechend legt er die für überzeugte Millenaristen typische Bereitschaft an den Tag, mit seinem bisherigen Leben zu brechen, indem er seine berufliche Tätigkeit aufgibt und sich von da an völlig seiner Mission verschreibt, in dem festen Glauben, dies sei

gottgewollt und es werde von höheren Mächten für ihn gesorgt, wenn er nur die ihm zuge dachte Aufgabe erfülle, seine Botschaft zu verbreiten.

Seine Suche nach Zeichen der Zeit fügt sich in die in der Geschichte millenaristischer Überzeugungen verbreitete Tendenz zur Berechnung eines Enddatums ein, welches auf einer Vielzahl von Ereignissen, Eckdaten und Periodeneinteilungen aufgebaut sein kann. Auf diese Weise präsentiert er ein Datum, an dem der große Wandel von statten gehen bzw. zumindest dessen Hauptphase beginnen soll: den 21.12.2012, gestützt auf das angebliche Enddatum des Mayakalenders auf der einen und bereits erwähnte, auf den Daten der europäischen Eroberung Amerikas, der *Harmonic Convergence* sowie der Weihung und Entdeckung des Pakalgrabs fußende Berechnungen auf der anderen Seite. Das 2012-Datum lag zum Zeitpunkt von Argüelles' Wirken innerhalb des Zeitraums einer Generation, also nahe genug, um Interesse in der Bevölkerung zu generieren, vom Beginn seiner Tätigkeit in den 1980er Jahren aber noch weit genug entfernt, um einer vorzeitigen Widerlegung seiner Prophezeiung vorzubeugen. Argüelles selbst erlebte das fragliche Datum nicht mehr, sondern verschied im Jahr 2011, betonte aber vor seinem Tode noch, dass man nicht von einer plötzlichen Veränderung der Welt über Nacht ausgehen dürfe, sondern ein allmählicher Wandel bevorstehe, der durchaus Zeit in Anspruch nehmen werde – hier ist eine Modifizierung seiner Voraussage zu beobachten, denn in der früheren Phase seines Wirkens hatte das Datum deutlich eher den Charakter eines festen Stichtages, nach dem alles anders sein würde. Auch damit baut er einer vorschnellen Falsifizierung seiner Ideologie vor, bleibt dadurch doch offen, wie lange sich eine solche Veränderung hinziehen oder wann sie gar als abgeschlossen und der neue, paradiesische Zustand als erreicht betrachtet werden kann.

Hinsichtlich des weiteren Fortgangs der Ereignisse ist das Konzept der *self-negating prophecy* (Daniels 2005: 8ff) von Interesse, das mit dem konditionalen Millenarismus verwandt ist. Zwar liegt der Fokus von Argüelles' Prophezeiung auf der Großartigkeit des verheißenen Millenniums, die bereits angesprochenen katastrophisch-apokalyptischen Ereignisse, zu denen es eventuell vor dessen Eintreten kommen könne, bzw. deren mutmaßliches Ausbleiben ließen sich jedoch im Kontext einer *self-negating*

prophecy deuten. Ein solcher Verlauf der Dinge ließe sich dahingehend interpretieren, dass ein ausreichend großer Teil der Menschheit seinen Kurs bereits korrigiert habe, wodurch die das Millennium hervorbringenden Geburtswehen milder ausfielen und größere Katastrophen verhindert worden seien. Gemäß der Grundidee der *self-negating prophecy* bedeute ein solches Ausbleiben also nicht, wie in der allgemeinen Wahrnehmung zumeist angenommen, die Widerlegung der Prophezeiung, sondern vielmehr gerade deren Erfolg, da sie als erfolgreiche Warnung die Menschen zu einer derartigen Verhaltensänderung veranlasst habe, dass die für die Erfüllung der ursprünglichen (unheilvollen) Prophezeiung notwendigen Ausgangsbedingungen nicht mehr gegeben seien. Da die Ausgangsbedingungen in diesem Fall der Missachtung göttlichen Willens entsprechen, bedeutet deren Veränderung eine Wendung zum Positiven und damit eine Besänftigung der involvierten höheren Mächte. Dementsprechend liegt kein menschliches, prophetisches oder göttliches Versagen vor, sondern im Gegenteil sogar ein Erfolg: das herannahende Übel wurde rechtzeitig erkannt und konnte dadurch abgewendet werden, die Menschheit ist auf dem richtigen Weg, das Millennium rückt näher oder beginnt bereits, sich auszubreiten, wenn auch noch von vielen unbemerkt. Die *self-negating prophecy* kann daher als Spielart des konditionalen Millenarismus angesehen werden, in dem das Handeln der Menschheit ausschlaggebend für den weiteren Verlauf des apokalyptischen Geschehens ist und drohendes Unheil durch richtiges Verhalten noch abgewehrt werden kann.

6.2.3.1 Die Telektonon –Prophezeiung

Der Telektonon-Prophezeiung kommt eine Sonderstellung in Argüelles' Werk zu, da sie nicht nur inhaltlich, sondern seiner eigenen Aussage zufolge wortwörtlich wiedergibt, was ihm von einer höheren Wesenheit mit Namen Pacal Votan offenbart wurde. Diese Besonderheit ermöglicht eine detaillierte Analyse des Textes, in der sowohl der für Prophezeiungen charakteristische Sprachgebrauch als auch die enthaltenen millenaristischen und hybriden Komponenten herausgearbeitet werden sollen.

Die Telektonon-Prophezeiung beginnt mit zwei Zitaten aus dem Koran, welche die Bedeutung von Prophezeiungen im Allgemeinen und die diesen innewohnende tiefere Wahrheit betonen, und in denen dem Angesprochenen, sollte seine Botschaft kein Gehör finden, zum Trost gegeben wird, dass auch vor ihm bereits Apostel auf taube Ohren gestoßen seien, obwohl sie mit deutlichen Zeichen gekommen seien. Alle Gottesfürchtigen und Gerechten, alle Wahrheitsgläubigen jedoch seien in Gesellschaft der in der Gnade Gottes Stehenden. Durch die Anführung dieser Zitate stellt Argüelles sich in die Tradition der großen Propheten und Religionsgründer, denen durch direkten Kontakt zum Göttlichen höhere Einsicht zu Teil wurde, und positioniert sich überdies schon vorab in der Rolle des von der Gesellschaft zumindest potentiell und zu Unrecht verkannten Propheten.

Vorgestellt wird die Prophezeiung als „the mother of all prophecy“, die somit den Ursprung aller Prophezeiungen darstellt und diese in sich vereint. Mit dieser Voranstellung wird die später noch offensichtlich werdende Vermischung unterschiedlicher religiöser Traditionen gleichermaßen vorweggenommen wie auch erklärt, die nachfolgende Hybridität also gewissermaßen zum Leitprinzip erhoben. Die Hybridität des Textes zeigt sich bereits in der ihn eröffnenden Passage, die – losgelöst von ihrem ursprünglichen islamischen Kontext – äußerst zweckdienlich in Argüelles 'eigenes Werk eingebettet wird und diesem durch die mit ihr verbundenen Assoziationen an etablierte religiöse Tradition Autorität verleiht. Die Flexibilität bei der Auswahl als Ideenleihgeber dienender Traditionen offenbart sich ebenfalls direkt zu Anfang im nachfolgenden Abschnitt: in ihm kommt die bei Argüelles wie auch in der Johannes-Apokalypse gleichermaßen bedeutsame Zahl Sieben gleich mehrfach zum Einsatz, islamische Elemente als legitimierende Instanz werden übergangslos gegen christliche eingetauscht bzw. vielmehr mit diesen ergänzt:

„In the seventh year of Harmonic Convergence
The seven seals of the apocalypse
Become the seven seals of prophecy... [...]” (Argüelles 2002: 214, Vers 4)

Hiermit beschwört Argüelles nicht nur die biblische Zahlenmystik der Sieben als der Zahl göttlicher Perfektion und Vollkommenheit, er inkorporiert auch die sieben Siegel der

Johannes-Apokalypse in seinen Text und verankert die von ihm initiierte, am 16. und 17. August 1987 durchgeführte *Harmonic Convergence* als religiös relevantes Datum, das als Wendepunkt des gesellschaftlichen Geschehens angesehen werden kann, vergleichbar beispielsweise der Kreuzigung oder Auferstehung Jesu; etablierte christliche und innovative eigene Elemente werden vermischt.

Dem schließt sich die erste, zunächst noch verhaltene Aufforderung zur Kalenderreform an:

„Thirteen moons the path to walk,
Thirteen moons the path to talk [...]
One living prophecy, one people, one Heaven,
One Earth.“ (Argüelles 2002: 215, Vers 4)

Bereits in diesen Zeilen wird Argüelles' Überzeugung angedeutet, dass der von ihm propagierte *Thirteen Moon*-Kalender die einzige Möglichkeit darstelle, die Menschheit in Frieden zu einen und dadurch eine Art Himmel auf Erden herbeizuführen. Wie an späterer Stelle klar wird, handelt es sich bei dem Wissen um diesen und das damit verbundene Zeitverständnis um ein Geschenk höherer Mächte:

„[...] Already the gift has been given. Already we left for you the 13:20 tool,
my sacred count of days, 260 Kin, to turn the solar-lunar wheel of 365 days.
[...] we sent among you the perfect form of gift, Dreamspell, containing the
message of the thirteen moons.“ (Argüelles 2002: 224, Vers 87)

Wer sich neben Pacal Votan hinter dem Personalpronomen „we“ verbirgt, wird nicht näher ausgeführt – dieser gibt sich zwar an anderen Stellen der Prophezeiung als Sprecher zu erkennen, andere Wesen aber werden nicht genannt. Die Formulierung „one living prophecy“ (Argüelles 2002: 215, Vers 4) impliziert, dass es sich bei der Prophezeiung um etwas Lebendiges, Organisches handelt, was wiederum im Einklang mit Argüelles' durch die Gaia-Hypothese beeinflusster Vorstellung von der Erde als Lebewesen mit in Entwicklung begriffenem Bewusstsein steht. Dass eine Einheit wie die auf diese Weise angestrebte in der Vergangenheit bereits bestanden habe und nur im Laufe der Zeit verlorengegangen sei, diese Verirrung aber nun ein Ende finden solle, geht aus den folgenden Abschnitten hervor:

„Oh children of the day of truth, before the Separation which devided you
into the children of the dawn and the children of the book, there was only the

Cube of the Law and the Law of the Cube. Everyone and everything moved and lived within this Law: one mind, one spirit, one will.“ (Argüelles 2002: 215, Vers 11f; Hervorh. d. Verf.)

„[...] I come as the special witness of time to remind you [...] that in your origin you are one, and on the day of truth you are to make yourselves one again. For this I remind you of the Cube of the Law, Telektonon, and the 28-day, thirteen moon way which is the path of the righteous.” (Argüelles 2002: 215, Vers 5; Hervorh. d. Verf.)

„O children of the day of truth, people of the dawn, people of the book, in your origins you were one blood, today the hour of judgement demands you become one again, unified in time.” (Argüelles 2002: 224, Vers 87)

„And though shaped of no more than mud and sounding clay, in you is the perfection of knowing the Cube of the Law, if only you remembered!” (Argüelles 2002: 215, Vers 14, Hervorh. d. Verf.)

Beschrieben wird hier ein ursprünglicher Zustand, der dem des christlichen Paradieses vor dem Sündenfall gleicht, aber weitestgehend in Vergessenheit geraten ist. Dies entspricht dem typisch millenaristischen Motiv des reinen Urzustands. Quadrat und Würfel sind Symbole des Geborgenseins (Glöner 1999: 92), die Bezeichnung „Cube of the Law“ impliziert somit, dass der Mensch zur Zeit der Befolgung der entsprechenden Gesetze sicher und geborgen war und es auch wieder sein kann, sobald er sich besinnt. Die Reinheit dieser ursprünglichen Existenz und die harmonische Einheit aller Lebewesen und Dinge werden explizit hervorgehoben:

„Everyone and everything moved and lived within this law: one mind, one spirit, one will.“ (Argüelles 2002: 215, Vers 12)

Das Wissen um diesen Zustand jedoch ist im Laufe der Zeit verschwunden, die Einheit verwirkt. Dass das Vergessen dieser Wahrheit nicht ganz alleine von statten ging, sondern durch ein Wesen, das Argüelles in Anlehnung an den Koran Iblis nennt, bewerkstelligt wurde, wird ebenfalls ausgeführt:

„But true to his word, Iblis made wrong fair-seeming. To show himself man’s enemy, Iblis split the cube. He drove a forgetting of time within the mind, separating mind from spirit, which is God’s movement in all things. And from this forgetting of time, mind and spirit became confused. The will weakened. Ego was born. Iblis’s many headed self triumphed. False authority arose. Babylon came to be and in its centre the Tower of Babel, the monumental curse for no longer knowing time. In the forgetting was the separation of the people of the dawn from the people of the book. Had there been no Tower of Babel, there would have been no Book. The Tower of Babel was a deceit [...]

Product of the forgetting, the Tower of Babel has a shadow of ever-darkening and all-encompassing dimensions that spreads 5,000 years from Babylonia to all Earth's most remote wildernesses and mountain height retreats [...]" (Argüelles 2002: 216: Vers 16ff, Hervorh. d. Verf.)

Hier zeigt sich deutlich die Vermischung verschiedener Glaubenstraditionen: Iblis gilt im Islam als der Anführer der in Ungnade gefallenen Dschinn, der Geister, und somit als Shaitan (Teufel, Satan). Iblis widersetzt sich im Koran dem Willen Gottes, verliert dadurch Gottes Gnade und nimmt somit eine Position ein, die der des christlichen Satans vergleichbar ist. Genau wie dieser ist auch Argüelles' Iblis ein Versucher, der die Menschen vom rechten Weg abzubringen gedenkt, und zwar, indem er sie dazu bewegt, die wahre Natur der Zeit zu vergessen, was eine Spaltung der Menschen in zwei Lager zur Folge hat: *the people of the dawn* und *the people of the book*. Wie die Schlange im christlichen Paradies führt er somit einen Sündenfall herbei, durch dessen Eingreifen die Menschheit ihr bisheriges Leben im Paradies verwirkt. Babylon bzw. der Turm zu Babel sind unübersehbare Bezugnahmen auf den biblischen Turmbau zu Babel sowie auf Babylon als Sündenmekka in der Johannes-Apokalypse. Die Hauptsünde stellt für Argüelles die Errichtung eines falschen Zeitverständnisses dar, das in Babel seinen Ausdruck findet und in dem alle anderen Übel ihren Ursprung haben. Während in der Erzählung vom Turmbau zu Babel die Anmaßung des Menschen, sich Gott gleichzumachen mit der Sprachverwirrung bestraft wird, wird dieser in Argüelles' Ideologie eine „Zeitverwirrung“ zur Seite gestellt, welche die Menschen nicht nur einander, sondern auch und vor allem der Natur und dem Kosmos entfremdet.

Argüelles führt nicht explizit aus, wer genau mit den Bezeichnungen *people of the book* und *people of the dawn* benannt wird. Während es zumindest nahe liegt, die *people of the book* primär mit den Anhängern der abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam), die sich alle auf die jeweils Heilige Schrift beziehen und aufgrund ihrer starken Textorientiertheit auch als klassische Buchreligionen bezeichnet werden, zu identifizieren, geht aus der Prophezeiung klar hervor, dass es sich bei den *people of the dawn* um Kulturen handelt, welche noch im Einklang mit der wahren Natur der Zeit leben, was den folgenden Zeilen zufolge auf die Anhänger indigener Religionen zutrifft:

„To safeguard as long as possible the teachings of the Original Ones from the confusion of the Tower of Babel, God divided the Earth by its one ocean into great island masses called continents. And most far from Babylon was Amerrikua [sic], and also distant was Australia and the Island Kingdoms of Polynesia. Even in Africa, close by to Babylon, for many great cycles were the people of the dawn protected in their natural wisdom.” (Argüelles 2002: 219, Vers 46)

Dieser Abschnitt lässt sich dahingehend interpretieren, dass es sich bei den *people of the dawn* um Menschen bzw. Völker handelt, denen erst später durch den westlichen Kolonialismus und seine Glaubens-, Lebens- und Wirtschaftsweisen, welche in Argüelles' Vorstellung denen Babels entsprechen, die Vorstellung von der falschen Zeit und der damit zusammenhängenden Lebensweise gebracht wurde, also primär um Angehörige indigener Bevölkerungsgruppen. Bevor ihnen diese so aufgezwungen wurde, lebten sie durch ihre „natürliche Weisheit“ im Einklang mit Zeit und Natur, als lebende Erinnerung an die tiefere, vom Rest der Welt vergessene Wahrheit:

„Children of the people of the dawn, in separating you from the people of the book, God meant you to be the reminder that wisdom is already perfect in your bodily form of time.” (Argüelles 2002: 218, Vers 37)

Hierin zeigt sich sowohl die von Burke im Hybriditätskontext beschriebene Begeisterung für das Fremde als auch das von Mühlmann erwähnte und schon aus der Antike bekannte Phänomen der Idealisierung „barbarischer Randvölker“, also von der eigenen Kultur geographisch entfernter Volksgruppen, auf welche das Idealbild des reinen Urzustand projiziert wird und bei denen die sonst zeitliche Entfernung dieses Idealzustandes zur gegenwärtigen Situation der eigenen Gesellschaft durch räumliche Distanz ersetzt wird. Im speziellen Fall der von Argüelles besonders häufig für seine Zwecke bemühten Kultur der klassischen Maya finden beide Varianten Anwendung, da diese sowohl räumlich als auch zeitlich entrückt ist. Auf unter anderem diese hebt aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Zeile „God meant you to be the reminder that wisdom is already perfect in your bodily form of time“ ab, sieht er doch das auf der Anzahl menschlicher Finger und Zehen basierende Vigesimalssystem der klassischen Maya als richtig und in Harmonie mit dem Kosmos befindlich an. Die der indigenen Bevölkerung hier zugeschriebene Rolle als Warner und Bewahrer alten Wissens ist jener in den Ausführungen Thomas Banyacyas

vergleichbar, der ebenfalls dazu aufruft, den indigenen Völkern der Welt Gehör zu schenken, um die Welt zu retten.

Der Zustand der Isolation von der falschen Zeit, in dem diese Kulturen sich befanden, sei, so die Telektonon-Prophezeiung, so lang wie nur irgend möglich aufrechterhalten worden, gleichzeitig habe es jedoch immer wieder Botschafter gegeben, welche die Menschheit als Ganzes auf den rechten Weg führen sollten:

„For God is gracious and most merciful. As long as he could, he kept the people of the dawn away from the Tower of Babel. And to both the people of the dawn and the people of the book, he sent many messengers, apostles of light, witnesses of truth, doers of the righteous way [...]" (Argüelles 2002: 216, Vers 20)

„People of the dawn, people of the book, children of the day of truth, many messengers have been sent to you, many prophets have been given to you. A Book [sic] of Enlightenment [sic] has been placed in the Earth [sic] for all to read in communion with the Earth [sic] [...]" (Argüelles 2002: 222, Vers 74)

Neben dem ausdrücklichen Verweis auf die Vielzahl der bereits gesandten Botschafter wird hier auch die Verbundenheit der Gerechten mit Mutter Erde betont. Die Botschafter und Propheten werden an späterer Stelle namentlich genannt: Buddha, Mohammed, Jesus, Padmasambhava, Quetzalcoatl und Johannes, der Empfänger der nach ihm benannten Offenbarung (Argüelles 2002: 223, Vers 78). Pacal Votan selbst sei der siebte in der Reihe (Argüelles 2002: ebd.). Buddha habe die Reinheit des Geistes gelehrt, Mohammed die des einen Gottes (Argüelles 2002: 221, Vers 64), wobei ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass Hingabe und Unterwerfung gegenüber Gott (wie „Islam“ für gewöhnlich aus dem Arabischen übersetzt wird) auch in der Lehre der Telektonon-Prophezeiung einen zentralen Platz einnehmen, die arabische Bedeutung hier also auf die neue Lehre übertragen wird: „[...] Muhammad taught so pure one God. Submission to the will of God is at the centre of the Law of the Cube [...]" (Argüelles 2002: 221, Vers 64). Darüber hinaus wird an einer späteren Stelle explizit die herausragende Stellung des Koran betont: „[...] A great prophet and messenger has left you [...] a book of unassailable righteousness, the Holy Quran.“ (Argüelles 2002: 222, 74). Christus wiederum sei der Apostel der Liebe gewesen (Argüelles 2002: 220, Vers 56, Vers 58). Neben der offensichtlichen Einbettung prominenter Figuren höchst unterschiedlicher

Glaubenstraditionen in einen von diesen weitestgehend losgelösten neuen Kontext zeigt sich hier auch erneut die Präsenz des zuvor bereits angesprochenen Siebenermotivs, wobei Pacal Votans besondere Rolle durch seine Positionierung als Siebter unterstrichen wird. Dieses und seine Verbindung mit der Johannes-Offenbarung werden noch weiterhervorgehoben, durch die im Rahmen einer Botenformel auftauchende Selbstidentifikation Pacal Votans als „instrument of the seventh angel“ (Argüelles 2002: 223, Vers 79) – eine Anspielung auf die sieben Posaunenengel, die in der Apokalypse des Johannes im Zusammenhang mit der Öffnung der sieben Siegel auftreten.

Die Widernatürlichkeit der falschen Zeit und die natürliche Richtigkeit der 13:20-Frequenz werden ausdrücklich betont:

„13:20 is the ratio of natural sacred time. 12:60 is the ratio of the false time of the Tower of Babel. 13:20, thirteen moons, 20 fingers and toes. 12:60 twelve month year, 60 minute hour. [...] this is a sign for you to discriminate between the power of the evil one who seeks to trap you in his machine, and the power of the righteous who need nothing but that which God has endowed them: their body of time and their natural path synchronized by thirteen moons.” (Argüelles 2002: 223, Vers 82; Hervorh. d. Verf.)

Diese Zeilen lassen keinerlei Zweifel daran, dass – der Prophezeiung zufolge – die natürliche Zeit dem Menschen eigentlich in die Wiege gelegt sei, dass Gott ihn als ein Wesen der natürlichen Zeit vorgesehen und ausgestattet habe, welches nur durch die Versuchung des Bösen in Form der falschen Zeitfrequenz aus diesem gottgewollten Zustand herausgerissen worden sei. Die natürliche Zeit und das Wissen um die harmonische, gottgewollte Ordnung sind bereits im Menschen selbst angelegt: „[...] God’s knowing and power of movement are already in you like a mother pregnant with child“ (Argüelles 2002: 227, Vers 101). Die Betonung der 20 menschlichen Finger und Zehen verweist zudem erneut auf das Vigesimalssystem der Maya, dem die natürliche Zeitfrequenz zugrunde liege. Deren Zahlen seien schon in der menschlichen Anatomie zu finden:

„[...] You have 20 fingers and toes because God has made you the totality of time. Thirteen is the number of God’s cosmic wisdom, perfect in its power of unceasing change and circulation. Thirteen are the joints of your limbs and body. Seven is the mystic perfection between one and thirteen. Seven is the

erect spire of vigilance in which are met the 144,000 mystic fibres of the body's thirst for prophecy.“ (Argüelles 2002: 217, Vers 33)

Hier werden nochmals die Natürlichkeit und göttliche Richtigkeit der dem von Argüelles befürworteten *13-Moon*-Kalender zugrunde liegenden Zahlen 13 und 20 betont. Besonders interessant ist hierbei, dass an dieser Stelle die von Argüelles propagierten, die natürliche Zeit repräsentierenden Zahlen in einen Zusammenhang mit dem der Bibel und dem *occultural reservoir* entlehnten Siebenermotiv und der Zahl der 144.000 gesetzt werden, die Sieben sogar explizit aus ihnen abgeleitet wird. Die Kombination neuer Elemente mit etablierten und somit vertrauten unterstützt so die Glaubwürdigkeit und Autorität des Gesagten. Zwischen dem *13-Moon*-Kalender selbst und der mystischen Sieben wird eine direkte Verbindung hergestellt:

„[...] seven is my sacred power. Foursquare seven is 28, the number that, perfectly followed, opens Heaven's gate. Walking together the sacred thirteen moon-28-day way, you will be joined to God's command, a holy victory march of the righteous to restore sacred order to this troubled Earth and recover your lost powers.“ (Argüelles 2002: 224, Vers 90)

In der im Kontext mit der richtigen und der falschen Zeitfrequenz genannten Zeile „[...] the evil one who seeks to trap you in his machine“ aus Vers 32 scheint überdies Argüelles' Einstellung gegenüber der rasanten Technisierung der Gesellschaft durch: er sieht sie als Falle, als Gefängnis, und positioniert sie als maschinengetriebenen Gegenpol zur organischen, lebendigen Harmonie eines Lebens im Einklang mit dem Kosmos. Entsprechend ist eines der prominentesten Symptome der falschen Zeit seiner Ansicht nach der Materialismus und die damit verbundene Anhäufung von Reichtum und Gütern:

„[...] Imperial Babylon was complete. Its seal of false time and power, taxation and armed expanse had fulfilled Iblis's desire to degrade and ruin all humanity by making wrong fair-seeming. Fair-seeming now to amass wealth and power, fair-seeming to make a count of time by twelve months, and fair-seeming to regard the thirteenth moon with superstition and contempt! Fair-seeming to gather taxes and pay them; fair-seeming to make war for the power of King's [sic]; fair-seeming that birth and death must be paid for [...]“ (Argüelles 2002: 220, Vers 55)

Das Streben nach Macht und materiellem bzw. finanziellem Gewinn wird hier direkt auf das Eingreifen Iblis' zurückgeführt, dessen Ziel es gewesen sei, die Menschheit durch vorsätzliche Irreführung ins Verderben zu stürzen. Die Auflistung beschreibt die als

verhängnisvoll angesehene gegenwärtige Situation und entspricht somit dem häufig in prophetischer Rede zu findenden Motiv der Anklage bzw. Scheltrede (Schmidt 1995: 191). Auch Selbstzentriertheit und Egoismus werden der falschen Zeitfrequenz und dem Einwirken Iblis' angelastet, wie sich den folgenden Zeilen entnehmen lässt, in denen die Herausbildung des Egos durch den Kontext eindeutig als etwas Schlechtes gewertet wird:

„He [Iblis] drove a forgetting of time within the mind [...] And from this forgetting in man, mind and spirit became confused. The will weakened. Ego was born.“ (Argüelles 2002: 216, Vers 16f, Hervorh. d. Verf.)

An anderer Stelle wird eine noch unmittelbarere Verbindung zwischen dem negativ konnotierten Ego und Iblis, dem Versucher, hergestellt, die in einem Fall (Vers 103) sogar bis zu einer Gleichsetzung reicht, womit letzten Endes impliziert wird, dass das Böse im Menschen selbst liegt:

„[...] Iblis, Satan, the evil one, is none other than your ego clinging to the fatal lures of Babylon [...].“ (Argüelles 2002: 226, Vers 103)

„Iblis' s curse of ego and false time are complete [...].“ (Argüelles 2002: 216, Vers 19)

Die Bezeichnung von Iblis' Einwirken als Fluch unterstreicht, dass es sich dabei um eine bewusst herbeigeführte Tat mit ebenso weitreichenden wie intendierten negativen Konsequenzen handelt. Gleichzeitig impliziert die Wortwahl aber auch die Möglichkeit der Erlösung von diesen Übeln, denn Flüche können gebrochen werden. Die Tage Babylons und seiner fehlgeleiteten Lebensweise seien gezählt, und aus der Prophezeiung spricht eine unverhohlene antikapitalistische sowie antimaterialistische Sichtweise, die sich auch gegen eine zunehmende Technisierung bzw. Maschinisierung sowie gegen Raubbau an der Natur richtet:

„When a house is burning, scurrying for your possessions will only cost you your life. This house that is burning is Babylon, the 12:60 way of life, which is now destroying your biosphere [...] Do not linger now fondling your machines. This is the day of judgement. [...] do not doubt it and practice charity. [...] Practice such charity with zeal, for soon you shall see an end to money. No more will flow the drunken wine of Babylon's fornication, and then what will you be with your paper credits and your useless machines?“ (Argüelles 2002: 226, Vers 102ff)

Weder Maschinen noch Geld werden im bevorstehenden Millennium noch Bedeutung haben, an ihnen festzuhalten ist also nicht nur sinnlos, sondern gar hinderlich, steht es

doch der geforderten Zuwendung zu wohltätigem Verhalten im Weg. Man kann hier durchaus von Mahn- oder Warnworten sprechen, wie sie auch aus dem biblischen Kontext bekannt sind. Die Wichtigkeit der Abkehr von Selbstbezogenheit wird ausdrücklich betont: „If you would know me and all that I witness for you in this hour of judgement [...] then practice the being that is non-ego“ (Argüelles 2002: 225, Vers 99). Der Verweis auf das unmittelbare Bevorstehen des Jüngsten Gerichts unterstreicht sowohl die millenaristische Komponente als auch die damit verbundene Dringlichkeit. In die Kapitalismus- und Materialismuskritik mischt sich ein umweltmillenaristischer Aspekt, indem die Zerstörung der Biosphäre angeprangert wird.

Am Beispiel des vorgenannten Abschnitts (Vers 102ff) zeigt sich zudem deutlich die ausgesprochen blumige, symbolreiche Sprache, derer sich die Prophezeiung bedient und die in ihrem Stil durchaus an die Apokalypse des Johannes erinnert. Die Verwendung des Bildes eines brennenden Hauses als Symbol für die zum Scheitern verurteilte herrschende Ordnung, an der festzuhalten genauso zwecklos und potentiell todbringend sei wie die Weigerung, ein in Flammen stehendes Gebäude zu verlassen, veranschaulicht die zu übermittelnde Botschaft und setzt sie in einen alltäglicheren Bezugsrahmen, um sie so zu gleichen Teilen verständlicher, deutlicher und einprägsamer zu machen. Die Formulierung „Do not linger now fondling your machines“ impliziert durch die Wahl des Verbs „to fondle“ (das sowohl „liebkosen, zärtlich mit etwas umgehen“ als auch „begrapschen“ heißen kann) zudem ein in jedem Falle fragwürdiges Verhältnis zwischen Mensch und Maschine und greift so die auch im Motiv der Hure Babylon zu findende Sexuelsymbolik auf. Die Zeile „No more will flow the drunken wine of Babylon’s fornication“ ist ein anschauliches Beispiel für die starke poetische Prägung von Sprache und Syntax und greift zudem biblische Symbolik auf, die sich – ersetzt man das biblische Gottesverständnis durch jenes von Argüelles – nahtlos in Argüelles eigenes Weltbild einbetten lässt. Ähnlich wie im biblischen Original berauscht sich auch hier die Hure Babylon an weltlichen Gütern und dem eigenen vermeintlichen Glanz, und die von Glonner dargelegte Deutung von Hurerei als Vertrauensbruch gegenüber Gott und damit als Bruch der gottgewollten Ordnung, welcher Unfrieden zwischen den Menschen schafft (Glonner 1999: 87), lässt sich problemlos auf Argüelles’ Sicht des Lebens in der falschen

Zeit als Bruch mit eben dieser – wenngleich in diesem Falle nicht biblisch-christlichen – gottgewollten Ordnung übertragen. Das von Glonner angeführte Wengst-Zitat und seine nachfolgende Deutung „[...] the world system of commerce is a system of prostitution“, denn der Wohlstand der Metropole beruht auf der Ausbeutung der unterworfenen Völker" (Glonner 1999: ebd.) könnte genauso gut aus der Feder von Argüelles selbst stammen, wirft er doch den westlichen Gesellschaften und insbesondere deren Machteliten vor, sich rücksichtslos auf Kosten der restlichen Weltbevölkerung sowie der Natur zu bereichern und das eigene Streben nach Geld, Macht und Gütern über alles zu stellen. Deutlich zum Ausdruck gebracht wird diese Überzeugung auch im folgenden Vers:

„Four more Baktuns passed, and Babylon was swollen with the loot of Empire. Despite the righteousness of Abraham and the Law of Moses, the shadow of the Tower of Babel only increased in size and darkness.“
(Argüelles 2002: 220, Vers 54)

Als aufgedunsen von der aus der Plünderung seines Imperiums resultierenden Völlerei wird Babylon hier beschrieben. Gleichzeitig jedoch wird die Rechtschaffenheit Abrahams und Moses betont und somit klargestellt, dass der Kern des Übels keineswegs in der ursprünglichen Natur der abrahamitischen Religionen liegt, auch wenn diese von den Anhängern der falschen Zeit mitunter für ihre Zwecke missbraucht wurden. Kritisiert wird vielmehr die Monopolisierung des spiritueller-religiösen Wissens und Erlebens durch eine religiöse Elite, welche als potentiell korrumpiert anzusehen ist und ihre Machtposition aufgrund dessen missbraucht:

„[...] Its seal of false time and power [...] had fulfilled Iblis's desire to degrade and ruin humanity by making wrong fair-seeming. [...] fair seeming that all power come from priests, Iblis's most cherished of men.“ (Argüelles 2002: 220, Vers 55)

Diese Einstellung wird immer wieder in Argüelles' Abneigung gegenüber der Institution der Katholischen Kirche offenkundig: abgelehnt wird hier nicht der christliche Glaube als solcher, sondern das Korsett, in welches er im Laufe der Kirchengeschichte gezwängt wurde und die Macht und vermeintliche Unfehlbarkeit, welche die Kirchenoberen seiner Überzeugung nach für sich in Anspruch nehmen. Die Ausrichtung der Prophezeiung ist demnach eindeutig antiklerikal und entspricht in ihrer Ablehnung starrer religiöser Institutionen der individuellen spirituelles Erleben betonenden Maxime des New Age.

Wie inzwischen deutlich geworden sein dürfte, finden sich in der Telektonon-Prophezeiung Elemente einer Vielzahl verschiedener Glaubenstraditionen, welche, dem Konzept des *occultural reservoir* folgend, aus einem gemeinsamen Pool geschöpft und bunt zusammengemischt werden. So werden die zuvor bereits angesprochenen Botschafter Buddha, Mohammed, Jesus, Padmasambhava, Quetzalcoatl und Johannes von Patmos, der Verfasser der berühmten Apokalypse, an mehreren Stellen erwähnt und somit schon allein auf diese Weise religiöse Elemente des Buddhismus, des Islam, des Christentums und der mesoamerikanischen Traditionen mit Argüelles' Ideen verwoben. Besondere Aufmerksamkeit jedoch gilt Pacal Votan, dem siebten Botschafter. Seine Urhebererschaft der Prophezeiung wird immer wieder betont (aufgrund der großen Zahl der Verweise möge hier eine exemplarische Auswahl genügen):

„But I am Pacal Votan, time's special witness." (Argüelles 2002: 220, Vers 56)

„I am Pacal Votan, witness of time. Telektonon is my gospel. [...]" (Argüelles 2002: 221, Vers 65)

„Pacal Votan am I, enigma to your men of reason." (Argüelles 2002: 225, Vers 96)

„As the special witness of time, I, Pacal Votan, know the perfect count of days.“ (Argüelles 2002: 216, Vers 21)

„All this I know and declare to be true, for I am times [sic] special witness to the day of truth, Pacal Votan [...]" (Argüelles 2002: 218, Vers 36)

„[...] To my people I declared: [...]" (Argüelles 2002: 222, Vers 68)

„I, who say this, know, for I am Pacal Votan, who left for you a talking stone, Telektonon. Times [sic] special witness am I, God's spy holding vigil, keeping the sacred count of days, exposing to you the lie of Babylon, the falsification of the Cube into the Tower of Babel!" (Argüelles 2002: 219, Vers 50, Hervorh. d. Verf.)

Die fortlaufende Selbstaussage und Betonung seiner Person als Wissender haben den Charakter einer Botenformel, wie sie auch im biblischen Kontext zu finden ist (Schmidt 1995: 180f). Mit „a talking stone“ (Argüelles 2002: 219, Vers 50), auf den hier Bezug genommen wird, ist das Grab Pakals in Palenque gemeint, auf dessen architektonischen Besonderheiten Argüelles einen Teil seines Glaubenssystems stützt und das seiner

Meinung nach die Stein gewordene Botschaft vom Leben in der falschen und der natürlichen Zeit enthält. Pacal Votans besonderes Verhältnis zur Zeit wird durch die wiederholte Charakterisierung seiner Person als „time’s special witness“ / „witness of time“ betont. Gleichzeitig wird auch hier die Ablehnung des reinen Rationalismus deutlich: die Klassifizierung von Pacal Votan als „enigma to your men of reason“ (Argüelles 2002: 225, Vers 96) richtet sich klar gegen eine zum Dogma erhobene Überbetonung der reinen, verstandsgeprägten Empirie und die Tendenz, alles naturwissenschaftlich nicht Nachweisbare als nicht existent abzutun. Auf diese Weise – mit der handelsüblichen, materiell statt spirituell geprägten Vorgehensweise der westlichen Kultur – sind Pacal Votan und sein Wirken der Prophezeiung zufolge nicht zu verstehen, was auch an späterer Stelle nochmals ausdrücklich hervorgehoben wird: „[...] the divine plan unfathomable to those who cry, `reason alone can save us!´“ (Argüelles 2002: 221, Vers 64). Mehr noch, Pacal Votan selbst bezeichnet sich als Beleg für das Wirken und damit die Existenz höherer Mächte: „My existence is proof of the workings of higher law“ (Argüelles 2002: 225, Vers 96). Gleichzeitig wird ausdrücklich gewarnt vor menschlicher Anmaßung gegenüber der Unergründlichkeit Gottes: „[...] telepathy is participation in God’s knowing, but is no cause to claim full knowledge of his powers [...]“ (Argüelles 2002: 225, 96). Die Bezeichnung des Telektonons als Evangelium (Argüelles 2002: 221, Vers 65) unterstreicht ein weiteres Mal den göttlichen Auftrag und religiösen Anspruch sowie die Vermischung christlicher mit eigenen Elementen. Dies gilt auch für die Beschreibung Pacal Votans als Spion Gottes, der Wache hält, also im Auftrag Gottes über die Entwicklung der Menschen und die wahre Natur der Zeit wacht, um die Menschheit auf ihre Verfehlungen hinzuweisen und sie auf den richtigen Weg zu führen, wenn der Zeitpunkt dafür gekommen ist. Darüber hinaus wird deutlich gemacht, dass es sich bei ihm um ein höheres Wesen handele, welches nur vorübergehend auf der Erde Mensch geworden sei:

„[...] all this you hear in the stones of Palenque where in the tenth Baktun I took pure human form.“ (Argüelles 2002: 221, Vers 61; Hervorh. d. Verf.)

In der Wortwahl schwingt unausgesprochen das tief in der westlichen Gesellschaft verankerte Konzept des von Gott gesandten Erlösers mit all den damit verbundenen

Konnotationen mit. Die Formulierung ruft Erinnerungen an Jesus wach, der zur Rettung der Menschheit Mensch wurde und verleiht der religiösen Dimension weiteren Nachdruck. Zudem wird erneut auf die Bedeutung Palenques und damit des Pakal-Grabs verwiesen. Der Aspekt der Menschwerdung Pacal Votans mit all den mit dieser Vorstellung einhergehenden christlichen Assoziationen kommt auch in den folgenden Zeilen zum Ausdruck:

„Children of the day of truth, people of the dawn, people of the book, foursquare is my talking stone, invisible is its design, its crystal lacing of star histories met in my human form. Time's special witness am I seeking apostles of time to organise the day of truth into the revelation of God's redemption.“
(Argüelles 2002: 223f, Vers 84)

Hier wird die direkte Ansprache der Zuhörerschaft mit einer botenformelartigen Selbstaussage kombiniert, die klar christlich geprägt wirkt: die Menschwerdung des göttlichen Gesandten, die Suche nach Aposteln und das Hinarbeiten auf den Tag, an dem die göttliche Erlösung offenkundig wird, wären sowohl inhaltlich als auch von der Wortwahl her ohne weiteres auf Jesus übertragbar.

Der Einfluss der Offenbarung des Johannes zeigt sich an vielen Stellen der Prophezeiung: Bilder wie Babylon als Sinnbild des Sündenmeckas und des Materialismus, und das Tier, „the beast of Revelation“, werden aufgegriffen und konstant wiederholt. Babylon stellt in der Bibel die personifizierte Form wechselnder Unterdrücker dar, dient somit als Symbol gottesfeindlicher Macht und wird – bedingt durch das babylonische Exil – zudem mit Gefangenschaft assoziiert, wie auch Glonner ausführt (Glonner 1999: 85f). Beide Konnotationen bleiben in der Telekonon-Prophezeiung erhalten, ein neuer Feind wird hier in ein bereits bekanntes und etabliertes Gewand gekleidet. Nun steht Babylon für das Leben in der falschen Zeit und die daraus resultierende Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, in der Argüelles die westliche Gesellschaft gefangen sieht. Getrieben vom Streben nach immer mehr Reichtum und berauscht vom Glauben an die eigene Großartigkeit sei die westliche Zivilisation außer Stande, zu erkennen, dass ihr in einem falschen Zeitverständnis wurzelnder Lebenswandel sie in einem Gefängnis halte, fern der Freiheit und Selbstbestimmtheit, die ein Leben in der natürlichen Zeit zu bieten vermöge, welches zudem der gottgewollten Ordnung entspreche. Babylon verkörpert

somit die Antithese des anzustrebenden Idealzustands und eine Verneinung der ursprünglich vorherbestimmten göttlichen Ordnung.

Dabei kann der Name sowohl stellvertretend für den gesamten Komplex des 12:60-Zeitverständnis mit all seinen Vertretern und Auswirkungen stehen, also für die westliche Gesellschaft und deren Lebenswandel per se sowie deren Vorgänger (Argüelles sieht die heutige westliche Gesellschaft hier in der negativ belegten Tradition Babylons und Roms, die beide in der Bibel durch Babylon repräsentiert werden), als auch für konkrete einzelne Ausprägungen desselben. So erkennt Argüelles in den Terroranschlägen vom 11. September den in der Bibel beschriebenen Fall Babylons, identifiziert also New York mit Babylon und das zum Einsturz gebrachte World Trade Center mit dessen materialistischem Herz. Mit dem Kollaps des World Trade Centers wird somit der gesamte Komplex des falschen Zeitverständnisses bis ins Mark getroffen, sein Ende unwiderruflich eingeleitet. Der hohe Symbolwert und die Identifikation New Yorks mit Kapitalismus und Materialismus sowie eine vorausgesagte oder explizit angestrebte Verwüstung der Stadt sind keine auf Argüelles' Lehre beschränkten Einzelfälle, sondern beispielsweise auch in anderen New Age-Lehren wie denen von Mark Age (Lucas 2012: 9) und in den Überzeugungen von Osama bin Laden zu finden.

Auch bei dem der Johannes-Offenbarung entlehnten „beast“, dem Tier, handelt es sich um ein im *occultural reservoir* beliebtes und verbreitetes Motiv. Wie in vielen apokalyptischen Auslegungen üblich wird dem „Tier mit den sieben Köpfen“, das nicht nur bei Johannes, sondern zuvor bereits bei Daniel erwähnt wird, in der Telektonon-Prophezeiung ein konkretes Gesicht verliehen, nämlich das der G7-Staaten, die seine sieben Köpfe verkörpern:

„Then will sound the angel of the seventh trumpet, the seven thunders will roll, the beast of seven heads called G7 will place his mark on your forehead and hands [...]“ (Argüelles 2002: 222, Vers 73; Hervorh. d. Verf.)

Die G7-Staaten stellen für Argüelles die Führungsspitze der Globalisierung und des allgemeinen Konsumentkens dar, in denen sich das Leben in der falschen, künstlichen Zeit und die damit verbundene Mechanisierung Ausdruck verleihen (Argüelles 2002: 103). Seiner Meinung nach geht mit der Globalisierung der Anspruch der G7 einher, den

von ihren Mitgliedern verfolgten Lebenswandel, allen voran die bereits genannte Konsumkultur, um jeden Preis und auf Kosten der Biosphäre sowie aller Anhänger anderer Überzeugungen zu verteidigen (Argüelles 2002: ebd.). Als Mittel dazu dienen ihr US-Militär und NATO (Argüelles 2002: ebd.). Aus diesem Grund bezeichnet er die Globalisierung als Triumph des sogenannten *military-industrial-complex* (Argüelles 2002: ebd.).

Als einschneidendes Ereignis betrachtet er in diesem Zusammenhang auch den Abwurf der Atombombe über Hiroshima, welcher das volle Zerstörungspotential dieses Apparates unter Beweis stellte und der, eingebunden in das für die Johannes-Apokalypse typische Siebenerschema, explizit in der Prophezeiung erwähnt wird. Ähnlich wie in den von Thomas Banyacya verbreiteten Hopi-Prophezeiungen (Banyacya 1992) wird dieser Akt auch hier als herausragendes Beispiel für den zerstörerischen Missbrauch mächtiger technologischer Erfindungen postuliert und mit apokalyptischer Bedeutung aufgeladen. Er wird als Werk der antigöttlichen Macht in das apokalyptische Zeitgeschehen eingebettet: „[...] Mark seven times seven years since the evil one showed his fiery face at Hiroshima“ (Argüelles 2002: 225, Vers 94). Eine derartige Vorgehensweise ist in apokalyptisch-millennaristischen Deutungen weit verbreitet, das Böse wird oftmals personalisiert und in der Gestalt öffentlicher Personen oder Institutionen verortet, wie die lange Geschichte der Antichrist-Legende demonstriert. Häufig zeigt sich in diesem Zusammenhang auch ein Einfluss aus dem Bereich der Verschwörungstheorien, dem zufolge eine großangelegte Verschwörung einer elitären Gruppe zum Ziel habe, die Weltherrschaft an sich zu reißen (die gefürchtete *New World Order*) und die restliche Bevölkerung zu Schachfiguren ihrer eigenen Vorteilsbeschaffung zu degradieren. Argüelles' Vorstellung von der G7 und den mit ihnen verbundenen Machteliten tendiert deutlich in diese Richtung. Gerade das auch in der Telekonon-Prophezeiung angesprochene „Zeichen des Tieres“ („mark of the beast“) wird in diesem Zusammenhang oft bemüht und beispielsweise mit Kreditkartennummern und den mit diesen getätigten Zahlungen in Verbindung gebracht, ohne die das Treiben von Handel im Falle einer Abschaffung des Bargelds (die in Verschwörungstheorien nicht selten befürchtet wird) nicht mehr möglich wäre und deren Einsatz als alleiniges Zahlungsmittel

entsprechend große Kontrolle über das Individuum ermöglichen würde. Zwar geht die Telektonon-Prophezeiung nicht näher auf diesen Punkt ein, es erscheint jedoch naheliegend, hier einen Zusammenhang mit Argüelles' generell antikapitalistischer Einstellung anzunehmen, zumal er die G7 eindeutig in der Rolle des Bösen positioniert.

In eine ähnliche Richtung geht die Erwähnung der zehn Könige im selben Vers: „[...] though you will be declared free, free you will not be. Ten Kings in succession will mark the climax of time“ (Argüelles 2002: 222, Vers 73). Hierbei handelt es sich um einen Verweis auf die in den Offenbarungen von sowohl Johannes (Off 17:12) als auch Daniel (Dan 7:24) genannten zehn Könige, die im Zusammenhang mit der Machtergreifung des Tieres stehen. Auf diese wird auch in Vers 76 noch einmal angespielt: „[...] When the moment comes for him who is to be the eleventh in the succession, to succeed the one, [...] then join the believers and begin the prophecy that liberates from all Kings and successors“ (Argüelles 2002: 223, Vers 76). Wie in vielen christlichen millenaristischen Vorstellungen wird hier die bei Daniel und Johannes geschilderte Machtergreifung der Könige und des Antichristen als zentraler Punkt des apokalyptischen Geschehens positioniert und mit einem Aufruf zum Handeln verknüpft, wenn auch in einem hybriden, außerchristlichen Kontext.

Gleichzeitig ist in ersterem Abschnitt (Vers 73) durch die mehrfache Erwähnung der Zahl Sieben erneut deutlich die Orientierung an einem Siebenerschema zu sehen. Die Rolle der Sieben sowohl im christlichen Kontext als auch bei Argüelles wurde bereits angesprochen, die Verwendung des Siebenerschemas in der Telektonon-Prophezeiung erinnert auffällig an jene in der Johannes-Offenbarung. Die Sieben wird nahtlos in den Kontext der für ihn relevanten Hauptzahlen der natürlichen Zeit, 13 und 20, eingebettet.

Die Verschmelzung verschiedener Vorstellungen unter starkem Einfluss dieses Siebenerschemas ist auch im folgenden Abschnitt unverkennbar:

„But this was not enough, the seventh trumpet had yet to sound, and so it did in the fortieth year following the discovery of my Uranian ark of stone. And now my prophecies are revealed. The Mayan Apocalypse of Kin 144, Yellow Magnetic Seed, turns the seventh year of karmic destiny into the opening of the first of my seven seals of prophecy.“ (Argüelles 2002: 224, Vers 88)

Hier wird klar auf die sieben Posaunen und Siegel, die in der Johannes-Offenbarung in Zusammenhang mit den Gottesurteilen im Endzeitgeschehen stehen, verwiesen und gleichzeitig ein direkter Bezug zwischen diesen und Argüelles' eigenem Überzeugungssystem hergestellt, indem das Erschallen der siebten Posaune mit einem Ereignis identifiziert wird, welches sich 40 Jahre nach „the discovery of my Uranian ark of stone“ zugetragen haben soll. In Anbetracht der in diesem Kontext immer wieder in ähnlicher Form auftauchenden Formulierung darf angenommen werden, dass es sich dabei um die Entdeckung des Grabs von Pakal 1952 durch Alberto Ruz Lluillier handelt und bei dem etwa 40 Jahre später folgenden Ereignis um Argüelles' Erkenntnis der Bedeutung eben dieses Grabes, die ihm 1993 durch eine Verkettung von Visionen und Auditionen vermittelt worden sei, in denen der Begriff „Telektonon“ in leicht abgewandelter Form erstmals auftaucht. Die Telektonon-Prophezeiung selbst wurde ihm erst im darauffolgenden Jahr offenbart. Gleichzeitig wird diese Verschmelzung und damit die die gesamte Prophezeiung kennzeichnende Hybridität sogar explizit vorausgesagt und damit Bestandteil des Prophezeiungsinhalts selbst: „[...] the opening of the first of my seven seals of prophecy. In this seal foursquare, all prophecies converge“ (Argüelles 2002: 224, Vers 88-89).

Ähnlich relevant wie die Zahl Sieben ist die 144 bzw. 144.000, die in der Apokalypse des Johannes die Zahl der Erlösten darstellt und in der Telektonon-Prophezeiung in ähnlicher, stellenweise sogar exakt derselben Bedeutung zu finden ist. In einem bereits weiter oben angeführten Abschnitt (Argüelles 2002: 217, Vers 33) erscheint sie im Zusammenhang mit der im Menschen schlummernden Sehnsucht nach der natürlichen Zeit, in den unten folgenden Versen wird zunächst ihre Göttlichkeit betont und schließlich explizit eine Zahl von 144.000 Auserwählten genannt:

„Twelve times twelve, 144, is the number of the perfection of the temple as light. And twelve times twelve, 144, is the number of the Cube of Law, Telektonon, the divine word unuttered until now.“ (Argüelles 2002: 217, Vers 25, Hervorh. d. Verf.)

„[...] The number of the elect is 144.000. This was the number set aside by God to be free of Iblis' s curse.“ (Argüelles 2002: 217, Vers 27; Hervorh. d. Verf.)

„[...] In the rainbow dream vision 144.000 of the elect are called again to meet [...]“ (Argüelles 2002: 224, Vers 89)

„O children of the day of truth, 144.000 times thirteen is an army of the righteous. Learn again the sacred count of time and join this army [...]“ (Argüelles 2002: 225, Vers 92)

„Captive now were the 144.000 within the Earthly prison of Babylon's materialism.“ (Argüelles 2002: 220, Vers 52; Hervorh. d. Verf.)

Im letztgenannten Vers ist die christliche Beeinflussung besonders deutlich zu sehen, wird hier doch neben dem Motiv der 144.000 Auserwählten auch noch das des babylonischen Exils aufgegriffen, das in diesem Fall gleichgesetzt wird mit dem von Materialismus beherrschten Leben in der falschen Zeit. Der Einfluss des *occultural reservoir* als Quelle ist hier unübersehbar, regte doch die Apokalypse des Johannes schon seit ihrer Niederschrift immer wieder die Fantasie der Menschen an und etablierte sich in Folge dessen als fester Bestandteil des populärkulturellen Fundus sowie unterschiedlichster religiöser Strömungen und Verschwörungstheorien. Argüelles geht sogar so weit, anzugeben, dass Pacal Votan derjenige gewesen sei, welcher Johannes seine Offenbarung habe zu Teil werden lassen, indem er dessen Hand geleitet habe, und mischt dabei religiöse Elemente der Maya (13 Baktun, die neun Herren der Zeit bzw. der Unterwelt) mit denen der christlichen Apokalypse sowie eigenem Gedankengut (Pacal Votan als Schicksalslenker, Seven Years Of Prophecy):

„From my ark of universal time [...] I guided Saint John's hand by the mystic power of seven. And so was sent to the world the Book of Dark Prophecies, Revelations, the Apocalypse, 22 mystic chapters, the first thirteen mirroring my thirteen great Baktuns, nine more for the Lords of Time, seven of these for each of Seven Years Of Prophecy, and the last two to complete the visionary power of the righteous of the Cube: 144.:000 times thirteen.“ (Argüelles 2002: 220f, Vers 59; Hervorh. d. Verf.)

Auch hier findet sich wieder das von Johannes geprägte Siebenerschema sowie die Erwähnung der Zahl 144.000. In eine ähnliche Richtung gehen die folgenden Zeilen, in denen eine direkte Verbindung der Telektonon-Prophezeiung mit der Johannes-Apokalypse vorgenommen wird:

„[...] Perfect is the Telektonon, the little book the angel of the Lord made Saint John of Patmos taste and eat, which you now possess, a treasure for the day of truth.“ (Argüelles 2002: 221, Vers 67)

In der Johannes-Apokalypse wird deren Verfasser ein kleines Buch, das es zu essen und zu schmecken gelte, gegeben:

„And the voice which I heard from heaven spake unto me again, and said, Go and take the little book which is open in the hand of the angel which standeth upon the sea and upon the earth.

And I went unto the angel, and said unto him, Give me the little book. And he said unto me, Take it, and eat it up; and it shall make thy belly bitter, but it shall be in thy mouth sweet as honey.“ (Offb 10.08-10.09)

Angesichts der nahezu identischen Wortwahl ist es unübersehbar, dass die Telektonon-Prophezeiung hierauf Bezug nimmt und das erwähnte Buch mit der Prophezeiung gleichsetzt. Dies scheint zu implizieren, dass Johannes die Telektonon-Prophezeiung offenbart wurde und er sie somit zumindest in Teilen kannte, Argüelles selbst wäre dieser Auslegung zufolge also nicht der erste im Besitz dieses Wissens, sondern stünde in direkter Tradition Johannes'. Hierin zeigt sich die im New Age verbreitete Überzeugung, alle Religionen gingen auf ein und dieselbe Urwahrheit zurück, die auch bereits zu Anfang der Telektonon-Prophezeiung mit deren Vorstellung als Mutter aller Prophezeiungen vorweggenommen wird. Gleichzeitig wird durch die Bezugnahme auf einen Teil des etablierten religiösen Kanons die Autorität und Legitimation der Prophezeiung untermauert. Eine weitere direkte Berufung auf die Johannes-Offenbarung in Form eines Zitates mit entsprechendem Textverweis zur Stärkung der eigenen Autorität zeigt sich in den beiden folgenden Abschnitten:

„'...To him that overcometh will I give to eat of the hidden manna, and will give him a white stone, and in that stone, a new name written, which no man knoweth, saving he that receiveth it.' (Revelations 2:17) And that name is Telektonon, and that stone is crystal, and that hidden manna is knowledge of the revelation of time.“ (Argüelles 2002: 217, Vers 26)

„[...] Telektonon is revealed to you, God's plan for peace on Earth [...] 'And he had a name written that no man knew but himself.' (Revelations 19:12) And that name is Telektonon.“ (Argüelles 2002: 223, Vers 83)

Hier wird impliziert, dass der Empfang des Telektonon-Wissens bereits in der Johannes-Offenbarung von Gott angekündigt wird, indem die in dieser in Aussicht gestellten, in ihrer Beschreibung sehr vage gehaltenen Gaben mit dem entsprechenden Wissen der Telektonon-Prophezeiung identifiziert werden. In beiden Fällen handelt es sich nicht nur

um ein inhaltliches, sondern um ein explizit als solches kenntlich gemachtes direktes Zitat aus der Johannes-Apokalypse, deren Zugehörigkeit zur etablierten religiösen Tradition so durch die vermeintliche Vorankündigung die Glaubwürdigkeit der Telektonon-Prophezeiung stützt. Ähnlich verhält es sich mit einem Verweis auf die 27 Bücher des Neuen Testaments, deren letztes die Johannes-Offenbarung darstellt, und die in der Telektonon-Prophezeiung mit Treppenstufen assoziiert werden:

„Children of the day of truth, children of the dawn, people of the book, all this can you hear in the stones of Palenque [...] Of the 27 books of the New Testament, the 27th is Revelations. 27 steps ascend to the Palace of Bolon Ik. This palace, New Jerusalem, is the mystic power of Telektonon, the 28th step [...]“ (Argüelles 2002: 221, Vers 61)

Zwar liegt hier kein so klarer Bezug auf die Autorität der Offenbarung vor wie im Falle der oben genannten Beispiele, doch die Einbindung der Johannes-Apokalypse sowie des Neuen Testaments in die innovativen Elemente Argüelles' eigener Ideologie demonstriert nicht nur die in dieser selbstverständliche Hybridität (die sich in diesem Vers auch in der Verwendung der ebenfalls der Johannes-Offenbarung entstammenden Bezeichnung „New Jerusalem“ und deren Gleichsetzung mit dem geheimnisvollen „Palace of Bolon Ik“ zeigt), sondern dient auch hier letztendlich dazu, die Glaubwürdigkeit der Prophezeiung durch den Verweis auf Bekanntes zu erhöhen.

Ebenfalls sehr deutlich wird diese Vermischung verschiedener Traditionen in der folgenden Ankündigung der weiteren Ereignisse, in der zum einen auf die babylonische Gefangenschaft der israelischen Stämme angespielt wird, und die zum anderen auch erneut die für viele Heilserwartungsbewegungen typische Vorliebe für Zahlen und Errechnungen des Enddatums aufweist:

„Then will come the three Baktuns of Babel, the coming exile of 12:60 time. Thirteen years after this tenth Baktun shall come the last prophetic round: thirteen cycles of Heaven, each 52 years, followed by nine cycles of Hell, each also 52 years. When the third round of Heaven begins, the Messenger of the Last Call will come to you, Quetzalcoatl-Kukulkan, the prophet by name.“ (Argüelles 2002: 222, Vers 71; Hervorh. d. Verf.)

Die genannten 52-Jahrzyklen sowie Quetzalcoatl-Kukulkan sind dem mesoamerikanischen Kulturraum entlehnt, während das Motiv des babylonischen Exils der christlichen und jüdischen Überlieferung entstammt und von Argüelles als Sinnbild

für das Leben in der falschen Zeit benutzt wird, welche durch die Zahlenkombination 12:60 repräsentiert wird. Das gegenwärtige Leben in der falschen Zeit wird somit mit der Gefangenschaft des babylonischen Exils identifiziert, der daraus resultierende Lebenswandel also letztlich gleichgesetzt mit einem Gefängnis, das den Menschen von der Freiheit seiner natürlichen Bestimmung fernhält. Sehr deutlich wird diese Überzeugung von der durch das Zeitverständnis hervorgerufenen menschlichen Unfreiheit auch an der folgenden Zeile, die mit einer direkten Ansprache der Zuhörerschaft einhergeht:

„O people of the book, lost to you was all memory of the Law of the Cube, slavery became your lot!“ (Argüelles 2002: 220, Vers 56)

Der Mensch ist gefangen im Materialismus, ein Sklave der eigenen Gier und der falschen Zeit. Diesem falschen Zeitverständnis nun endlich zu entsagen und eine entsprechende Kalenderreform durchzuführen stelle die einzige Möglichkeit zur Rettung der Menschheit dar:

„Telektonon, the frame of time I left for you, is a mirror to show you your own truth of time for one last time. For now is the day of truth, the hour of judgement.“ (Argüelles 2002: 216, Vers 22; Hervorh. d. Verf.)

Der Menschheit droht also nicht nur das Aus, sondern eine höhere Instanz wird zudem über sie richten, der Tag des Jüngsten Gerichts steht bevor. Der Verweis auf dieses Gericht und der Hinweis darauf, dass es sich um die letzte derartige Chance handele, unterstreichen in klassisch millenaristischer Manier die Dringlichkeit des Anliegens.

„[...] Telektonon is revealed to you, God’s plan for peace on Earth, the last and only hope for spiritual renewal and salvation, immediate acceptance and adoption of the 28-day, thirteen-moon way, the calendar Telektonon.“ (Argüelles 2002: 223, Vers 83; Hervorh. d. Verf.)

„Mine is the teaching of the 12:60 way of exile and the 13:20 way of redemption [...]“ (Argüelles 2002: 227, Vers 111)

Einen weiteren unabdingbaren Aspekt apokalyptischer Tradition stellt das zugrunde liegende deterministische Zeitverständnis dar, das im vorherigen Kapitel bereits behandelt wurde und das sich auch an mehreren Stellen der Telektonon-Prophezeiung zeigt, wie beispielsweise der folgende Abschnitt verdeutlicht:

„[...] because I am time’s special witness, everything about my talking stone of prophecy is in fulfillment of God’s divine plan.” (Argüelles 2002: 227, Vers 110; Hervorh. d. Verf.)

Hier wird ausdrücklich auf einen göttlichen Plan verwiesen, welcher dem Geschehen zugrunde liegt, dieses ist somit vorherbestimmt und unabänderlich. Um welchen Gott es sich bei dem an dieser und anderen Stellen in der Prophezeiung erwähnten handelt, bleibt durch Argüelles’ Vermischung verschiedener religiöser Traditionen unklar, man darf jedoch annehmen, dass er dabei – in Übereinstimmung mit gängigen New Age-Überzeugungen – von einer höheren Macht spricht, die letztendlich den Kern aller Religionen darstellt und in diesen lediglich unterschiedliche Formen annimmt.

„The Cube of the Law is awaiting its construction through the collective mind, spirit and will of you [sic!] o children of the day of truth [...]“ (Argüelles 2002: 226, Vers 103)

Hier zeigt sich deutlich der Glaube an das Vorhandensein eines göttlichen Plans. Der Plan Gottes sieht einen bestimmten Lauf der Dinge vor, in dessen Verlauf sich alles zum Guten wenden wird, die Menschheit jedoch kann diesem Plan auch zuwiderhandeln und dadurch ihre Erlösung verwirken. Ihr aktives Handeln zum Guten hin ist unabdingbar. Die Durchführung der Kalenderreform werde der Menschheit göttliche Gnade sichern und allen Rechtschaffenen, die sich hinter sie stellen, Vergebung bringen – sie zu verwirklichen, stellt die einzige Chance dar. Werde die Notwendigkeit zur Reform jedoch erneut missachtet, wie es bereits in der Vergangenheit mit früheren Botschaftern geschehen sei, oder scheitere sie, so werde dies übernatürlichen Zorn auf alle Ungläubigen herabrufen:

„Telektonon, the perfection of time is the only way for you to escape the fire that consumes the unrighteous. If you who know, who have followed the straight way, the good path, now falter in this challenge of unification in time, Telektonon, which has already been prepared for you, you will perish forever in the fire that now consumes all unbelievers.” (Argüelles 2002: 216, Vers 24; Hervorh. d. Verf.)

Diese Worte beinhalten zudem eine Mahnung bzw. Drohung an die angesprochenen Rechtschaffenen, auf keinen Fall in ihren Bemühungen nachzulassen oder gar ihre Überzeugungen ins Wanken geraten zu lassen, weil dadurch das bereits vorbereitete Millennium verwirkt werde. Bei dem Bild des die Ungläubigen verschlingenden,

reinigenden Feuers (das sich hier im Fall des Versagens auch gegen die Gerechten richtet und ihnen das Himmelreich nimmt) handelt es sich um ein klassisch millenaristisch-religiöses Motiv, was auch für den darin offenbar werdenden, dem Weltbild innewohnenden Dualismus aus Gut und Böse gilt. Man kann hier von einer Strafandrohung sprechen, wie sie auch bei den biblischen Propheten anzutreffen ist.

Dass zur Erfüllung des göttlichen Plans im äußersten Notfall auch Gewalt nicht völlig ausgeschlossen werden kann, scheint die Wortwahl folgender Formulierung zu implizieren:

„[...] Is it not time for the war of the righteous to restore equality? Why not wage war then that destroys altogether the old time? Why not smash the caskets of the Babylonian wine of fornication in a single stroke.” (Argüelles 2002: 224, Vers 86; Hervorh. d. Verf.)

Zwar ist Argüelles' Ideologie von der grundsätzlichen Ausrichtung her eindeutig friedfertig, die hier angeführten Zeilen heben jedoch deutlich die Vehemenz hervor, mit der auf den durchzuführenden Wandel und dessen Wichtigkeit gedrungen wird. Auch in seiner Vorstellung muss das Böse vernichtet werden, bevor das paradiesische Millennium beginnen kann und die Verwendung von Termini wie „war of the righteous“, „wage war“ und „smash in a single stroke“ unterstreicht diese Vorstellung einer kriegerischen Komponente.

Auch die an eine Strafandrohung erinnernde Ankündigung des Jüngsten Gerichts tendiert in diese dunklere Richtung: „Children of the day of truth, the hour of judgement has come for you“ (Argüelles 2002: 224, Vers 86). Den Frevlern droht das Urteil, die Gerechten hingegen haben nichts zu befürchten, haben sie doch die ganze Zeit aufrichtig am wahren Glauben festgehalten und für ihn gelitten: „How much longer do you need to suffocate in the Babylonian exile of 12:60 time? My children are the oppressed“ (Argüelles 2002: 224, Vers 86). Mit dieser Aussage werden die Anhänger der natürlichen Zeit unübersehbar in einen klassisch millenaristischen Kontext gesetzt, indem sich der Autor an die Unterdrückten wendet und diese als auserwähltes Volk Gottes identifiziert, dem zu guter Letzt ein Ende der erlittenen Drangsal in Aussicht gestellt wird.

Die Wichtigkeit aktiven Handelns für das Gute wird durch eine explizite Handlungsaufforderung mit direkter Ansprache der Empfänger unterstrichen:

„You, children of the dawn, and you, people of the book, unify yourselves the only way you can: in time, through time, as time.“ (Argüelles 2002: 216, Vers 23)

Eine solch direkte Ansprache findet sich auch in der Form eines Aufmerksamkeitsrufs, mittels dessen die Zuhörer ausdrücklich aufgefordert werden, dem Gesagten Gehör zu schenken:

„Listen! My knowledge is this: my count of days is perfect [...]“ (Argüelles 2002: 217, Vers 25)

„Child of the day of truth, listen: [...]“ (Argüelles 2002: 217, Vers 33)

Auch die folgenden Mahnworte bzw. Warnworte wenden sich direkt an den Zuhörer und rufen diesen zur Ordnung:

„O people of the dawn, do not doubt. The appointed day is come.“ (Argüelles 2002: 219, Vers 45)

„O people of the dawn, people of the book, children of the day of truth, make yourselves as one again and do not doubt the accuracy of the appointed hour [...]! Synchronize now, and in all humility accept God's plan, 28 days, thirteen moons [...]“ (Argüelles 2002: 226, Vers 106)

In diesen Zeilen wird vor Zweifeln und menschlicher Anmaßung gewarnt und gleichzeitig zu Rechtgläubigkeit und entsprechendem Handeln aufgerufen. Denn, wie zum Ende der Prophezeiung noch einmal in aller Deutlichkeit wiederholt wird:

„Now is the time of my prophecy. Now is the day of truth. Now is the opening of the seven seals. Now is the sounding of the seven trumpets. Now is the hour of judgement. Now is the song of the 144,000, the seed army of the righteous.“ (Argüelles 2002: 228, Vers 119)

Hier wird, in abschließender Form, noch einmal zusammengefasst, dass sofortiges Handeln gefragt ist, da der Tag der Entscheidung, die Zeit des allumfassenden Umbruchs, angebrochen ist. Die Wiederholung des prägnanten Siebenerschemas und der zuvor bereits vorgestellten Siegel, Posaunen und 144.000 aus der Johannes-Offenbarung wird erneut verquickt mit Argüelles Vorstellung einer „seed army of the righteous“. Zudem zeigt sich der poetische Einfluss im Sprachgebrauch: der Vers hat den Charakter einer Anapher, die häufig als rhetorisches Stilmittel in religiöser Sprache Verwendung findet. Die beständige Wiederholung am Satzbeginn und daraus resultierende Rückbeziehung

auf die vorangegangenen Sätze verleihen ihm sowohl einen stärkeren Rhythmus als auch dem Gesagten größeren Nachdruck.

Eine weitere zentrale millenaristische Komponente wird im folgenden Abschnitt deutlich:

„And when the thirteenth Heaven cycle is over, then will come the complete destruction of all we are and know. Before the twelfth Baktun is over, two priests bearing false witness, ornamented with the sacred numbers five and thirteen, will see to it that the thirteenth Baktun will be the end of time.”
(Argüelles 2002: 222, Vers 72; Hervorh. d. Verf.)

Die Formulierung „[...] then will come the complete destruction of all we are and know“ betont eines der Kernelemente millenaristischer Überzeugungen: das Ende der herrschenden Ordnung. Die Welt, wie wir sie kennen, wird zerstört, eine neue Ordnung errichtet. Die Zeile „[...] the thirteenth Baktun will be the end of time“ erhält bei Argüelles eine doppelte Bedeutung: in millenaristischen Überzeugungen wird das Millennium immer am Ende der Zeit veranschlagt, sein Anbruch bildet das Ende der fehlbaren, menschlichen Ära und den Beginn des Reichs Gottes. Diese Auslegung trifft auch auf die Telekonon-Prophezeiung und Argüelles' gesamte Ideologie zu, wird hier jedoch mit einer weiteren Bedeutungsebene versehen, da die Zeit in seinem Weltbild eine zentrale Rolle einnimmt und das „Ende der Zeit“ eine sehr konkrete Gestalt hat, ist es doch das falsche 12:60-Zeitverständnis, das – zusammen mit dem aus ihm resultierenden Lebenswandel und Gesellschaftssystem – zu diesem Zeitpunkt endet und ersetzt wird durch ein Leben in der natürlichen Zeit des *13-Moon*-Kalenders, welches dem Millennium entspricht. Das Reich Gottes wird mit der natürlichen 13:20-Zeit gleichgesetzt, die Wirren und Unbill der vorherigen Ära mit der von bösen Mächten in die Welt gesetzten falschen 12:60-Zeit. Auch beim Auftreten falscher Propheten handelt es sich um ein typisch millenaristisches Motiv, welches gleichermaßen in der Johannes-Offenbarung auftaucht und von dort seinen Weg ins *occultural reservoir* fand. Den Verständigen, Gläubigen winkt das Himmelreich und damit verbunden göttliche Vergebung:

„[...] Universal forgiveness awaits those who understand God's plan, a common time of 28 days-thirteen moons [...]” (Argüelles 2002: 224, Vers 84)

„[...] I have sent out my message of the Mayan Apocalypse. By relinquishing the calendar of twelve and leaving the prison of mechanized time, God's mercy will come swiftly to you.“ (Argüelles 2002: 225f, Vers 100)

Das Wort „Apokalypse“ wird hier im originären Wortsinn von „Offenbarung, Enthüllung“ gebraucht, nicht im weitverbreiteten Sinne eines physischen Weltuntergangs, wie er im popkulturellen Diskurs um die „Maya-Apokalypse“ 2012 in den Medien verbreitet war: gemeint ist hier das bisher verborgene bzw. vergessene Wissen, das offenbart und – Argüelles' Ideologie zufolge – von den klassischen Maya in Stein gemeißelt wurde, um zu gegebenem Zeitpunkt wiederentdeckt zu werden. Den ungläubigen und unbelehrbaren Sündern hingegen wird gedroht:

„The prophets of peace are awakening. Truly, the hour of judgement is come [...] Will you throw away this opportunity, too? Beware for now the fire that consumes all falsehood is raging.“ (Argüelles 2002: 227, Vers 109)

Während die Gerechten das Hohelied von Frieden und Einklang mit dem Kosmos singen, wird die Menschheit als Ganzes gemahnt, diese eine letzte Chance nicht ungenutzt verstreichen zu lassen, nachdem sie bereits in der Vergangenheit den zuvor gesandten Botschaftern nicht ausreichend Gehör geschenkt oder diese in ihrer Absicht missverstanden hat. Alle Falschheit, alle Lüge wird nun vergehen.

Trotz des unübersehbaren Einflusses des Christentums auf die Prophezeiung werden die christliche Kirche als Institution und besonders der Vatikan sowie die mit ihm verbundene katholische Kirche deutlich abgelehnt und mit dem Sündenpfehl Babylon in Verbindung gebracht:

„The Babylonian Vatican is exposed.“ (Argüelles 2002: 224, Vers 89).

Durch die direkte Assoziation mit Babylon wird der Vatikan als etwas Verderbtes dargestellt, dessen Schlechtigkeit nun endlich enttarnt und so für alle sichtbar gemacht wird.

Während Jesus als einer der bedeutenden Botschafter der Geschichte angesehen wird, der ausgesandt wurde, um die Menschheit auf den rechten Weg zurückzubringen, sei er von den abrahamitischen Religionen missverstanden und schließlich von der christlichen

Kirche für ihre eigenen Zwecke vereinnahmt worden, zu denen auch die Unterdrückung der natürlichen Zeit durch den Gregorianischen Kalender gehöre:

„[...] Iblis had caused the Tower of Babel to speak more tongues in a growing clash of empires. Into this confusion came the Apostle of Love, crucified for driving the money-lenders from the Temple [sic], misunderstood by the people of the book, finally to be absorbed by the Priests [sic] of Babylon, now Roman by tongue, who use this Christ as their emblem to spawn Iblis's greatest evil, the total usurpation of Earthly Time [sic].“ (Argüelles 2002: 220, Vers 58)

Hier wird die christliche respektive katholische Kirche in die direkte Tradition des verkommenen Babylons, dessen Nachfolgers Rom und deren Priestertümern gestellt und überdies als ausführendes Organ Iblis', des personifizierten bösen Versuchers, charakterisiert. Diese Deutung weist eine erstaunliche Ähnlichkeit mit Hal Lindseys Interpretation der Hure Babylon auf, bei der es sich ebenfalls um eine vom wahren Glauben abgefallene, nur noch vordergründig christliche Kirche handelt, die in Wahrheit jedoch den Antichristen unterstützt (O'Leary 1994: 161f). Das Portrait der Kirche in der Telektonon-Prophezeiung entspricht dem eines fehlgeleiteten, korrumpierten Systems zur Machterhaltung der männlich-kapitalistischen Elite, der auch die Durchsetzung des Gregorianischen Kalenders dient. Gegen dieses System und die es stützende männliche Elite, der Argüelles die vorsätzliche Unterdrückung alles Weiblichen unterstellt, richtet sich auch die Selbstaussage Pacal Votans: „I am Pacal Votan, time's special witness [...], devoted patron of the mystery that is woman [...]“ (Argüelles 2002: 225, Vers 95), in dem die im *occultural reservoir* beheimatete Vorstellung vom Göttlich-Weiblichen mitschwingt.

Jesus selbst hingegen tritt als reine Gestalt des Guten in Erscheinung, ein gottgesandter Botschafter, der später von genau den Eliten instrumentalisiert wurde, gegen die sich sein Wirken eigentlich richten sollte. Hier zeigt sich neben dem Einfluss des *occultural reservoir* deutlich die Hybridisierung von Symbolen: Jesus, im westlichen Kulturkreis für gewöhnlich ein Symbol des Christentums und der christlichen Kirche sowie gleichzeitig auch Bestandteil der jüdischen und muslimischen Glaubensstraditionen, wird aus diesem ursprünglichen Kontext herausgelöst und in ein neues Überzeugungssystem eingebettet, in dem zwar einige Bestandteile des ehemaligen Kontexts erhalten bleiben,

andere jedoch komplett abgelehnt werden. In den expliziten Erwähnungen des „growing clash of empires“ und der Verurteilung Jesu für seine Vertreibung der Pfandleiher aus dem Tempel klingen zudem erneut Argüelles' antikolonialistische und antikapitalistische Überzeugungen an.

Die besondere Rolle, welche Zahlen in der Telekonon-Prophezeiung spielen, wird nicht zuletzt in den folgenden Worten deutlich, die, einem Mantra gleich, mehrfach an verschiedenen Stellen wiederholt werden:

„All is number. God is a number. God is in all.“ (Argüelles 2002: 215, Vers 9; 2002: 217, Vers 32; 2002: 227, Vers 116)

„God is in all“ entspricht zudem der im New Age verbreiteten panentheistischen Vorstellung, ein Teil der göttlichen Kraft wohne allen Lebewesen und jedem Teil der Schöpfung inne. Darüber hinaus rufen diese Zeilen auch Erinnerungen an Argüelles' Beschäftigung mit Charles Henry wach, im Rahmen derer er in seiner Dissertation Baudelaire zitiert: „'All is number. Number is in all. Number is in the individual. Ecstasy is a number.' Such are the words of the poets Baudelaire whom Henry so greatly respected.“ (Argüelles 1972: 9). Man darf davon ausgehen, dass die Ähnlichkeit nicht zufällig ist und Argüelles hier von den Ansichten Henrys und Baudelaires beeinflusst wurde.

Neben der bereits angesprochenen Verwendung der Ziffern 7 und 144.000 zeigt sich im folgenden Abschnitt auch eine weitere Vermischung biblischer Zahlen und Symbole mit Argüelles' eigener Ideologie:

„To those who can read they will find Iblis's number 1260 and 666, well-known on the day of truth, for 12:60 is the ratio of the false time which makes martyrs of the righteous, and 666 the number of the beast who captures my thirteenth Baktun.“ (Argüelles 2002: 221, Vers 60)

Die der Johannes-Apokalypse entstammende Zahl 666, auch als Zahl des Tieres („number of the beast“) bezeichnet, wird hier mit der Zahlenkombination 1260 vermischt, welche in dieser Form („12:60“) ihren Ursprung in Argüelles' eigener Überzeugung von einer falschen und einer natürlichen Zeitfrequenz hat, letztlich aber auf biblischen und rabbinischen Texten basieren dürfte, wo sie im Zusammenhang mit der Herrschaft des Tieres (Glonner 1999: 154f; O'Leary 1994: 71) und in der Bedeutung „Vorabend des

Eschatons“ auftauche (Glonner 1999: 142). Beide Bedeutungen weisen eine unübersehbare Parallele zur Verwendung der Zahl in Argüelles' Überzeugungssystem auf, in dem die 12:60-Zeit die Phase vor dem großen Bewusstseinswandel und der damit einhergehenden Zeitenwende bezeichnet. Die 666 als „number of the beast“ ist ein fester Bestandteil des *occultural reservoir* sowie ein häufig auftauchendes Element in christlich-millennaristischen, um das Auftreten des Antichristen kreisenden Verschwörungstheorien. Beide Ziffern werden hier mit der Figur des Iblis in Verbindung gebracht, dem Versucher, der die Menschheit in die Irre führt. Die Verwendung gleicht der synkretistischen Identifikation christlicher Heiliger mit indigenen Gottheiten, wie sie zum Beispiel in einigen karibischen Religionen zu finden ist, und bettet Neues (das Konzept der künstlichen Zeit) in Bekanntes in Form der biblischen Symbolik ein. Nimmt man noch die Erwähnung der Maya-Zeiteinheit des Baktun hinzu, finden sich allein in diesem einen Satz Anlehnungen an Konzepte bzw. Elemente aus drei verschiedenen Glaubenstraditionen und Kulturen: Christentum, Islam und die Tradition der Klassischen Maya, die alle in Argüelles' eigene Ideologie integriert und zu einem neuen millennaristischen Gesamtbild zusammengefügt werden.

Argüelles selbst wird als Botschafter, der die Hinweise Pacal Votans verstehe, angekündigt und dadurch legitimiert:

„Telektonon is my gospel. The talking stone of unifying prophecy is my legacy intended for that special messenger who understands the meaning of my numbers.“ (Argüelles 2002: 221, Vers 65; Hervorh. d. Verf.)

„[...] and for the day of truth I have appointed a special messenger who can hear my talking stone and write and explain its numbers and its meaning for you, children of the righteous.“ (Argüelles 2002: 222, Vers 75)

Zwar wird Argüelles nicht namentlich genannt, da er jedoch derjenige ist, welchem die Prophezeiung zuteilwurde und der auf Basis des Pakal-Grabes und des Mayakalenders das Konzept der falschen und der natürlichen Zeitfrequenz sowie das des *13-Moon-Kalenders* erarbeitete, worauf sich zweifellos der Ausdruck „the meaning of my numbers“ bezieht, ist die Zuordnung eindeutig. Die explizite Betitelung der Telektonon-Prophezeiung und ihres Inhalts als Evangelium verdeutlicht den religiösen Anspruch, der noch weiter untermauert wird durch den als Frage formulierten Aufruf, sich als Jünger

anzuschließen: „[...] Who among you will join my apostles of the Telektonon?“ (Argüelles 2002: 224, Vers 87).

Die in der Prophezeiung vermittelte Botschaft sei nicht nur vom Maya-Gottkönig Pakal von Palenque, den Argüelles als Pacal Votan bezeichnet, empfangen und verkörpert, sondern von diesem darüber hinaus auch in der Bauweise von Palenque selbst verewigt worden:

„For those with eyes, with open mind and sincere heart, this teaching is complete in every stone alignment and marking of the star command base now called Palenque.“ (Argüelles 2002: 215, Vers 7; Hervorh. d. Verf.)

„Star command base“ bezieht sich auf Argüelles' Überzeugung, die sogenannten galaktischen Maya seien einst aus fernen Sphären auf die Erde gekommen, um dort ihr Wissen zu vermitteln, und Pacal Votan sei ein solcher galaktischer Maya gewesen. Hier offenbart sich erneut der Einfluss des *occultural* reservoir, in dessen Repertoire Außerirdische bzw. höhere Wesenheiten auf anderen Planeten – durchaus auch in der Rolle von Schicksalslenkern—einen festen Platz einnehmen. Das Grab des Pakal in Palenque stellt für Argüelles den Grundstein der Prophezeiung dar, in dem bereits alle wesentlichen Informationen kodiert sind.

„Pacal Votan am I, time's special witness am I, who bequeath you a talking stone, a legacy of place, [...] by prophecy known as Palenque.“ (Argüelles 2002: 226, Vers 104; Hervorh. d. Verf.)

Die eher pompöse Wortwahl („bequeath“, „by prophecy known as Palenque“) und vom alltagssprachlichen Gebrauch divergierende Syntax („Pacal Votan am I, time's special witness am I“) zeigen den für viele Prophezeiungen typischen, poetisch geprägten Sprachstil. Dieser wird auch in den folgenden Zeilen offenkundig, in der die beständige Wiederholung am Satzanfang und im Satzaufbau in Form einer Anapher als literarisches Stilmittel gebraucht wird:

„Perfect was the time of my coming. Perfect was my mission. Perfect was the time of my going. Perfect is the discovery of my prophecy. Perfect is the Telektonon [...]“ (Argüelles 2002: 221, Vers 67)

„Telektonon“ bedeutet Argüelles zufolge „Earth Spirit Speaking Tube“ und beziehe sich gleichzeitig auch auf den Schacht, der das Grab Pakals mit der Außenwelt verband und somit zu seiner Entdeckung beitrug (Argüelles 2002: 169). Die Prophezeiung stütze sich

auf die Inschriften und Symbole des in der Grabkammer aufgefundenen Sargdeckels sowie auf die Darstellungen an den Wänden der Kammer selbst (Argüelles 2002: ebd.). Die Ruinen Palenques sind demnach eine zu Stein gewordenen Prophezeiung, was auch an folgender Stelle deutlich wird:

„By my symbolical channel of communication called Telektonon did I intend this prophecy to be discovered and recovered. Once 40 years had elapsed from the time of the discovery of my Uranian crypt, then would come the recovery, the recollection by my special agent of the numbers rehearsed and repeated to announce the day of truth." (Argüelles 2002: 221, Vers 66)

Hier wird zunächst auf den Schacht Bezug genommen („my symbolical channel of communication called Telektonon"), dann auf die Entdeckung des Pakal-Grabes 1952 („the discovery of my Uranian crypt"), der sich 40 Jahre später, im Jahr 1992, wiederum Argüelles' Erkenntnis der ihm offenbarten Natur der Zeit und der Beginn dessen, was er als *time shift* bezeichnet, anschließt („the recovery, the recollection by my special agent of the numbers rehearsed and repeated to announce the day of truth"). Besondere Beachtung muss auch hier der Wortwahl geschenkt werden: „recovery“ und „recollection“ implizieren, dass es sich hierbei um eine Wiederentdeckung alten Wissens handelt, welches für den rechten Zeitpunkt bereitgehalten wurde. Gleichzeitig ist hier eine Anwendung der *vaticinium ex eventu*-Strategie festzustellen: die Prophezeiung bzw. zumindest ein Teil ihres Inhalts wird zurückdatiert auf einen Zeitpunkt in ferner Vergangenheit: sowohl der Zeitpunkt der Entdeckung des Grabs von Pacal als auch der genaue Zeitpunkt von Argüelles' Offenbarung seien vorherbestimmt und genau terminiert gewesen, der Abstand zwischen beiden Ereignissen lasse diese Absicht erkennen und wird daher zur Untermauerung der Glaubwürdigkeit der gesamten Prophezeiung genutzt. Weitere Hinweise seien in Xochicalco zu finden:

„And at Xochicalco, too, you will find stone utterances of my gospel left by the command of my apostle, Topitzlin Ce Acatl Quetzalcoatl, who closed Christ's first millennium, as now my prophecy is come to close Christ's second millennium." (Argüelles 2002: 226, Vers 105; Hervorh. d. Verf.)

Auch Xochicalco hat demnach den Charakter einer in Stein gemeißelten Prophezeiung bzw. eines steinernen Belegs für die Richtigkeit der Telektonon-Prophezeiung, worin sich dies zeigt wird jedoch nicht ausgeführt. Die Bezeichnung der archäologischen Zeugnisse

als Evangelium und Topitzlin Ce Acatl Quetzalcoatl als Apostel betont erneut den religiösen Kontext, zudem werden mit den beiden Jahrtausendwenden vergleichsweise konkrete Zeiträume für das jeweilige Geschehen angegeben.

Es besteht kein Zweifel daran, dass der von höheren Mächten angedachte Verlauf der Dinge ein positiver ist, sofern die Menschheit nur ihren Kurs entsprechend korrigiert, wird das Böse besiegt und Iblis' Macht gebrochen:

„But I am Pacal Votan, time's special witness. Even before the coming of the second special messenger, Christ the Apostle of Love, by my free will and my knowledge of the power of seven, I laid claim to the Seven Seals of Prophecy that on the day of truth, Iblis's curse would be finished and the righteous would triumph. And now the day of truth is come. Telektonon, the talking stone now speaks in a voice for all to hear.“ (Argüelles 2002: 220, Vers 56)

Wird dem göttlichen Plan nicht zuwidergehandelt, ist der Sieg der Gerechten gewiss, was ein typisches Element millenaristischer Überzeugungssysteme darstellt.

Das neue Zeitalter wird als eine Epoche angekündigt, in der es keine Herrscher und keine Unterdrückung mehr geben wird:

„Let the storm of God's power [...] cleanse with cosmic mercy, the blood of all martyrs from the thrones of Kings, and let these thrones themselves be dissolved by the pure water of sacred time flowing through the gardens of the righteous.“ (Argüelles 2002: 225, Vers 94; Hervorh. d. Verf.)

Die Formulierung „the storm of God's power“ unterstreicht die Wucht der göttlichen Macht, welche weltliche Oberhäupter hinwegfegen und eine reine, egalitäre Gesellschaft errichten wird. Indirekt wird hier suggeriert, dass weltliche Herrschaft stets mit dem Blut anderer befleckt sei. Der Sprachgebrauch ist bildhaft und poetisch geprägt.

Die Prophezeiung geht sogar so weit, einen Zeitpunkt für das Ende der verhassten G7 zu nennen:

„Seli Seal [...] When the Lunar Moon has overflowed its banks, the G-7 will be no more.“ (Argüelles 2002: 228, Vers 120)

Lunar Moon ist der Name eines Monats in Argüelles' *13-Moon*-Kalender, die poetische Formulierung „has overflowed its banks“ lässt sich dahingehend deuten, dass dieser Monat überschritten sein wird, wenn die G7 aufhören, zu existieren. Eine Jahresangabe gibt es nicht, wodurch die Prophezeiung unwiderlegbar bleibt, da sich der angegebene

Monat in jedem Kalenderjahr wiederholt und somit immer wieder die Möglichkeit einer zeitlich korrekten Erfüllung besteht. Zusammen mit dem bereits weiter oben besprochenen, in Anaphern gehaltenen Vers 119, in dem der Anbruch der prophezeiten Endzeit unter Verweis auf die sieben Siegel und Posaunen der Johannes-Offenbarung verkündet wird, bildet diese Ankündigung den Auftakt zu einer Reihe von sieben Versen, die jeweils mit dem vorangestellten, den Tagesbezeichnungen im *13-Moon*-Kalender entlehnten Namen eines Siegels beginnen, einen Monatsnamen des *13-Moon*-Kalenders bzw. eine daran angelehnte Bezeichnung enthalten und gemeinsam mit einem zusätzlichen nachfolgenden Vers den Abschluss der Telektonon-Prophezeiung bilden. Die Kennzeichnung dieser Verse als Siegel ist eine klare Referenz an die Apokalypse des Johannes und deren Siebenerschema, welches sich die Telektonon-Prophezeiung zu eigen macht. Jedes der Siegel verkündet einen Fortschritt in der großen Umwälzung hin zum bevorstehenden Millennium, neben der Ankündigung des Untergangs der G7 enthält jedoch nur ein weiteres Siegel eine mehr oder weniger konkrete weltliche Vorhersage, der zufolge auch Priester in der neuen Ordnung keine Macht mehr hätten und Geld nicht länger Bedeutung haben werde:

„Alpha Seal [...] When comes the Overtone Seed, neither money nor priests will besiege you any longer, but the Earth will sing in harmony with your righteousness [...] Babylon will be no more [...]“ (Argüelles 2002: 228, 123)

Erneut ist die Wortwahl bezeichnend: es wird das Bild eines Belagerungszustands beschworen, in dem die Gerechten sich – eingekesselt von bösen Mächten in Form des Finanzsystems und der Priesterschaft – ihrer Unterwerfung beharrlich und letztendlich erfolgreich widersetzen. Doch diese Belagerung habe nun ein Ende, die Harmonie mit der Erde und dem Kosmos werde wiederhergestellt. Das Böse werde verschwinden und zudem finde die Menschheit wieder zu ihren kosmischen Wurzeln zurück:

„Limi Seal [...] In the sign of the Rhythmic Moon, senses will open to the manna of Heaven; no where [sic] will you find any longer signs of the evil one, a cosmic race will you be once again.“ (Argüelles 2002: 228, Vers 124)

Dass es sich dabei um eine Rückkehr in diesen Zustand handelt, wird ausdrücklich betont („a cosmic race will you be *once again*“, Hervorh. d. Verf.). Das Böse (Iblis) ist

geschlagen und hat keine Macht mehr, die von ihm hervorgerufenen Irrwege sind beendet. Die Reihe der Siegel endet mit dem siebten:

„Silio Seal [...] And when comes the seventh year, the Resonant Wizard will seal the Heavens and the Earth with the glory of all prophecy, the redemption of all prophets, messengers, apostles and witnesses of truth.“ (Argüelles 2002: 228, Vers 125)

Der von der Telekonon-Prophezeiung veranschlagte Zeitplan ist kryptisch, denn nach der Vorstellung der sieben Siegel schließt sich ein letzter Vers an, in dem erneut Zeitangaben gemacht werden:

„Five years then will you have to close the cycle of the Seed, and another eight, thirteen years in all, to prepare for the coming of the Galactic Seed, 2013 Arcturus Dominion, the fulfillment of the star cycle Valum Chivim, witnessed by the special agent, Pacal Votan, [...]“ (Argüelles 2002: 228, Vers 126).

Die Öffnung des siebten Siegels stellt also offenbar keineswegs, wie man anhand der inhaltlichen Beschreibung des Verses meinen könnte, bereits das Erreichen des angestrebten Idealzustands da. Nimmt man das im letzten Vers genannte Jahr 2013, welches Argüelles als Beginn des Goldenen Zeitalters veranschlagt, und zieht davon die an derselben Stelle erwähnten 13 Jahre ab, erhält man das Jahr 2000, das bei Argüelles keinen besonderen Stellenwert zu haben scheint. Die im Anhang von *Time and the Technosphere* zu findende Chronologie listet für dieses Jahr den Beginn von *13-Moon-Kalender-Informationskampagnen* in Südamerika, Europa und Nordafrika, die Gründung des *Seven Day Earth Wizard-Seminars* und den Beginn des *Circumpolar Rainbow Bridge Experiment* (Argüelles 2002: 209), die zwar alle dem Vorantreiben seiner Kalenderreform-Bemühungen dienen, jedoch innerhalb seines Weltbildes keine im engeren Sinne zentrale Rolle spielen. Rechnet man jedoch den genannten Siegeln den zeitlichen Wert eines Jahres zu und subtrahiert diese ebenfalls, so ist das Ergebnis das Jahr 1993 – dasselbe Jahr, in dem Argüelles eigenen Angaben zufolge erstmals das Wort „Telekonon“ vernahm und die Bedeutung des Pakal-Grabes für die Entwicklung der Menschheit erkannte. In seiner Chronologie (die er selbst eine „Chronotopologie“ nennt) bezeichnet er dieses Jahr zudem als die Geburtsstunde des „World Thirteen Moon Calendar Change Peace Plan“ (Argüelles 2002: 208). Eine solche zeitliche Deutung

erscheint daher plausibel, zumal Argüelles selbst in einem der Chronologie nachgestellten Absatz schreibt, dass das *Rainbow Bridge Experiment* den Abschluss der sogenannten „seven years of prophecy“ bilde“ (Argüelles 2002: 210).

Grundsätzlich sei der neue, paradiesische Zustand, den die Prophezeiung ankündigt, für alle erreichbar, keiner sei von vorneherein verdammt, solange er bereit sei, sich dem rechten Weg zuzuwenden, denn Gott sei allwissend und sehe in das Herz der Menschen:

„God knows exactly what is in your heart. Why not then become an apostle of the holy victory march? The ecstasy of deliverance is meant to be shared by all.“ (Argüelles 2002: 226, Vers 103)

Die kommende Erlösung ist demzufolge für alle gedacht, man muss sie jedoch annehmen und mitwirken, sich bewusst für sie entscheiden, um an ihr teilhaben zu können.

Es gelte, sich der neuen Zeit zuzuwenden, andere dazu anzuhalten, das Gleiche zu tun, Vergebung zu praktizieren und seine Sünden einzugestehen, dann könne man mit göttlicher Belohnung rechnen:

„Pardon now in public your enemy’s indiscretions, and make full confession of your own transgression. If you are sincere, God will see this in your heart [...] and if you proclaim for the cause of righteousness and truth, a new beginning and a new time, Telektonon, the thirteen moon way, and you enjoin others to do likewise, then God will know this, too, and make you a general in the holy victory march.“ (Argüelles 2002: 226, Vers 107; Hervorh. d. Verf.)

„[...] join yourselves to God’s command, Telektonon, the 28-day, thirteen moon way and find in that count of days a path that leads directly to the paradise which is the repose and reward of the righteous.“ (Argüelles 2002: 227, Vers 114)

Auch hierin zeigt sich das zugrunde liegende millenaristische Gedankengut und die mit diesem verbundene Dringlichkeit: wahrer Glaube, Bekenntnis und persönliches Engagement sind erforderlich, um das neue Zeitalter einzuläuten, und sie müssen *jetzt* gezeigt werden, nicht erst zu einem Zeitpunkt in ferner Zukunft, da es zu einem solchen bereits zu spät wäre. Demjenigen, der das geforderte Engagement an den Tag legt, winkt die Belohnung und ihm wird von Gott eine wichtige Rolle zgedacht.

Die Betonung von Vergebung gegenüber dem Feind zusammen mit der Aufforderung zum Eingeständnis der eigenen Sündhaftigkeit und Fehlbarkeit erinnern stark an die

Lehre Jesu. Auch wenn Argüelles sich also aus einer Vielzahl von Traditionen bedient, kann er doch den starken christlichen Einfluss auf sein Werk nicht verhehlen, der sich nicht zuletzt in der ausgeprägten Verwendung aus der Johannes-Apokalypse entlehnter Symbole und gesamt-christlicher Konzepte äußert.

Auffällig sind auch die Parallelen zu den millenaristisch geprägten indigenen amerikanischen Friedensbewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, welche die zunehmende Umweltzerstörung anprangerten, die westliche Lebensweise als unheilbringend ansahen und eine nur durch Frieden und Einheit zu erreichende Rettung der Menschheit anstrebten (Pesantubbee 2012: 10ff). Sowohl Argüelles' Überzeugungssystem im Allgemeinen als auch die Telektonon-Prophezeiung im Besonderen sind demnach millenaristische und hybride Konstrukte, geschaffen aus einer Vielzahl ursprünglich unzusammengehöriger Elemente, welche von ihm zu einem neuen Konzept zusammengefügt und verschmolzen wurden.

6.2.3.1 Apokalyptische Topoi und narrative Form in Argüelles' Lehre

Wie von O'Leary dargestellt, kommt den drei apokalyptischen Topoi des Bösen, der Autorität und der Zeit eine zentrale Rolle im apokalyptischen Diskurs zu. Im Folgenden soll nun daher untersucht werden, wie diese Motive Verwendung in der Lehre von José Argüelles finden. Ergänzend wird diese auch hinsichtlich der zum Einsatz kommenden narrativen Form, welche die jeweilige Argumentation strukturiert und in bestimmte Bahnen lenken kann, einer näheren Betrachtung unterzogen, um herauszuarbeiten, ob sich in seiner Doktrin diesbezüglich eine allgemeine Tendenz ausmachen lässt und hinsichtlich welcher Aspekte sie eher einem komischen oder einem tragischen Erzählrahmen folgt.

6.2.3.1.1 Die apokalyptischen Topoi

Der Topos des Bösen spielt in Argüelles' Weltbild eine dominante Rolle: es handelt sich dabei um die sogenannte falsche 12:60-Zeit sowie deren Nutznießer und Vertreter. In der

Telektonon-Prophezeiung tritt zudem ein Wesen namens Iblis in Erscheinung, welches die Menschen mithilfe des falschen Zeitverständnisses in Versuchung geführt und damit ins Verderben gestürzt haben soll, dessen Ende nun aber samt der darauffolgenden Erlösung unmittelbar bevorsteht. Damit folgen Argüelles' Ausführungen sowohl dem christlich-millennaristischen Muster bestehend aus Sündenfall, Zeit der Drangsal und späterer Erlösung als auch dem von O'Leary für millennaristische Rhetorik postulierten Motiv der Theodizee, welche der Existenz des Bösen in der Welt Sinn verleiht und es dadurch erträglich macht. Geldgier, Ohnmacht, Krieg, Unterdrückung, Entfremdung und Fremdbestimmtheit werden auf eine gemeinsame Ursache in Form des Lebens in der falschen Zeitfrequenz zurückgeführt, mit dessen Einführung ein höherer Plan in Gang gesetzt wurde, der zwar vom ursprünglichen Idealgeschehen (in dem der Mensch der falschen Zeit erst gar nicht verfallen wäre) abweicht, ab seinem Inkrafttreten jedoch einem vorgegebenen Verlauf folgt und dessen Ende vorprogrammiert ist. Damit wird nicht nur das Böse in Vergangenheit und Gegenwart als Konsequenz des mit dem Wechsel in die falsche Zeit beschrittenen Irrweges und dessen gegenwärtiger Zuspitzung erklärt und sinnstiftend gedeutet, sondern auch eine Belohnung für die erlittene Not in Aussicht gestellt: folgt die Menschheit von nun an dem richtigen Weg, kann sie gewiss sein, dass ihr gegenwärtiges Leid bald ein Ende hat, denn mit dem kollektiven Wechsel in ein Leben in der natürlichen Zeit wird die göttliche Ordnung wiederhergestellt, der Mensch befindet sich erneut im Einklang mit der Natur und alle Folgeerscheinungen des Lebens in der falschen Zeit gehören damit endgültig der Vergangenheit an. Die Annahme einer Zuspitzung der Lage unmittelbar vor der großen Wende zum Guten hin ermöglicht die Deutung der Gegenwart als Zeit des größten Übels und damit gleichzeitig als die Zeit, die der Erlösung unmittelbar vorangeht, was die Hoffnung auf eine baldige Besserung befeuert und somit den Leidensdruck erträglicher macht. So sieht Argüelles beispielsweise in den Anschlägen vom 11. September 2001, welche die westliche Gesellschaft und ihr Gefühl der Sicherheit schwer erschütterten, ein untrügliches Zeichen für den Beginn des Endes der Technosphäre und damit letztendlich für den bevorstehenden Beginn des neuen Zeitalters des Heils. Die Frage nach dem Grund für das dadurch hervorgerufene Leid wird so beantwortet und gleichzeitig auch ein Ende

allen Elends durch die Behebung des diesem zugrunde liegenden Problems angekündigt. Hier wird zudem eine Verquickung des Topos des Bösen mit jenem der Zeit offenkundig. Darüber hinaus bedient er sich der beiden typischen Argumentationsmuster apokalyptischer Rede, die sich in seiner Lehre gegenseitig ergänzen: er führt eine lange Liste von Übeln und Missständen an, die in seinen Augen den Beleg darstellen, dass es sich bei der Gegenwart um das dunkelste aller Zeitalter handelt, was dem von O'Leary beschriebenen apokalyptischen Klagelied entspricht, verleiht dem Bösen in Gestalt der falschen Zeitfrequenz mitunter jedoch auch ein konkretes Gesicht, indem er es explizit mit den G7-Staaten und dem Vatikan in Verbindung bringt. Allerdings handelt es sich bei diesen Zuschreibungen nicht um eine konkrete Personifikation der Genannten mit dem Antichristen, was schon deswegen schlecht möglich wäre, weil es sich nicht um Einzelpersonen, sondern um ganze Institutionen handelt, gegen die er sich wendet. Vielmehr sieht er diese als Repräsentanten und Nutznießer einer falschen, ausbeuterischen Ordnung, nicht aber als das alleinige Übel. Die eigentliche Wurzel des Bösen ist die falsche Zeitfrequenz. Interessant ist hierbei, dass Argüelles in der Telektonon-Prophezeiung ein Wesen nennt, das er als Iblis bezeichnet und welches die Menschen zum Leben in der falschen Zeit verführt habe – eine Rolle also, die der des christlichen Satans stark ähnelt. Allerdings spielt Iblis in seinen weiteren Ausführungen keine große Rolle und es wird kein Versuch unternommen, ihn direkt mit existierenden Persönlichkeiten oder Institutionen zu identifizieren, wie dies in der langen Geschichte der Antichristen-Legende oftmals getan wurde, in der verschiedene Päpste und Könige in den Ruf gerieten, der leibhaftige Antichrist und damit ein fleischgewordener Vorbote der Endzeit zu sein. Auch werden die verschiedenen Übel wie Entfremdung von der Natur, Umweltzerstörung und Krieg keineswegs als göttliche Strafe gedeutet, sondern stellen lediglich ebenso logische wie unvermeidbare Folgen des zuvor eingeschlagenen Irrweges dar, deren Häufung und Erstarken ein klarer Beweis für die Kulmination des bisherigen Geschehens und damit für die zeitliche Nähe des darauf folgenden Wandels sei. Das Ende des aktuellen, schlechten Zeitalters steht unmittelbar bevor, die damit verbundene Erlösung zeigt die enge Verbindung des Topos der Zeit mit dem Konzept der Theodizee,

geht es dabei doch um die zeitliche Verortung des Geschehens und der daraus resultierenden Hoffnung.

O'Leary verweist auf die Durchdringung der Gesellschaft durch zeitliche Symbole und darauf, in welchem Maße die Konstruktion und Deutung von Zeit soziale Kontrolle über die diesem Rhythmus folgenden Individuen ermögliche (O'Leary 1994: 45). Argüelles' Lehre liegt ein ähnlicher Gedankengang zu Grunde. Letztendlich fußt sein gesamtes Weltbild auf seinem Verständnis von Zeit, der Glaube an die Existenz einer richtigen, natürlichen und einer künstlichen und damit falschen Zeitfrequenz bildet den Kern seiner Lehre. Damit reicht die Bedeutung des Topos der Zeit in seinen Ausführungen weit über die zeitliche Verankerung des Geschehens hinaus, sie ist vielmehr das zentrale Element, um das sich alles dreht: gleichzeitig Problem und Lösung, Vergangenheit und Zukunft, chronologischer Fixpunkt und lebendiges System. Auch Argüelles sieht die Zeit bzw. das ihrer Messung zugrunde liegende System einschließlich des Kalenders als Machtinstrument an, das jedoch nicht nur den Tages- und Arbeitsablauf des Individuums, sondern seiner Auffassung zufolge auch das Denken strukturiert und auf eine bestimmte Art und Weise programmiert. Er betont die Tragweite, welche eine solche Programmierung habe, einen raschen Kalenderwechsel in die natürliche Zeitfrequenz sieht er als einzige Möglichkeit zur Rettung der Menschheit an – es wird also ein anderes Zeitverständnis gefordert, dessen Umsetzung zudem innerhalb eines bestimmten zeitlichen Rahmens von essentieller Notwendigkeit sei, um eine Katastrophe abzuwenden. Die Übernahme der falschen Zeitfrequenz wiederum ist es, die den Prozess der Technisierung und Naturentfremdung und damit den apokalyptischen Zeitplan überhaupt erst in Gang gesetzt hat. Der Topos der Zeit tritt hier demnach auf zwei Ebenen in Erscheinung: zum einen auf der klassischen Ebene zeitlicher Verortung des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschehens, zum anderen als wesentlicher Bestandteil des Geschehens selbst.

Was den Topos der Autorität betrifft entspricht Argüelles' Legitimationsquelle der klassischen Legitimation eines Propheten: er erhält sein Wissen und seinen Auftrag größtenteils durch direkten Kontakt mit höheren Mächten. Auch dann, wenn keine

direkte Kontaktaufnahme durch Visionen oder Auditionen vorliegt, sondern er zu seinen Erkenntnissen durch das Studium verschiedener Quellen und eigene Überlegungen gelangt, ist er überzeugt davon, dass es sich bei den Ergebnissen nicht um kreative Neuschöpfungen seiner selbst handelt, sondern um teilweise verloren gegangenes, zum Teil aber auch revolutionär neues Wissen von höherer Stelle, zu dessen Entdeckung er im Rahmen der Erfüllung eines göttlichen Plans von höheren Wesen gezielt geleitet worden sei, und kommuniziert dies auch entsprechend. Mehr noch, im Laufe der Zeit gelangt er zu der Überzeugung, selbst die Neuverkörperung eines höheren Wesens mit einer für das Schicksal der Menschheit bedeutenden Aufgabe zu sein und nicht zuletzt deswegen Zugang zu höherem Wissen zu erhalten, was ihn nicht nur in direkten Kontakt zum Göttlichen setzt, sondern zu dessen Teil macht bzw. zumindest deutlich von anderen Menschen absetzt. Sowohl die göttliche Quelle seiner Botschaft als auch sein eigener Kontakt zu höheren Mächten und die ihm übertragene Mission wurden von zahlreichen Menschen als überzeugend empfunden und in Form konkreter Handlungsweisen und Überzeugungen in ihr Alltagsleben übernommen, was es gestattet, seine Autorität als charismatisch zu bezeichnen.

6.2.3.1.2 Narrative Form

Dass es sich bei Argüelles' Lehre nicht um eine eschatologische, sondern eine apokalyptische handelt, ist offensichtlich: das Ende wird nicht zu einem fernen, unbestimmten Zeitpunkt veranschlagt, sondern steht unmittelbar bevor, die gegenwärtigen Zeichen der Zeit lassen keinen anderen Schluss zu. Besieht man sich hingegen den ihr zugrunde liegenden narrativen Rahmen, so ergibt sich kein so eindeutiges Bild, da sich sowohl Elemente eines komischen als auch eines tragischen Erzählrahmens ausmachen lassen. Zwar wird der zeitliche Rahmen als vorbestimmt betrachtet und es wird ein konkreter Zeitpunkt genannt, jenseits dessen menschliches Handeln bedeutungslos werde, da es zu spät für eine Wende zum Positiven sei, was eher einer tragisch geprägten Struktur entspricht (O'Leary 1994: 84), dem gegenüber stehen jedoch Elemente deutlich komischer Prägung. So wird das Böse nicht etwa als primär

übernatürlicher Natur, sondern als Irrtum, als Ergebnis menschlicher Ignoranz in Form des Lebens in der falschen Zeitfrequenz gedeutet – ein Irrtum, der durch den Menschen verursacht wurde, entsprechend aber auch wieder durch ihn behoben werden kann. Da das Böse die Gestalt von Unwissenheit und Ignoranz hat, kann es durch die Enthüllung der ihm zugrunde liegenden falschen Überzeugungen und eine daraus resultierende Verhaltensänderung besiegt werden, wodurch dem Menschen eine tragende Rolle im apokalyptischen Geschehen zukommt: er hat die Aufgabe, das Millennium einzuleiten, indem er sein Handeln korrigiert, den beschrittenen Irrweg des Lebens in der falschen, künstlichen Zeit verlässt und in die natürliche Zeit wechselt. Hier überwiegt deutlich der komische Erzählrahmen, der aber dennoch nicht ohne tragische Bestandteile auskommt: weder ist das Böse gänzlich frei von übernatürlichem Einfluss noch ist es völlig frei von Schuld und Sünde. Das in der Telektonon-Prophezeiung erwähnte Wesen Iblis, das der Prophezeiung zufolge den Menschen zu einem auf Geld und Egozentrismus ausgerichteten Leben in der falschen Zeit verführte, ist eindeutig nicht irdischer Natur, auch wenn es im größten Teil von Argüelles' Veröffentlichungen keine Erwähnung findet, und sowohl dieses Motiv der Verführung als auch die überall in Argüelles Lehre zu findende Vorstellung von einem früheren Leben im Einklang mit der Natur und der göttlichen Ordnung, welches durch die Einführung der falschen Zeit beendet wurde, gleichen dem klassischen Motiv des Sündenfalls. Der Mensch hat etwas getan, das er nicht tun sollte und damit Schuld auf sich geladen. Ganz besonders gilt das für all jene, die dies in Argüelles' Augen nicht nur aus Unwissenheit, sondern gezielt mit der Absicht taten, andere zu unterdrücken und sich selbst zu bereichern, wie er dies zum Beispiel dem Vatikan und den führenden Häuptern der G7-Staaten vorwirft. Ihnen unterstellt er zumindest zum Teil, die falsche Zeit vorsätzlich als Instrument von Ausbeutung und Unterdrückung zu nutzen, bezichtigt sie also nicht lediglich der Unkenntnis oder Ignoranz, sondern explizit böser Absicht. Dieses Motiv auf sich geladener Schuld ist eher dem tragischen Erzählrahmen zuzurechnen als dem komischen (O'Leary 1994: 68).

Interessant ist, dass in punkto der Genauigkeit der Datierung des Millenniumsanbruchs eine gewisse Wandlung hin zum Unbestimmteren zu beobachten ist. Während zunächst noch von einem Beginn des neuen Zeitalters ab der Wintersonnenwende 2012 bzw. dem

darauffolgenden Anfang des neuen Kalenderjahres von Argüelles' *13-Moon*-Kalender im Jahr 2013, der mit einem einschneidenden Wandel einhergehen werde, die Rede war und die Hervorhebung der Wintersonnenwende 2012 als Stichtag und Endpunkt möglicher Handlungskorrekturen zunehmend stärker wurde, wurden Argüelles' Ausführungen bezüglich der tatsächlichen vollendeten Ankunft des Millenniums mit dem Näherrücken des fraglichen Datums vager: statt von einem abrupten, radikalen Wandel sprach er kurz vor seinem Tod 2011 vermehrt von einem sich langsam vollziehenden Prozess, welcher nicht von einem Tag auf den anderen abgeschlossen oder auch nur sichtbar sein werde. Verzögerungen und vage Angaben bezüglich des Enddatums sind Kennzeichen eines komischen Erzählrahmens (O'Leary 1994: 84), weswegen man in diesem Punkt von einer Verschiebung von einer tendenziell eher tragischen hin zu einer komisch geprägten Struktur sprechen kann, die Argüelles' Lehre im Laufe der Zeit durchmacht. Der komische Erzählrahmen bietet den Vorteil, aufgrund seiner zeitlichen Flexibilität weniger anfällig für Widerlegung zu sein, was seine Bevorzugung mit dem Näherrücken des ursprünglich postulierten Datums opportun macht.

Durch die Betonung der Wichtigkeit des menschlichen Handelns für den Ausgang der Ereignisse ist klar, dass Zeit in Argüelles' Lehre zunächst als mit offenem Ausgang versehen betrachtet wird, wie es dem komischen Erzählrahmen entspricht (O'Leary 1994: 68). Erst nach dem Verstreichen des schicksalhaften Datums 2012 ohne das geforderte Umdenken der Menschheit kippt die narrative Form ins Tragische: das zuvor noch beeinflussbare Schicksal wird zum feststehenden Verhängnis, der weitere Fortgang des Geschehens ist ab diesem Punkt vorherbestimmt und unabänderlich, menschliches Handeln abgeschlossen bzw. ineffektiv. Argüelles' Voraussagen haben demnach die Form einer Erzählung mit zwei alternativen Enden, von denen eines in komischer, das andere in tragischer Tradition steht. Beide haben die Wiederherstellung der höheren Ordnung zum Ziel, unterscheiden sich aber in der Wahl ihrer Mittel zu diesem Zweck sowie in den Konsequenzen für den Menschen. In der komischen Variante wird die dem zuvor eingeschlagenen Irrweg des Lebens in der falschen Zeit zugrundeliegende Dummheit und Egozentriertheit aufgedeckt und letztendlich überwunden, wodurch die Menschheit in ein neues Zeitalter aufsteigt und somit selbst von der Rückkehr der göttlichen Ordnung

profitiert. Die tragische Variante hingegen bewerkstelligt diese Wiederherstellung durch Leid: da der Mensch eine Gefahr nicht nur für sich selbst, sondern für den gesamten Planeten darstellt und sich weigert, sein Fehlverhalten zu ändern, ist er zum Untergang verdammt und wird ausgelöscht bzw. löscht sich selbst aus. Vom störenden Schandfleck der Menschheit befreit, ist das Gleichgewicht zurückgewonnen und die höhere Ordnung wiederhergestellt, den Preis dafür zahlte der Mensch mit seinem eigenen, selbstverschuldeten Ende. Der für den komischen Erzählrahmen charakteristischen Hervorhebung des freien Willens gegenüber der reinen Vorherbestimmung kommt hier also eine besondere Rolle zu: der Mensch wählt sein Schicksal bzw. kann es zumindest innerhalb gewisser Grenzen beeinflussen, trifft er jedoch die falsche Entscheidung, wird ein Prozess in Gang gesetzt, der nicht mehr aufzuhalten ist.

Diese Mischung von Elementen beider Erzählrahmen ist auch bei der Wahrnehmung katastrophaler Ereignisse zu beobachten: zwar wurde mit der Errichtung des falschen Zeitsystems eine Abfolge von Geschehnissen ausgelöst, die fest in dieses Konzept einprogrammiert und somit ab einem gewissen Punkt unvermeidbar sind (wie etwa die Terroranschläge vom 11. September 2001, die Argüelles als „inevitable event“ bezeichnet), doch dienen diese nicht etwa als Strafe, sondern haben zum Ziel, die Menschheit wachzurütteln, um die Dringlichkeit einer Verhaltensänderung zu verdeutlichen und so eine Kurskorrektur zu ermöglichen. Hätte der Mensch der falschen Zeitfrequenz rechtzeitig entsagt, wäre es nicht zu den Anschlägen gekommen, da die Technosphäre gar nicht erst errichtet worden und ihre Zerstörung dadurch überflüssig geworden wäre, nach ihrer Etablierung hingegen war ihr Eintreten nicht mehr zu verhindern. Doch auch so ist das Schicksal der Menschheit noch nicht endgültig besiegelt, wie es innerhalb eines rein tragischen Erzählrahmens der Fall wäre, sondern es gibt nach wie vor eine Wahl: ein rascher Wechsel in die natürliche Zeit vermag das Ruder noch herumzureißen, wodurch das geschehene Unglück zu einer bloßen Episode würde, an deren Ende die Wiedergewinnung des harmonischen Gleichgewichts stünde – der komische Erzählrahmen behielte die Oberhand, eine blutige Sühne für die begangenen Frevel bliebe aus.

Hinsichtlich des Topos der Autorität erscheint es angebracht, bei der Untersuchung des Erzählrahmens zwischen Argüelles' eigener Wahrnehmung und der seiner Anhänger zu unterscheiden. Argüelles selbst beruft sich auf den direkten Kontakt zum Göttlichen, durch den ihm Wissen und Botschaften vermittelt wurden, deren Bedeutung eindeutig sei und deren einzige richtige Deutung dementsprechend die von ihm gelehrt sei. Ihm sei es durch die Unterstützung höherer Mächte gelungen, den göttlichen Code zu entschlüsseln, was es ihm nun ermögliche, diesen dem Rest der Menschheit zu vermitteln; die Richtigkeit der Angaben steht aufgrund ihres göttlichen Ursprungs außer Frage. Argüelles' Anspruch auf Deutungshoheit entspricht der Tendenz zur Charakterisierung von Autorität, die O'Leary im tragischen Erzählrahmen zu erkennen glaubt (O'Leary 1994: 214), wird jedoch dadurch abgeschwächt, dass er – trotz seiner Überzeugung von der Richtigkeit seiner eigenen Deutung – andere Sichtweisen, die zumindest grob in eine ähnliche Richtung gehen wie die seine, als Varianten im Kampf für ein gemeinsames Ziel ansieht, anstatt sie gänzlich abzulehnen. Betrachtet man seine Anhänger, so wird diese Tendenz zur Toleranz gegenüber unterschiedlichen Deutungen noch deutlich stärker: verschiedene Sichtweisen schließen sich hier nicht aus, sondern ergänzen sich, man kombiniert beliebig Elemente verschiedener Traditionen und kümmert sich wenig um eventuelle Absolutheitsansprüche einzelner Lehren, was typisch für die New Age-Spiritualität ist. Die zentrale Rolle der menschlichen Fehlbarkeit innerhalb des komischen Erzählrahmens schließt eine absolute Gewissheit um die Bedeutung höheren Wissens, wie sie innerhalb des tragischen Rahmens angenommen wird, aus, weswegen Autorität als potentiell veränderlich und weniger absolut angesehen und keine einzige, in Stein gemeißelte Bedeutung angenommen wird (O'Leary 1994: 214). Diese Ablehnung dogmatischer Lehrmeinungen und die Offenheit gegenüber variablen Deutungen ist charakteristisch für das New Age und auch bei Anhängern von Argüelles' Vorstellungen anzutreffen, die Komponenten seiner Lehre mit anderen New Age-Elementen kombinieren, ohne darin einen Widerspruch zu sehen. Argüelles' eigene Auffassung von Autorität tendiert somit deutlich stärker in Richtung des tragischen Rahmens als die seiner Anhänger es tut, deren Autoritätskonzept weitestgehend dem des komischen Erzählrahmens entspricht.

Wie schon O'Leary anmerkt, dürfen die Konzepte des tragischen und komischen Erzählrahmens nicht als sich gegenüberstehende und gegenseitig ausschließende Gegensätze betrachtet werden, sondern sind vielmehr als Extreme zu sehen, die oftmals nicht in ihrer Reinform anzutreffen sind und zwischen denen es zahllose Abstufungen und fließende Übergänge gibt, von denen je nach Thematik mal der eine, mal der andere überwiegen kann (O'Leary 1994: 204). Argüelles' Lehre und ihre Rezeption zeigt diese Bandbreite der Nutzung des narrativen Rahmens deutlich, legt den Schwerpunkt je nach behandeltem Aspekt neu und verändert den Fokus mitunter auch im Laufe ihrer Entwicklung. Nach einer anfänglichen Fokussierung auf die positive Aussicht auf das anbrechende neue Zeitalter nehmen seine Ausführungen vorübergehend eine dunklere Färbung an, er mahnt eine möglichst sofortige Umsetzung des Kalenderwechsels an, warnt vor dem Untergang, der bei dessen Ausbleiben droht und setzt konkrete Daten für die Fertigstellung verschiedener Projekte an, die den Wandel ermöglichen bzw. beschleunigen sollen, neigt hier also in wachsendem Maße dem tragischen Erzählrahmen zu. So wird in einem Internetdokument dazu aufgerufen, den Kalenderwechsel bis zum 26.07.1995, dem 50. Jubiläum der Charta der Vereinten Nationen, umgesetzt zu haben und spätestens ab diesem Tag, welcher in Argüelles' *13-Moon*-Kalender dem ersten Tag des neuen Jahres entspricht, ein Leben in der natürlichen Zeit zu beginnen.¹⁸ In einem weiteren Eintrag auf derselben Seite, der laut Unterschrift nicht von Argüelles selbst, sondern von einer den eigenen Angaben nach dem Thirteen Moon Calendar Change Movement angehörigen Gruppierung namens Autonomous People's Planetary Moral Emergency Committee verfasst wurde, wird dieses Datum explizit als Ultimatum bezeichnet, mit dessen Missachtung die Menschheit ihre eigene baldige Vernichtung besiegele (ebd.). Ob Argüelles den genannten Stichtag als ebenso endgültig postulierte, geht aus dem von ihm selbst unterzeichneten Dokument nicht eindeutig hervor (ebd.). Als das schicksalhafte 2012-Datum jedoch beginnt, in greifbare Nähe zu rücken, werden seine Aussagen immer vager, der Wandel nun als allmählicher Prozess bezeichnet und er zieht sich zunehmend aus der Öffentlichkeit zurück – seine Ausführungen machen eine deutliche Wende zurück zum komischen Erzählrahmen hin, dessen offenerer

¹⁸ http://earthportals.com/Portal_Messenger/arguelles.html#thirteen, letzter Zugriff am 06.05.2020.

Strukturierung von Zeit ein Aufschieben des Enddatums auf einen späteren oder relativ unbestimmten Zeitpunkt ermöglicht. Seine Lehre ist somit keineswegs rigide, sondern ein flexibles, wandelbares System, das sich zu einem gewissen Grad den sich aus der Umgebung und dem aktuellen Zeitgeschehen ergebenden Bedürfnissen anpassen kann.

7. Rezeption und Nachwirken von Argüelles' Werken

Person, Leben und Lehre einer Führungspersönlichkeit sind einflussreiche Elemente im Kontext millenaristischen Gedankenguts. Wie aber wurde Argüelles' Lehre von anderen aufgenommen, wie wurden er und sein Werk in der Öffentlichkeit wahrgenommen? Ohne andere Menschen, die seinen Theorien Glauben oder zumindest ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit schenken, findet die Karriere eines Propheten meist ein schnelles Ende. Wie also war die Resonanz auf Argüelles' Lehre und wie nachhaltig vermochte sie, Einfluss auf das Leben und die Vorstellungen anderer zu nehmen? Das folgende Kapitel befasst sich mit Reaktionen auf seine Werke, sein Wirken und seinen Tod sowie von seiner Lehre inspirierte Projekte anderer. Dazu werden die 1987 von ihm organisierte *Harmonic Convergence*, Bewertungen seiner Publikationen auf Amazon.com, die Berichterstattung sowie Nachrufe anlässlich seines Todes und zwei weitere von seiner Lehre inspirierte Projekte – das CREST 13-Projekt und die Idee des *13:20-Peace Garden*—vorgestellt und einer näheren Betrachtung unterzogen.

7.1 Die *Harmonic Convergence*: Ein New Age-Massenergebnis

Dass José Argüelles keine Persönlichkeit war, die ausschließlich innerhalb der New Age-Szene agierte und außerhalb von deren Grenzen überhaupt nicht wahrgenommen wurde, zeigt besonders das Beispiel der von ihm initiierten *Harmonic Convergence*, über die sogar in renommierten überregionalen Zeitungen wie der *New York Times* berichtet wurde.

Bei der *Harmonic Convergence* handelt es sich um ein New Age- Großereignis, das ursprünglich von Tony Shearer als Abschluss der von ihm propagierten Prophezeiung der dreizehn Himmels- und neun Höllenzyklen, für die er sich auf aztekische Überlieferungen beruft, postuliert und José Argüelles nähergebracht wurde. Der 16. / 17. 08.1987 markierte demnach das Ende des neunten Höllenzklus und gleichzeitig eine besondere Ausrichtung der Himmelskörper, bei der Sonne, Mond und sechs Planeten eine Linie bildeten. Argüelles griff die Idee auf, verlieh dem Ereignis den Namen *Harmonic Convergence* und setzte es mit seiner Deutung des Maya-Kalenders in Zusammenhang. Seiner Auslegung nach stelle das Datum nicht nur das Ende der neun Höllenzyklen, sondern auch einen Wendepunkt in der kollektiven menschlichen Psyche hin zu einer Ära des Friedens und der Harmonie und damit den Beginn der 25-jährigen Schlussphase bis zu dem vermeintlichen Ende des Maya-Kalenders am 21.12.2012 dar (Wojcik 2012: 10). Um diesen Umschwung in der menschlichen Psyche zu verankern, drohendes Unheil abzuwenden und positive Energien zu kanalisieren, verbreitete er das Datum mit Erfolg in der Öffentlichkeit und organisierte eine weltumspannende Zeremonie mit dem Ziel, an verschiedenen Orten rund um den Globus, insbesondere aber an sogenannten Kraftorten, eine Anzahl von insgesamt 144.000 Teilnehmern zu versammeln, deren bewusste kollektive Anstrengung die neue Phase einläuten und ihre positiven Schwingungen zum Wohle der gesamten Menschheit verstärken sollte (Melton 2007: 86f; Wojcik 2012: ebd.). Sowohl die Organisatoren als auch die Teilnehmer seien der Überzeugung gewesen, durch ihre Bemühungen sowohl die Welt vor der Zerstörung gerettet als auch maßgeblich dazu beigetragen zu haben, die Entwicklung der Menschheit hin zur Erfüllung ihres vom Kosmos vorherbestimmten Schicksals in Form der Errichtung eines neuen Zeitalters der

Harmonie und des Friedens zu ermöglichen. In dieser Vorstellung seien die für reinen *avertive millennialism* kennzeichnenden Bestrebungen zur Abwendung einer Katastrophe eng verbundenen mit dem progressiv-millennaristischen Motiv einer allmählichen, durch menschliches Streben bewerkstelligten Entwicklung zu einem neuen goldenen Zeitalter (Wojcik 2012: 10). Wojcik sieht die *Harmonic Convergence* daher als Inbegriff im New Age verbreiteter allgemein millennaristischer und *avertive millennialism*-typischer Vorstellungen an (Wojcik 2012: 9).

Die *New York Times* widmete dem Ereignis gleich zwei Artikel, einen kurz vor und einen nach dem fraglichen Datum. Im ersten, der von Walter Sullivan am 11.08.1987 unter dem Titel *New Era Dawns – Or Just a New Day* veröffentlicht wurde, werden sowohl Argüelles selbst als auch Wissenschaftler wie Dr. Michael D. Coe zitiert, wobei letzterer die Ausführungen von Argüelles rundheraus als „totally crackpot“ (zitiert nach Sullivan 11.08.1987) bezeichnet. Edward Calnek von der University of Rochester, befragt in seiner Eigenschaft als Autorität auf dem Gebiet des aztekischen Kalenders, befindet Argüelles' Theorien laut *New York Times* für „`absoluting [sic] fascinating' but flawed with unsubstantiated assumptions“ (zitiert nach Sullivan 11.08.1987), der Anthropologe und Astronom Dr. Anthony F. Aveni ordnet sie bereits zu diesem frühen Zeitpunkt in den Kontext millennaristischer Bewegungen ein (Sullivan 11.08.1987). Die Zeitung selbst urteilt: „Interest in the Sunday sunrise event is widespread“ (Sullivan 11.08.1987).

Der Artikel gibt an, dass an einer Vielzahl heiliger oder landschaftlich hervorstechender Orte mit Menschenversammlungen gerechnet werde. Argüelles selbst habe in einem Interview angegeben, Kenntnis von geplanten Versammlungen in zahlreichen anderen Teilen der Welt zu haben, darunter zwölf in Australien. Allein im Großraum New York, so die *New York Times*, seien mehrere rituelle Zusammenkünfte geplant, von denen eine genauer benannt wird: das *East End Harmonic Convergence Committee* organisiere auf Long Island eine Meditation und ein gemeinsames Frühstück für alle Teilnehmer. Den Angaben von Linda Case, Sprecherin der Umweltorganisation Global Family aus Boulder, zufolge, seien bei ihnen Anfragen aus Mexiko mit der Bitte um Informationen über das Ereignis eingegangen, auch das New Yorker Museum Of The American Indian

sehe sich mit ähnlichen Nachfragen konfrontiert. Bear & Company, der Verlag, in dem *The Mayan Factor* erschienen war, gab an, bis zu diesem Zeitpunkt 15.000 Ausgaben des Buches verkauft zu haben, bei weiterhin starker Nachfrage (Sullivan 11.08.1987). Der Artikel stellt in komprimierter Form sowohl Argüelles' Theorien bezüglich des fraglichen Datums als auch kritische Meinungen von Seiten der etablierten Wissenschaft dar und schließt mit der Anmerkung, dass Argüelles selbst über die Ablehnung der Wissenschaftler nicht verwundert sei: „They look at the Mayans in terms of the past, he said, whereas he considers them in the context of the present“ (Sullivan, 11.08.1987).

Der zweite Artikel, verfasst von James Barron, erschien am 17.08.1987 – also unmittelbar nach der *Harmonic Convergence* – unter dem Titel *Dancing At Dawn In Rite Of Cosmic Harmony* und beschreibt in Ausschnitten die Zeremonie, die im New Yorker Central Park durchgeführt wurde. Demzufolge hatten sich etwa 2000 Menschen dort versammelt, einander an den Händen gehalten, meditiert oder die Liedtexte von aus den sechziger Jahren stammenden Rocktiteln zitiert. Angestrebt worden sei dabei eine Bündelung des spirituellen Willens aller Anwesenden. Der Central Park sei ausgewählt worden, weil es sich um einen Ort mit sehr hoher Energie handele, zu dem sie geführt worden seien, so die New Yorker Organisatoren. Der Beginn der Zeremonie sei für 5:30 Uhr veranschlagt gewesen, weswegen einige Teilnehmer bereits mit Zelten und Schlafsäcken im Central Park campiert hätten, um rechtzeitig vor Ort sein zu können. Einige hätten Kerzen oder Räucherstäbchen mitgebracht. Sechs der Teilnehmer versammelten sich in der Mitte, um auf Muschelhörnern zu blasen, im Anschluss habe die anwesende Menge begonnen, zu summen und sei von einer der Organisatorinnen dazu aufgefordert worden, sich auf den Aufbau eines Energiefeldes zu konzentrieren. Einer der Teilnehmer habe die Texte eines Jimi Hendrix- und eines Beatles-Titels vorgetragen, ein anderer eine von dem Yogi Don Conreaux verfasste universelle Begrüßungsformel. Die ursprünglich einstündig geplante Meditation sei auf zwei Stunden ausgedehnt worden, da der Versuch einer zeitlichen Abstimmung auf internationaler Ebene für Verwirrung bezüglich des Zeitplans gesorgt habe (Barron 17.08.1987).

Aus dem Artikel geht hervor, dass unter einem Teil der Teilnehmer eine gewisse Uneinigkeit über die Gestaltung der Zeremonie herrschte. So bedauere Brandon Morrison, ein anwesender Creative Director eines Musikvideos der Band Pink Floyd, dass er beständig zurechtgewiesen werde, er solle sich ruhig verhalten, was er unpassend finde, denn: „The beginning of the Earth was a very loud thing“ (zitiert nach Barron 17.08.1987). Einige Teilnehmer hätten auch die Sorge geäußert, das eigentlich Anliegen der Zeremonie könne gegenüber dem sozialen Aspekt des Sehens und Gesehenwerdens in den Hintergrund gedrängt werden. Richard Mamarry, der auch die Begrüßungsformel vorgetragen habe, sehe es einem angeführten Zitat zufolge hingegen als großartiges Signal an, dass sich Menschen wieder versammelten wie in den 1960er und 1970er Jahren. Ein weiterer Teilnehmer namens Jason Smith teile Mamarrys positive Einschätzung. Er räume ein, sich über eventuelle Ungenauigkeiten und die umstrittene Natur von Argüelles' Angaben im Klaren zu sein und sogar selbst im Hayden Planetarium Erkundigungen über die gegenwärtige Ausrichtung der Planeten eingeholt und dabei erfahren zu haben, dass eine entsprechende Konstellation zwar in den Folgetagen, nicht aber am Datum der Zeremonie selbst eintrete, gebe aber an, dass ihn dies nicht störe, sondern er schon allein die Tatsache, dass Menschen sich zur Anstrengung sowohl des inneren Friedens als auch des Weltfriedens versammelten, als Grund genug empfinde, um so früh aufzustehen.

Zeremonien an anderen Orten werden nur in einem Nebensatz erwähnt, konkret genannt werden hier ein gemeinsam organisiertes Essen in Brandford, Connecticut, eine in Memphis durchgeführte Mahnwache, eine Zeremonie am Strand in Sagaponack, Long Island, und ein einsamer junger Mann, der in der Nähe ägyptischer Pyramiden getanzt und dabei „I am God! I am God!“ geschrien haben sollte. Etwas näher eingegangen wird hingegen auf die von José Argüelles als Ideengeber der *Harmonic Convergence* (Barron bezeichnet ihn in seinem Artikel als Philosophen) selbst durchgeführte Zeremonie in Boulder, Colorado, bei welcher er im Morgengrauen ein zuvor die ganze Nacht über gehütetes Feuer löschte und 144 Mal in ein Muschelhorn blies. Die Angaben decken sich mit denen aus Argüelles' von Stephanie South verfasster Biographie.

Ob die angestrebte Teilnehmerzahl von mindestens 144.000 Menschen, die, so Argüelles, nötig sei „to create a field of trust, to ground the new vibrational frequencies“ (Barron 17.08.1987), erreicht worden sei, sei zum Zeitpunkt des Erscheinens des Artikels noch nicht bekannt gewesen. Ein 2011 anlässlich von Argüelles' Tod veröffentlichter Artikel in der *Los Angeles Times* gibt an, dass sich sowohl am Mt. Shasta als auch in Sedona jeweils 5000 Menschen versammelt gehabt hätten, um die *Harmonic Convergence* zu begehen, sowie 1000 weitere am Chaco Canyon (Woo 10.04.2011). Die Zahl für den New Yorker Central Park wird hier auf über 1500 veranschlagt. Auch die berühmte US-amerikanische Late Night-Show „Tonight“ habe dem Ereignis Aufmerksamkeit geschenkt, indem ihr Moderator gewitzelt habe, es hätten sich statt der benötigten 144.000 Teilnehmer bislang nur 143.500 gefunden: „[...] but there are 500 of us in the audience, so let's all take a moment and 'om'“ (zitiert nach Woo 10.04.2011).

Was klar aus diesen beiden Artikeln über die *Harmonic Convergence* hervorgeht, sind zwei Dinge: zum einen, dass das Ereignis der von Argüelles' propagierten *Harmonic Convergence* kein ausschließliches Randphänomen war, das – von der breiten Masse der Hauptgesellschaft unbemerkt – im stillen New Age-Kämmerlein begangen wurde. Namhafte überregionale Zeitungen und bekannte TV-Shows berichteten darüber, Fachinstitutionen sahen sich mit Fragen aus der Bevölkerung konfrontiert und an mehreren Orten kam nachweislich eine vierstellige Personenzahl zusammen, um das Ereignis zu begehen. Zum anderen wird in der Beschreibung der Zeremonie im New Yorker Central Park auch die innerhalb der New Age-Szene herrschende Diversität offenkundig, die unter dem Banner einer gemeinsamen Grundausrichtung eine Vielzahl unterschiedlicher Auffassungen und Herangehensweisen vereint. Dies demonstriert anschaulich, wie die individuellen Vorstellungen von Anhängern einer millenaristischen Bewegung trotz eines gemeinsamen Grundgedankens beträchtlich variieren können (siehe z. B. auch Mühlmann 1961: 303). Argüelles fungierte hier als initialer Ideengeber, dessen Konzept der *Harmonic Convergence* von verschiedenen Individuen aufgegriffen und mit ihren jeweils eigenen Vorstellungen gefüllt wurde. Dies offenbart sich in der offenbar vor Ort herrschenden Uneinigkeit über die Gestaltung der Zeremonie und die für deren Gelingen erforderlichen Rahmenbedingungen. Schon die Tatsache, dass

Argüelles keiner der öffentlich durchgeführten Gruppenzeremonien selbst beiwohnte, sondern stattdessen für sich, abseits der Öffentlichkeit, ein eigenes Ritual durchführte, zeigt, dass er sich weniger als führender Zeremonienmeister eines festgelegten und genau zu befolgenden Rituals empfand und auch nicht von anderen als solcher gesehen wurde, sondern vielmehr als Initiator einer wichtigen Idee, die anschließend von jedem Teilnehmer – gleichzeitig für sich und in einem kollektiven Bemühen gemeinsam mit anderen – und ohne strikte Vorgaben mit Leben gefüllt werden sollte. Die Ablehnung strikter Dogmen, denen es unreflektiert und unter allen Umständen zu folgen gilt, bildet dabei ein zentrales Element und ist charakteristisch für die Infragestellung allgemeingültiger Normen und Glaubenssätze in der Moderne und Postmoderne.

7.2 Rezensionen von Argüelles' Publikationen auf Amazon.com

Um einen Überblick über die Rezeption von Argüelles' Werk in der Öffentlichkeit zu gewinnen, bietet es sich an, die über seine Bücher verfassten Rezensionen auf der Website Amazon.com einer näheren Betrachtung zu unterziehen, da Amazon als einer der Marktführer über eine ebenso große wie heterogene Kundschaft verfügt. Die Rezensionen offenbaren eine große Bandbreite, welche von kompletter Ablehnung und expliziter Abwertung bis hin zu glühender Begeisterung reicht und damit die komplette Palette von Publikumsreaktionen spiegelt.¹⁹

Die mit 31 Stück größte Anzahl angezeigter Bewertungen auf Amazon.com findet sich zu Argüelles' bekanntestem Werk *The Mayan Factor: Path Beyond Technology*, wobei die früheste aus dem Sommer des Jahres 1999 stammt, die jüngste vom Dezember 2018²⁰. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass der Siegeszug des Internets bzw. dessen Zugänglichmachung für die breite Masse der Bevölkerung erst Jahre nach dem ursprünglichen Erscheinungsdatum von *The Mayan Factor* stattfand und aus dieser Zeit entsprechend keine Amazon-Bewertungen existieren. Das Verfassungsdatum der jeweiligen Rezension wird im Folgenden, sofern nicht an anderer Stelle erwähnt, in Klammern angegeben, die zugehörigen Internetquellen aufgrund ihrer Länge dagegen in Fußnoten. Da die Schreibweise von Argüelles' Namen zwischen einer Variante mit und einer Variante ohne Umlaut schwankt und beide auf Amazon.com etwa gleich häufig Verwendung finden, wird der besseren Lesbarkeit halber darauf verzichtet, bei Zitaten, welche die Variante ohne Umlaut beinhalten, jedes Mal auf den Originalwortlaut hinzuweisen.

¹⁹ Da aus den Benutzernamen das Geschlecht der jeweils verfassenden Person oftmals nicht eindeutig hervorgeht, wird, der besseren Lesbarkeit wegen, im Folgenden ausschließlich das männliche Pronomen als geschlechtsneutral zu verstehender Platzhalter verwendet, sofern nicht eindeutig anders aus der Namensgebung abzuleiten.

²⁰ <https://www.amazon.com/product-reviews/B005IQ69TM>, letzter Zugriff am 28.06.2019.

7.2.1 The Mayan Factor: Path Beyond Technology

Die älteste Kundenbewertung (13.08.1999) bezeichnet das Buch als ebenso fesselnde wie informative Lektüre mit hohem Aufklärungswert bezüglich des bisherigen und zukünftigen Werdegangs der Menschheit. Auch Nutzer „oigreS“ kommt in seiner am 19.04.2001 verfassten Bewertung (der einzigen spanischsprachigen auf Amazon.com) zu dem Schluss, dass es sich hierbei um ein „libro indispensable para quienes creemos [sic] con el corazon en la enigmatica cultura MAYA [sic]“²¹ handelt. Er bezeichnet sich selbst als jemanden, der sich der Vergangenheit zuwende, um dort Wissen zu finden, welches im Laufe der Zeit verloren gegangen sei – ein Wissen, das nicht danach trachte, zu überzeugen, sondern vielmehr dazu angetan sei, uns zu hinterfragen und andere Wege aufzuzeigen. *The Mayan Factor* habe ihm vor Augen geführt, wie wichtig es sei, immer nach der Wahrheit zu suchen und sich selbst zu fragen, ob man noch etwas von den Maya in sich trage.

In eine ähnliche Richtung tendiert der Kommentar von Nutzer „Pascal Dupuy“ (26.04.2001), der Argüelles attestiert, sein Werk versetze den Leser in die Lage, „to peel away layers of layers of traditional Western thought on the subject of Energy to reveal a core of Mayan philosophy steeped in spirituality. This book is what I call a `long lingering lesson`, meaning the longer you allow Arguelles` message to linger in your thoughts, the more poignant the lesson becomes!“ (ebd.). Nach der Lektüre des Buches sei die Welt für ihn nicht mehr dieselbe gewesen, was von dem großen Eindruck kündet, den es auf ihn gemacht haben muss.

Ähnlich überzeugt von Argüelles` Ausführungen zeigt sich Nutzer „Nicolas Nobile“, dessen Bewertung vom 13.11.2008 mit dem Titel „Ancient Wisdom“ versehen ist. Er schreibt: „Jose [sic] illuminates us with his mastery of the ancient Mayan knowledge and reveals to all of us in a simple yet profound way the shift of consciousness we are all experiencing in this decade. There`s certainly something to explore in his committed, dedicated and powerful works“ (ebd.). Der Kommentar lässt darauf schließen, dass

²¹ <https://www.amazon.com/product-reviews/B0051Q69TM>, letzter Zugriff am 28.06.2019.

„Nicolas Nobile“ mehrere von Argüelles' Publikationen gelesen hat (er spricht von „Werken“ im Plural) und diese offenkundig sehr schätzt.

Auch „Patricia C. Hernandez Arratia“ (07.06.2007) ist begeistert und betont die Relevanz des Vermittelten: „[...] the more I read it and study the subject I realized how important is [sic] for our spiritual and future life, and even nowadays [sic] development... this author is guiding us through a [sic] marvelous and valuable knowledge [...]“ (ebd.). Sie empfindet Argüelles dem Anschein nach als einen Lehrer, der den Leser an der Hand nimmt und diesem zu seinem eigenen Besten wichtiges spirituelles Wissen vermittelt. „John T. Walker“ (02.12.2012) teilt diese Wertschätzung und schildert, wie er regelmäßig seinen *Dreamspell*-Kalender konsultiert, um sich weiterzuentwickeln. Argüelles' Lehre ist dieser Aussage nach zu einem regelmäßigen Bestandteil seines Alltags geworden, und er ist der Überzeugung, dass sie den Horizont vieler Menschen erweitert hat: „This man's vision has opened the eyes of so many others“ (ebd.).

„Lizzie“ (09.11.2014), „Rob Pizza“ (22.07.2014) und „Philo Smith“ (26.05.2011) bezeichnen *The Mayan Factor* schlicht als „mind blowing“ (ebd.). im positiven Sinne, „Rob Pizza“ würde es sogar gerne als Pflichtlektüre an den Schulen einführen. „W. Paul Blakey“ befürwortet dies auch im Falle von *Earth Ascending*, wie er in seiner Bewertung vom 12.11.2008 mit dem Titel „One of the most significant books you will ever read“ deutlich macht: „Earth Ascending is to Jose Arguelles [sic] as Ulysses is to James Joyce. It should be required reading in every school and translated into every language.“

Nutzer „J. vargas“ (20.02.2008) befindet *The Mayan Factor* für schwierig zu lesen, aber lohnend, da Argüelles wisse, wovon er spreche. Den Grund für andere, schlechtere Bewertungen sieht er darin, dass die jeweiligen Leser die erforderliche Anstrengung, die es kostete, das Werk zu lesen und zu verstehen, gescheut hätten (ebd.). Auch „GmanT“ (20.05.2016) schreibt, die Lektüre des Buches erfordere Mut sowie die Bereitschaft, sich auf völlig neue Vorstellungen einzulassen und hält einen Kontakt von Argüelles mit höheren Mächten für durchaus möglich: „It is the work of a dreamer, but one experiences the sense that the author is in touch with something real, something powerful... and something that may well be impossible to describe in words“ (ebd.). Seine Bewertung

impliziert eine von Offenheit und Interesse geprägte Haltung, ohne sich dabei Argüelles' Ausführungen vorbehaltlos anzuschließen.

Es finden sich jedoch auch kritische oder ablehnende Stimmen. So urteilt Nutzerin „Sarah“ (11.11.2012) vernichtend über *The Mayan Factor*: „This is fringe literature [...] Just dumb. It's leftover junk from the 1960's [...]“ (ebd.). Auch Nutzer „Mark Twain“ (10.05.2009) bekundet seine Skepsis, äußert sich aber weniger abwertend. Er macht deutlich, dass er nicht glaube, dass am 21.12.2012 etwas Besonderes passieren werde und weist darauf hin, dass man mystische Bedeutung in nahezu allem suchen könne und schon etliche Endzeitprophezeiungen gescheitert seien, weswegen er sich schwer damit tue, „this type of book“ (ebd.) irgendeinen Glauben zu schenken, räumt aber zumindest ein: „I like the author's candor about his new age feelings [...]“ (ebd.). Es handelt sich bei ihm also offensichtlich weder um einen überzeugten New Age-Anhänger (ein solcher würde den im letztgenannten Zitat angeführten Sachverhalt nicht eigens erwähnen) noch um jemanden mit millenaristischer Grundüberzeugung (wie seine Ausführungen zum vermeintlichen Schicksalsdatum 2012 verdeutlichen), sondern eher um einen neugierigen Zaungast. Nutzer „James Keating“ (30.10.2002) hingegen kritisiert unverhohlen einen Mangel an Fakten zur Untermauerung von Argüelles' Ausführungen sowie Fehldarstellungen, wobei er insbesondere Argüelles' Versäumnis, die Selbstwahrnehmung der Maya zu berücksichtigen und sie stattdessen nur durch die Brille seiner eigenen Theorien zu betrachten, hervorhebt, da dies im Anbetracht der Tatsache, dass Argüelles westlichen Wissenschaftlern ein mangelndes Verständnis der Maya vorwerfe, fast schon ironisch anmutet (ebd.). Damit spricht er einen Punkt an, der im Kontext des New Age und dessen Vereinnahmung fremder kultureller Traditionen immer wieder für Kritik von außen sorgt.

Deutliche Kritik bezüglich der Darstellung der Maya übt auch Nutzer „Chris Fung“ (22.11.2000), der *The Mayan Factor* als eine Mischung aus Falschdarstellungen und Mutmaßungen bezeichnet, welche den echten Maya in keiner Weise gerecht werde: „Arguelles' book entices unwary souls who are searching for enlightenment, but does them and the Maya people a severe injustice“ (ebd.). Nutzer „Mystic Jaguar“ /

„inayat2012 on youtube“²² (13.07.2004) betont seine Wertschätzung von Argüelles als Künstler, beanstandet jedoch ebenfalls die mangelnde Faktengrundlage, wobei er recht deutliche Worte findet:

„[...] the concepts in this book are all over the place and lack any coherent grounding into the Mayan Calendar [...] Joe is a great artist and should present himself as such and not apostle of the next Baktun. The only way you could believe you are reading truth here is if you allow yourself to turn off discrimination and accept whatever wild stuff he says.“ (ebd.)

Darüber hinaus kritisiert er Argüelles für die Entwicklung des Dreamspell-Kalenders, der von der ursprünglichen Maya-Tradition ablenke und bezeichnet *The Mayan Factor* als „work of (science) fantasy based only loosely on anything Mayan“ (ebd.). Argüelles hat den Bereich des Glaubwürdigen in den Augen des Nutzers mit seinen Ausführungen hier bereits deutlich überschritten, seine Theorien werden als fehlgeleitete Phantastereien empfunden. Auch „bandazar“ (11.03.2018) gehen Argüelles' Theorie zu weit. In seinem mit „pseudo science“ betitelten Kommentar schreibt er: „This is a book that does have some good information about the mayan [sic] calendar. But then he draws some outlandish conclusions based on some new ages principles [...]“ (ebd.). Mit seiner Bemerkung bezüglich der Kalenderinformationen gesteht er Argüelles jedoch gleichzeitig profunde Kenntnisse auf diesem Gebiet zu, auch wenn er dem New Age generell offenbar eher skeptisch gegenüberzustehen scheint.

Gänzlich anders sieht dies Nutzer „Enich Mockli“ (21.11.1999), der zwar selbstkritisch einräumt, kein Anthropologe zu sein und sich daher nicht für den Wahrheitsgehalt von Argüelles' Werk verbürgen zu können, nichtsdestotrotz aber urteilt: „This book is absolutely necessary for anyone studying the Mayan culture. It provides an unorthodox look at there [sic] culture and religion [...] I would like to thank the author for revealing another side of what i [sic] see as a biased history of the mayans [sic]“ (ebd.). *The Mayan Factor* ermögliche dem Leser spirituelles Wachstum und zeige auf, was aus der menschlichen Geschichte gelernt werden könne (ebd.). Die Bewertung impliziert, dass ihr Verfasser tendenziell der Spiritualität zuneigt und der etablierten Wissenschaft

²² Der Nutzer änderte nach der ersten Recherche seinen Namen von „Mystic Jaguar“ zu „inayat2012 on youtube“, weswegen im Folgenden beide Namen angeführt werden (Anm. d. Aut.).

Einseitigkeit und Voreingenommenheit unterstellt, was ihn zu einem dankbaren Zielpublikum für derartig gelagerte Publikationen macht.

Eine in dieser Hinsicht interessante Bewertung stammt von Nutzer „Jeff Marzano“ (08.09.2004). Dieser ist offenkundig selbst in der alternativen spirituellen Szene anzusiedeln und überzeugt von der Existenz übernatürlicher Mächte, denen er allerdings nicht zwangsläufig wohlwollende Absichten unterstellt, wie sich der folgenden Aussage entnehmen lässt: „I wasn't able to read the last chapter because I started to sense the horrible occult energy coming from the book. Then I heard a voice say 'we are the keepers of the light'. I can't imagine who was telling me this. This often happens when I read books which are based on occult or satanic ideas [...]“ (ebd.). Die Kontaktaufnahme höherer Mächte mit Sterblichen scheint für ihn also etwas zu sein, das durchaus regelmäßig vorkommt und daher keinen Grund für Überraschung darstellt. Auch die Existenz okkulten und satanischer Kräfte steht für ihn offenbar außer Frage. Neben seiner Angabe, das Buch aufgrund dessen okkulten Energie nicht zu Ende lesen zu können, beklagt er Argüelles' Vorliebe für Zahlen und Numerologie: „This book comes to conclusions about the Mayans that are heavily based on bizarre relationships between numbers. For me it was impossible to understand what he was talking about with all the numerology“ (ebd.). Trotz seines diesbezüglichen Unverständnisses bezweifelt er, wie das obige Zitat verdeutlicht, offensichtlich weder, dass dem Buch eine übernatürliche Energie innewohne, noch das Bestehen einer besonderen Verbindung zwischen Argüelles und den klassischen Maya. Im Gegenteil, „Jeff Marzano“ hält es für durchaus wahrscheinlich, dass es sich bei Argüelles um einen wiedergeborenen Angehörigen dieser Kultur handelt: „Another reviewer said the author thinks he's a reincarnation of one of the Lords Of Time [gemeint ist hier Argüelles' Identifikation mit Pacal Votan, Anm. d. Verf.]. Certainly anyone with such an interest in Mayan history must have had past life experiences as a Mayan“ (ebd.). Er spricht Argüelles also, auch wenn er Teile von dessen Ausführungen als unverständlich und bizarr kritisiert, keineswegs die Autorität ab, sondern stützt vielmehr auf etwas kuriose Weise sogar dessen Anspruch, in Kontakt mit höheren Mächten zu stehen und über besonderes Wissen zu verfügen.

7.2.2 Earth Ascending, The Arcturus Probe und Surfers of the Zuvuya

„howardoa@usit.net“ (31.12.1998) zeigt sich tief beeindruckt von Argüelles' „noetic vision“ und bezeichnet *Earth Ascending* gar als das höchstwahrscheinlich wegweisendste Werk des 20. Jahrhunderts, an dessen Lektüre für gebildete Menschen kein Weg vorbeiführe: „Do yourself a favour: buy it, read it, let yourself be enlightened by it. Not to know it is a sign of intellectual backwardness. Not to ponder it is to walk in spiritual darkness. Not to own it is a mark of cultural poverty.“²³

„Kindle Customer“ (03.04.2014) schreibt über *The Arcturus Probe*, das Buch habe ihn wachgerüttelt und sei für ihn „a spring board for my curiosity to search for more knowledge about what's really beyond planet earth and the inhabitants on it.“²⁴ Ausschlaggebend war hier offenbar nicht zuletzt ein Interesse an der Existenz außerirdischer Wesen, ein im New Age durchaus verbreitetes Phänomen. Hier zeigt sich deutlich die für den New Age-Bereich typische Tendenz, nicht eine alleinige Lehrmeinung als die einzig wahre anzuerkennen, sondern verschiedene Lehren zu studieren und sie als Ausgangsbasis für die Suche nach Wissen und die eigene Spiritualität zu nehmen.

In Übereinstimmung damit gibt auch Nutzer „Pat“ (18.05.2018) an, bereits viele Bücher aus dem New Age-Bereich gelesen zu haben, ohne dass diese für ihn inhaltlich in irgendeiner Art von Konkurrenz oder gar Widerspruch zueinander zu stehen scheinen, adelt *The Arcturus Probe* aber mit der Aussage, dass es sich dabei um das beste derartige Werk handle und fährt fort: „It's so advanced over other books of this type, that I'm on a new learning curve of advanced concepts. Also this book is clearing up some unanswered mysteries that I've had for many years“ (ebd.). Welcher Natur diese „mysteries“ genau waren, wird leider nicht näher ausgeführt, aber es ist klar, dass „Pat“ der Überzeugung ist, das Buch habe ihn / sie persönlich weitergebracht.

²³ <https://www.amazon.com/product-reviews/0939680459>, letzter Zugriff am 25.06.2019.

²⁴ <https://www.amazon.com/product-reviews/B00B2DG634>, letzter Zugriff am 25.06.2019.

Surfers of the Zuvuya, Argüelles' als besser verständlicher Einstieg in seine Lehre gedachtes Werk, wird sehr unterschiedlich bewertet.²⁵ „Amazon Customer“ (19.12.1999) bezeichnet es als „[...] a must for anyone looking to embrace the collective consciousness that is quickly ushering us into a new age“ (ebd.). Nutzer „Tadashi Tsukuda“ (04.12.2003) findet das Buch einen guten Einstieg „[...] for those who want to know what the Mayans were all about“ (ebd.) und erwähnt, dass er vor Kurzem angefangen habe, den Mayakalender in sein Leben zu integrieren, was für eine tiefgreifende Beeinflussung seiner Überzeugungen durch Argüelles' Theorien spricht. Auch nach Verstreichen des 21.12.2012 schätzt ein weiterer „Amazon Customer“ (23.09.2013) *Surfers of the Zuvuya* als leicht verständlichen Einstieg in Argüelles' Gesamtwerk und weist explizit darauf hin, dass 2012 zwar vorbei sei „[...] but the world is still changing according to larger cycles in the universe“ (ebd.). Argüelles' Botschaft ist demzufolge nach wie vor aktuell.

Allerdings findet sich unter den 11 Bewertungen des Werkes auch ein kompletter Verriss von „Sheralyn J.“ (15.12.2005), die schreibt: „What a joke. Taking a serious subject like this and reducing it to cartoon character [sic] ridiculous dialogue [...] is just horribly disrespectful and exploitative [...]. In my opinion, this 'author' [...] just wants you to join his organization [...] What a con artist approach to a sacred subject“ (ebd.). Was die Nutzerin hier stört, scheint allerdings weniger die inhaltliche Thematik als solche zu sein, die sie im Gegenteil sogar als „sacred subject“ (ebd.) bezeichnet, sondern vielmehr die flapsige Art der Darstellung, welche sie als unangemessen empfindet und die den Verfasser in ihren Augen diskreditiert. Dies impliziert, dass ihre Ablehnung nicht in einer grundsätzlich kritischen, wissenschaftlich fundierten Skepsis begründet liegt, was zeigt, dass Argüelles' Kritiker nicht ausschließlich außerhalb des New Age, sondern mitunter auch unter Verfechtern ähnlichen Gedankenguts zu finden sind. Für „C. J. Osorio“ (10.09.2008) wiederum ist der vermittelte Inhalt schlicht „nonsense“ (ebd.).

²⁵ <https://www.amazon.com/product-reviews/0939680556>, letzter Zugriff am 25.06.2019.

7.2.3 Time and the Technosphere

„Ricinulei“ (23.11.2005) gibt an, bereits viele interessante New Age-Veröffentlichungen gelesen zu haben, ist also offensichtlich der Thematik als solcher gegenüber aufgeschlossen, hält die von Argüelles in *Time and the Technosphere* vorgestellten Theorien aber nichtsdestotrotz für kompletten Unfug, Argüelles' Geisteszustand für fragwürdig und den Kauf des Buchs für Geldverschwendung: „Perhaps Arguelles is onto something that most people are completely unaware of, and is a modern day genius. My vote is that he is way out in left field, a little whacky.“²⁶ „A Kid's Review“ (05.06.2005) fällt ein vergleichbares Urteil und mutmaßt, die positiven Bewertungen müssten von Freunden oder Angehörigen des Autors stammen, gibt allerdings leider nichts über seine Meinung über New Age-Lehren im Allgemeinen preis, was eine Einordnung der Kritik erschwert (ebd.).

„New Dawn Magazine – www.newdawnmagazine.com“ (15.01.2003) hingegen bezeichnet Argüelles im Rahmen einer Rezension desselben Werkes als „Visionary of the New Time“ (ebd.). Über das Werk selbst urteilt das Magazin folgendermaßen:

„Argüelles is interesting reading for those who are prepared to think outside the square of established pattern [sic]. Argüelles' research may not find converts everywhere, but it certainly presents extremely relevant and thought provoking concepts. Time and Technosphere [sic] is a good start for those who want to understand the paradigm shift that may be already underway.“ (ebd.)

Auffällig an dieser Bewertung ist, dass sie zwar auf der einen Seite Argüelles' Werk Pioniercharakter zuspricht, andererseits aber gleichzeitig sorgfältig darauf bedacht zu sein scheint, sich nicht auf eine explizite Anerkennung des Inhalts als unumstößliche Wahrheit festlegen zu lassen, worauf sowohl der Nebensatz zu Argüelles eventuell entgegenschlagender Ablehnung als auch die Wortwahl im letzten Satz („*may* be already underway“ statt „*is* already underway“) hinweist. Da es sich bei *New Dawn Magazine* um eine australische New Age-Zeitschrift handelt, dürfte der Grund dafür in einer allgemeinen Aufgeschlossenheit gegenüber der Thematik als solcher bei gleichzeitiger Ablehnung der Dogmatisierung von Lehrmeinungen liegen, auch wenn eine gewisse

²⁶ <https://www.amazon.com/product-reviews/B00702M57W>, letzter Zugriff am 25.06.2019.

Vorsicht bezüglich der Anerkennung konkret gesetzter Daten ebenfalls eine Rolle spielen mag. Zweifellos jedoch wird Argüelles' Werk hier für lesenswert und relevant befunden. Eher kritisch, aber auch nicht direkt ablehnend äußert sich „bandazar“ (01.01.2010) über *Time and the Technosphere*. „Bandazar“ hält Argüelles' theoretisches Konstrukt zur Erklärung der bestehenden Verhältnisse für unnötig, da die meisten Missstände seiner Meinung nach überzeugender auf andere Weise erklärt werden könnten, und bringt seine Überzeugung zum Ausdruck, die Probleme der Welt könnten nicht durch die Einführung eines neuen Kalendersystems gelöst werden (ebd.). Aus seiner späteren Bewertung von *The Mayan Factor* klingt eine gewisse Skepsis gegenüber New Age-Gedankengut, die jedoch nicht grundsätzlicher Natur zu sein scheint, denn als Beispiele für schlüssigere Erklärungen bietende, bereits existierende Systeme nennt er hier unter anderem die Astrologie, die Numerologie sowie eine Unterart des Feng Shui und führt seine Vorstellungen von der Beeinflussung des Menschen durch die Astrologie aus. Entsprechend honoriert er Argüelles' Bestrebungen zu einem gewissen Grad, auch wenn er das Ergebnis in Zweifel zieht, was sich deutlich im Titel seiner Bewertung niederschlägt, die überschrieben ist mit den Worten: „Good effort, but I think he is wrong“ (ebd.). Es zeigt sich jedoch auch bei ihm die für das New Age charakteristische Betonung des persönlichen Erlebens und der Überzeugung von der Existenz unterschiedlicher Wege, die zum Heil führen, denn „bandazar“ verwahrt sich trotz persönlicher Vorbehalte explizit dagegen, das Buch als generell unbrauchbar zu bezeichnen:

„There are a lot of better books out there if you want to learn about spirituality. I won't say this book is useless of course. For some people, I think it will be useful for them [...] And some people's spiritual evolution will gravitate toward materials that are suitable for them and are right for their path. In this sense, I can see why this book could be useful. It can be a stepping stone in the right direction toward someone's path.“ (ebd.)

Was dem einen zweifelhaft bis falsch erscheint, kann also für den anderen durchaus das Richtige sein und behält somit seine Daseinsberechtigung.

Ähnlich wie „bandazar“ schließt auch „MysticJaguar“ (22.03.2009) eine Kalenderreform als Lösung aller Probleme aus und verweist dabei auf den Islam und China, deren

Situation trotz anderer Kalendersysteme nicht besser sei als die der restlichen Welt. Der Nutzernamen legt den Verdacht nahe, dass es sich auch bei „MysticJaguar“ um eine Person mit überdurchschnittlich hohem Interesse an New Age-Gedankengut handelt, was sich ebenfalls in der späteren Aussage, zur Verbesserung der Welt bedürfe es einer erneuten Betonung des persönlichen Erlebens und Bewusstseins widerspiegelt und durch das Profilbild, welches das Gemälde eines Mannes mit wallender Jesusfrisur und einem von einem Lichtstrahl berührten dritten Auge auf der Stirn zeigt, untermauert wird. „MysticJaguar“ kritisiert zudem, dass es sich bei dem von Argüelles in Umlauf gebrachten *Dreamspell* um ein direkt mit dem tatsächlichen Mayakalender in Konkurrenz tretendes Konstrukt handele, welches von manchen Leuten nicht von letzterem unterschieden werden könne, stimmt aber Argüelles' Kritikpunkt, unser Zeitsystem befinde sich nicht im Einklang mit den Zyklen der Natur, zu (ebd.). Er räumt ein, dass *The Mayan Factor* zweifelsohne vielen Menschen einen Zugang zur alternativen Geschichtsdeutung eröffnet habe, konstatiert aber auch, dass Argüelles manche seiner Überlegungen besser für sich behalten solle, wozu auch seine Identifikation mit Pacal Votan zählt: „His claiming to be 'the' reincarnation of Lord Pacal [Votan] did not win him many critical thinkers as fans“ (ebd.). „MysticJaguar“ setzt zu einem weiteren Kritikpunkt an, doch die Bewertung bricht an dieser Stelle leider ohne ersichtlichen Grund mitten im Satz ab. Der Nutzer stimmt offenbar mit einigen von Argüelles' Ausführungen überein, lehnt andere, wie dessen Überzeugung von seiner Durchdringung von Pacal Votan, jedoch komplett ab.

„W. Paul Blakey“ (01.10.2002) bezeichnet *Time and the Technosphere* als „[...] probably the most important book that has ever been written [...]“ (ebd.), da es unser falsches Zeitverständnis und die daraus resultierenden Folgen erkläre. Das Buch war dem Nutzer offenbar wichtig genug, um im November 2008, also immerhin volle sechs Jahre nach der Erstbewertung, einen Nachtrag hinzuzufügen, in dem er auf die Lesbarkeit und Verständlichkeit von Argüelles' Werken Bezug nimmt und die Lektüre von dessen *Surfers of the Zuvuya* mit dem Fahren eines Fahrrads mit Stützrädern vergleicht, die von *Time and the Technosphere* hingegen mit der Fahrt auf einem hochmotorisierten, von einem professionellen Rennfahrer gesteuerten Motorrad. Auslöser für das Verfassen

dieses Nachtrags dürften Bewertungen wie die von „Lorin Kee“ (02.03.2007) gewesen sein, in der die Verständlichkeit von Argüelles' Ausführungen deutlich kritisiert wird, ohne dabei zwangsläufig seine Ideen als solche grundsätzlich abzulehnen:

„While I find the idea of `technosphere vs. noosphere' intriguing, and I support the idea of a returning to a lunar-based calendar, this [sic] found this book maddening! I won't discount that Arguelles might have received a download from some higher consciousness, but I think that higher consciousness should have chosen a better translator.“ (ebd.)

Hier wird mit deutlichen Worten eine unverständliche und verworrene Vermittlung des Inhalts durch den Autor bemängelt, dessen für sich in Anspruch genommener Kontakt zum Göttlichen und vorgestellte Grundideen aber keineswegs in Abrede gestellt.

„Patricia Flannagan“ (17.10.2002), die bekennt, seit jeher ein ausgeprägtes Interesse an Kalendern gehabt zu haben, merkt zwar an, dass der in einem Kalender festgelegte Beginn des jeweiligen neuen Jahres immer eine umstrittene Angelegenheit sei und Argüelles' Kalender nicht völlig mit dem tatsächlichen Mondkalender übereinstimme, findet dessen Aufbau sonst aber grundsätzlich sinnvoll und die von Argüelles' propagierten Auswirkungen eines Kalendersystems auf den Menschen überzeugend. Ihre Bewertung ist nicht unkritisch, aber durchaus wohlwollend, kommt sie doch am Ende zu dem Schluss: „Arguelles [sic] book is a door opening to a new way of thinking about our world, sometimes difficult and challenging...“ (ebd.). Erneut wird hier Argüelles die Rolle eines Türöffners zugeschrieben: jemand, der einem die Augen öffnet für bisher unbekannte Dinge, dessen Lehren es aber nicht sklavisches zu folgen gilt.

Weniger differenziert äußert sich „Bruce Holms“ (29.03.2010) über *Time and the Technosphere*. Er akzeptiert Argüelles' Theorien ohne sie zu hinterfragen und sieht das von diesem vorgestellte Konzept der *Law of Time* als feststehende Größe an: „After reading Jose [sic] Arguelles's `Time & The Technosphere' it becomes obvious that the mechanical clock is a completely fictitious human construct of time. There is no relationship at all among the minutes, hours, days, months, years and the `Law of Time'“ (ebd.). Das Buch hat so großen Eindruck auf den Nutzer gemacht, dass er es seit der ersten Lektüre weiterhin regelmäßig konsultiert: „After reading the book very slowly, I find that I now go back time and time again to find newer and deeper meaning in the contents“

(ebd.). Man kann in diesem Fall mit Fug und Recht von einer nachhaltigen Beeinflussung sprechen. „Bruce Holms“ hebt zudem die wissenschaftliche Bedeutung, die *Time and the Technosphere* seiner Meinung nach zukommt, unmissverständlich hervor, indem er das Werk als „incredible piece of scientific reasoning“ (ebd.) bezeichnet und fortfährt: „I strongly suggest this book as important research for anyone interested in understanding the apparent connectedness of humans to their `created` environment“ (ebd.).

Nutzer „Chris“ (19.07.2013) verleiht seiner Hochachtung vor Argüelles' Werk Ausdruck und betont ausdrücklich dessen gesellschaftliche Relevanz. Besondere Bedeutung wird seiner Bewertung durch die Tatsache verliehen, dass sie erst im Juli 2013, also bereits nach dem Stichtag des 21.12.2012 verfasst wurde. „Chris“ räumt ein, dass Argüelles' Ausführungen so weit abseits des Gewohnten lägen, dass sie vielen Lesern zunächst unverständlich bis abstrus erschienen, stellt aber klar, dass dieser Eindruck täusche und zum Teil darin begründet liege, dass bereits in früheren Werken vorgestellte Theorien und Erklärungen in späteren Veröffentlichungen mitunter als bekannt vorausgesetzt würden, weswegen er eine Lektüre der verschiedenen Publikationen in chronologischer Reihenfolge empfehle. *Time and the Technosphere* hingegen empfindet „Chris“ als Argüelles' verständlichsten Überblick über sein Wissen. Das von einem anderen Amazon-Nutzer an früherer Stelle als Paradebeispiel für Unverständlichkeit angeführte Zitat sei für jeden, der über Grundkenntnisse des *Dreamspell* verfüge, problemlos zu verstehen, und selbst wenn sich einem nicht alle Einzelheiten erschliessen, werde der eigene Horizont abseits des Gewohnten deutlich erweitert. Entsprechend deutlich fällt sein Urteil in diesem Punkt aus: „If one fails to understand this book, I would say it simply means that one has failed to understand“ (ebd.) – die Schuld wird hier also klar beim Leser, nicht beim Autor verortet. Der Rest von Argüelles' Gesamtwerk hingegen sei, so seine Vermutung, tatsächlich nicht für jeden geeignet: „Honestly it gets *so* [sic] far out, most people cannot relate“ (ebd.). Dies bedeute jedoch nicht, dass „Chris“ die Lektüre nicht dennoch empfehle, zumal er tief überzeugt von der Wichtigkeit der von Argüelles vermittelten Botschaft ist: „I feel his message regarding calendar reform is vitally important for everyone to know, for all the reasons he's presented in numerous lectures, articles, books, etc. [...] do yourself a favour and read the works of José Argüelles. You

will be forever expanded“ (ebd.). Über sich selbst gibt der Nutzer an, eine Vielzahl von Argüelles' Büchern gelesen zu haben und über gute Kenntnisse im Umgang mit dem *Dreamspell* u.ä. von ihm vorgestellten Konzepten zu verfügen, was darauf schließen lässt, dass diese von „Chris“ zumindest zu einem gewissen Grad in seinen Alltag integriert wurden und ihn somit nachhaltig geprägt haben.

7.2.4 Manifesto for the Noosphere

„Lesley Ann Crossingham“ (13.06.2015) erwähnt in ihrer Bewertung von Argüelles' letztem, bereits posthum veröffentlichten Werk *Manifesto for the Noosphere*, wie sich ihre anfängliche Skepsis bei ihrem Erstkontakt mit Argüelles' Theorien im Laufe der Zeit gewandelt habe. Als junge Journalistin sei sie 1987 beauftragt worden, über die von Argüelles' organisierte *Harmonic Convergence* zu berichten und habe damals die eher zynische Einstellung vieler Pressevertreter geteilt, woran auch die eigentliche Zeremonie nichts habe ändern können. Nichtsdestotrotz aber habe sich ihr Leben in dem darauffolgenden halben Jahr grundlegend verändert: kurz nach der *Harmonic Convergence* sei sie eingeladen worden, ein Reservat der Blackfoot zu besuchen, was zur Folge gehabt habe, dass sie jahrelang zusammen mit traditionellen Heilern gelebt und gearbeitet habe.²⁷ Inwieweit dies tatsächlich Argüelles' Verdienst ist, geht daraus nicht hervor und darf entsprechend bezweifelt werden, klar ist jedoch, dass sich die anfängliche Skepsis der Nutzerin im Laufe der Zeit zu einem ausgeprägten Interesse an Spiritualität und dem New Age wandelte: in ihren Profildaten findet sich auch die Adresse ihrer Website, die New Age-typische Praktiken wie Hellseherei, Astrologie, Auralesen und Schamanen-Workshops anpreist.²⁸ Besieht man sich die dort zu ihrer Person gegebenen Informationen genauer, fällt jedoch – die Korrektheit der Angaben vorausgesetzt – auf, dass ihr spirituelles Interesse offenbar bereits vor der *Harmonic Convergence* vorhanden gewesen sein muss, denn es wird erwähnt, dass sie bereits im Kindesalter Kontakt mit Geistern gehabt und sich später im südafrikanischen Phoenix Ashram habe ausbilden

²⁷ <https://www.amazon.com/product-reviews/B004NNUYJW>, letzter Zugriff am 25.06.2019.

²⁸ <http://www.lesleycrossingham.com.au/>, letzter Zugriff am 25.06.2019.

lassen, dass bedauerlicherweise 1985 – also bereits zwei Jahre vor der *Harmonic Convergence* – abgebrannt sei. Sollten diese Angaben den Tatsachen entsprechen und nicht nur der nachträglichen Schaffung eines angemessen spirituell geprägten Hintergrunds zur Erhöhung ihrer Glaubwürdigkeit dienen, kann sich die in ihrer Rezension beschriebene Skepsis nur auf Argüelles' Lehre im Speziellen und nicht auf New Age-Überzeugungen im Allgemeinen bezogen haben. Außer Frage steht jedoch, dass sie Argüelles zum Zeitpunkt der Niederschrift ihrer Bewertung große Achtung entgegenbrachte: ihr Text trägt die Überschrift „The final message from a seer!“, das darunter beurteilte Werk bezeichnet sie als „[...] a detailed book outlining a vision that clearly burned inside the mind of this visionary.“²⁹ Über den Autor selbst schreibt sie: „Jose [sic] Arguelles was indeed a visionary and his visions offer us a way out of the malaise of the post industrial [sic] era. It is clear he saw and felt this shift and described it through the culture and vision that resonated with him“ (ebd.). Ihre postulierten anfänglichen Zweifel seiner Person gegenüber scheinen also offenbar im Laufe der Zeit verschwunden zu sein, sie hält ihn für jemanden, dessen Botschaft Beachtung verdient, auch wenn sie sich darüber im Klaren ist, welche Skepsis seine Ausführungen gerade bei Außenstehenden auslösen können: „It would be easy to dismiss 'Manifesto for the Noosphere' as yet another sugar-coated vision of a perfect world that would occur if we all ate tofu and sang folk song [sic] around camp fires every night, yet there is more to this than meets the eye“ (ebd.). Man würde es sich in ihren Augen zu leicht machen, täte man seine Thesen einfach als Humbug ab, ohne sich näher mit ihnen zu befassen.

„o sol“ nennt Argüelles' Botschaft „the most important revelation of our time“ (ebd.) und schreibt über *Manifesto for the Noosphere*: „This book will stand the test of history, in fact, its [sic] not til the rest of humanity has awoken from the dream of the violent civilisational advance that most will realise this [sic] importance of this work [...] HIGHLY recommended for all“ (ebd.). Das Werk sei nicht nur hoffnungs- und zielstiftend, sondern überdies auch praxisbezogen und alltagstauglich, da es viel „[...] wisdom and knowledge with practical application to everyday reality“ (ebd.) beinhalte.

²⁹ <https://www.amazon.com/product-reviews/B004NNUYJW>, letzter Zugriff am 25.06.2019.

Der Nutzer sieht es also offenbar als konkreten Leitfaden an, nach dem man sein Leben ausrichten kann. Auch Nutzer „gabriel llerenas“ (30.09.2012) hebt, im Einklang mit dem hohen Stellenwert, welcher persönlichem Erleben im New Age beigemessen wird, hervor, wie sehr *Manifesto for the Noosphere* ihn auf der emotional-spirituellen Ebene anspricht: „Your heart does the reading with this magnificent book“ (ebd.).

„Aga“ (06.02.2013) bezeichnet *Manifesto for the Noosphere* als „Answer for our question who are we [sic] what are we doing on the Earth and Who [sic] is Earth for us [...]“ (ebd.) und spricht eine klare Leseempfehlung aus, die sich nicht nur auf diese Publikation Argüelles' beschränkt: „Should be read by all of us... this is paradigm, like most of Jose Argüelles [sic] books“ (ebd.). „W. Paul Blakey“ (01.07.2011) empfiehlt das Buch gar dringend „[...]as an antidote to the hysteria surrounding 2012“ (ebd.) und preist Argüelles' Genie: „[...] it is a tribute to the genius of this man that he was able to consolidate an entire lifetime of study and experience into so few pages“ (ebd.). Argüelles' Werk wird hier also explizit als eine Stimme der Vernunft der von „W. Paul Blakey“ als Hysterie bezeichneten, mehrheitlich auf einen vermeintlichen Weltuntergang und die damit einhergehende Panik fixierten Berichterstattung über das 2012-Datum entgegengestellt, was einer gewissen Ironie nicht entbehrt, hatte er doch schließlich maßgeblich dazu beigetragen, dieses Datum als bedeutsamen Wendepunkt überhaupt erst bekannt zu machen.

Mit gemischten Gefühlen sieht Nutzer „Mayday“ (30.08.2015) *Manifesto for the Noosphere*. Einerseits warnt er: „I would characterize much of this book as `psycho-babel BS' and suggest that readers guard their thoughts from indoctrination into an agenda“ (ebd.), andererseits räumt er ein, dass das Werk durchaus einige interessante Elemente beinhalte, die der näheren Betrachtung wert seien. Worauf genau er sich damit im Einzelnen bezieht, wird nicht näher ausgeführt, das nachfolgende Zitat, in dem er den eigenen Zwiespalt bei der Bewertung schildert, lässt jedoch annehmen, dass er sich zumindest Argüelles' Vorstellung über die herrschenden Machteliten anschließt : „It is difficult to say wether to recommend this book, so that people understand the thoughts of some global `world-powers', or not to recommend it, so that people are not subjected to

its elements of propaganda“ (ebd.). Im Anbetracht der Tatsache, dass er selbst aus dem Werk einige wertvolle Erkenntnisse gewonnen habe, ringt er sich schließlich zumindest zu einer verhaltenen, mit Einschränkungen versehenen Leseempfehlung durch: „For those who have mature abilities to think for themselves, and are searching for hidden truths about a world paradigm, then this book may merit reading“ (ebd.). Beachtung verdient dabei der Umstand, dass diese Empfehlung, so eingeschränkt sie auch sein mag, mehrere Jahre nach sowohl Argüelles' Tod als auch dem Verstreichen des 21.12.2012 verfasst wurde, die in *Manifesto for the Noosphere* vorgestellten Theorien dessen ungeachtet ihren Reiz aber offenbar nicht verloren haben bzw. von „Mayday“ zumindest in Teilen unverändert als relevant angesehen werden. Die Anspielungen auf „hidden truths“, „world powers“ und ein „world paradigm“ legen eine Beeinflussung des Rezensenten durch Verschwörungstheorien nahe.

7.2.5 Schlussfolgerungen

Interessant ist – besieht man sich die Amazon.com-Bewertungen zu Argüelles' Werken als Ganzes –, dass zumindest drei Nutzer Rezensionen über mehrere seiner Publikationen verfasst haben, offensichtlich also über einen Zeitraum von mehreren Jahren hinweg seine Veröffentlichungen verfolgt und seine Werke rezipiert haben. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang Nutzer „W. Paul Blakey“, der am 01.10.2002 eine Bewertung von *Time And The Technosphere* verfasst hat, dann am 12. 11. 2008 eine Rezension über *Earth Ascending*, nur zwei Tage später, am 14.11.2008, eine Bewertung von *Survvers Of The Zuvuya* und schließlich am 01.07.2011 eine Rezension über *Manifesto for the Noosphere*. Allein seine Rezensionsaktivität auf Amazon.com deckt somit einen belegbaren Zeitraum von fast neun Jahren ab, zusätzlich gibt er in seinem Text über *Earth Ascending* an, das Werk erstmals 1992 gelesen zu haben, wodurch sich sein Interesse an Argüelles' Theorien auf eine Zeitspanne von mindestens 19 Jahren erweitert. Seinen eigenen Angaben zufolge kannte „Blakey“ Argüelles zudem persönlich bzw. war ihm zumindest mehrmals begegnet, wie sich seiner Bewertung von *Manifesto for the Noosphere* entnehmen lässt: „I shook Jose´s hand for

the last time, nearly a year ago on the Day Out of Time in Vancouver, BC, where he was giving a talk at the Prophet's Conference“ (ebd.). Seine eigene Anwesenheit bei dieser Veranstaltung demonstriert anschaulich sein Interesse an der Thematik, darüber hinaus spricht aus dem angeführten Zitat Hochachtung des Nutzers für José Argüelles, dessen Hand schütteln zu dürfen er offenbar als große Ehre empfand.

Auch „bandazar“ hat zu zwei von Argüelles' Werken Rezensionen verfasst, zwischen denen ein Zeitraum von acht Jahren liegt: seine Bewertung von *Time and the Technosphere* erschien am 01.01.2010 auf Amazon.com, die des bereits deutlich früher veröffentlichten *The Mayan Factor* erst am 11.03.2018, woraus sich ableiten lässt, dass der Nutzer die Bücher offensichtlich nicht in der Reihenfolge ihres Erscheinens rezipierte. Beide Rezensionen sind kritisch und viele von Argüelles' Schlussfolgerungen befindet „bandazar“ für abstrus, doch gleichzeitig gesteht er beiden Veröffentlichungen zu, auch brauchbare Informationen zu enthalten. Bei aller Skepsis und Ablehnung, die der Nutzer dem größeren Teil von Argüelles' Werk entgegenbringt, kann er diesem dennoch etwas Positives abgewinnen und die davon ausgehende Anziehungskraft muss offensichtlich stark genug sein, um ihn Jahre nach sowohl der Lektüre von *Time and the Technosphere* als auch Argüelles' Tod dazu zu bewegen, eine weitere von dessen Publikationen zu lesen und obendrein eine öffentliche Bewertung darüber zu verfassen.

Ähnliches gilt für „Mystic Jaguar“ / „inayat2012 on youtube“, zwischen dessen Bewertungen von *Time and the Technosphere* (22.03.2009) und *The Mayan Factor* (13.07.2004) fünf Jahre liegen. Aus der ersten Rezension spricht zwar eine große Bewunderung für Argüelles als Künstler, was den Inhalt des Buches selbst angeht äußert sich „Mystic Jaguar“ / „inayat2012 on youtube“, wie an früherer Stelle bereits ausgeführt, jedoch ausgesprochen kritisch, auch wenn er einräumt, dass das Buch zum Zeitpunkt seiner ursprünglichen Veröffentlichung eine radikal neue Variante der Geschichtsdeutung dargestellt habe (ebd.). Diese kritische Sichtweise spiegelt sich auch in der zweiten, späteren Bewertung wider, was die Frage aufwirft, warum sich der Nutzer überhaupt ein weiteres Mal mit einer Veröffentlichung eines Autors beschäftigt, dessen Ausführungen er schon im ersten Versuch skeptisch gegenüberstand. Als mögliche

Erklärung kommt ein (ebenfalls bereits angesprochenes) zwischen den Zeilen durchscheinendes allgemeines Interesse an New Age-Inhalten ebenso in Frage wie ein loses Interesse an der Person von José Argüelles, welcher dem Verfasser offenkundig bereits vor der Lektüre von *The Mayan Factor* zumindest als Künstler ein Begriff gewesen zu sein scheint.

Alles in allem geben die Rezensionen auf Amazon.com ein gemischtes Bild ab, das von einer Verunglimpfung von Argüelles' Werk als Spinnerei bis hin zu dessen anzustrebender Erhebung zur Pflichtlektüre in der Schule reicht. Schließen lässt sich daraus, dass die Lektüre seiner Werke nicht ausschließlich auf einen engen Kreis einer solchen Thematik gegenüber grundsätzlich wohlwollend eingestellter New Age-Anhänger beschränkt ist, sondern diese auch in einem breiteren Publikum rezipiert wurden. Die kritischen Anmerkungen zu Fehldarstellungen der Maya weisen darauf hin, dass sich unter den Lesern durchaus Individuen befanden, die über ein gewisses Maß an wissenschaftlicher Grundkenntnis auf diesem Gebiet verfügten und sich nicht scheuten, Argüelles' Ausführungen auf dieser Basis zu hinterfragen. Auch unter Nutzern, deren allgemeine Affinität zum New Age außer Frage steht, erweisen sich Argüelles' Theorien als nicht unumstritten, finden sich doch zahlreiche Bewertungen, die einige seiner Aussagen deutlich in Frage stellen oder komplett ablehnen. Eine gewisse kritische Skepsis ist also durchaus auch innerhalb der klassischen Zielgruppe vorhanden. Eine klischeehafte Pauschalisierung, die New Age-Anhänger als gänzlich unkritisch darstellen und damit letztendlich zwingend auch zu unkritischen Anhängern von Argüelles' Theorien erklären würde, ist damit eindeutig unzutreffend, genauso wie die Annahme, die Lektüre derartiger Bücher werde primär von Menschen ohne jegliche wissenschaftlich fundierte Hintergrundkenntnis und Skepsis in Angriff genommen.

Nichtsdestotrotz zeigt die Liste der Bewertungen auch ein großes Maß an begeisterter Zustimmung auf und kündigt von Lesern, die ihr eigenes Leben als durch die Lektüre bereichert oder gar tiefgreifend verändert empfanden, Argüelles' Lehren in ihren Alltag integriert haben oder akribisch und über Jahre hinweg seine Veröffentlichungen verfolgten. Auch wenn die meisten Rezensionen – wie bei Amazon.com kaum anders zu

erwarten – dem englischen Sprachraum zu entstammen scheinen, weist eine auf Spanisch verfasste Bewertung jedoch darauf hin, dass Argüelles' Werk zumindest zu einem gewissen Grad auch über die Sprachbarriere der englischen Originalausgabe hinaus rezipiert wurde.

Zwar ist die Gesamtanzahl der Bewertungen überschaubar (Argüelles' bekanntestes Werk, *The Mayan Factor* ist mit 89 Stück diesbezüglich der Spitzenreiter unter seinen auf Amazon.com erhältlichen Publikationen), doch ein Blick zur wissenschaftlich etablierten Konkurrenz zeigt, dass dies keineswegs ungewöhnlich ist: der bekannte Anthropologe und Maya-Forscher Michael D. Coe bringt es auf Amazon.com mit seinem erstmals 1993, in gemeinsamer Autorenschaft mit Stephen D. Houston erschienen Werk *The Maya*³⁰ zwar auf stolze 240 und mit *Breaking The Maya Code* von 1992 auf eine Anzahl von 84³¹ Rezensionen (Stand 02.07.2021). Bedenkt man, dass es sich bei Michael D. Coe um einen auf seinem Gebiet international anerkannten Wissenschaftler handelt, ist der Unterschied zu Argüelles somit jedoch geringer, als man erwarten würde. Ein Blick auf David Stuart und Stephen D. Houston – beides anerkannte Maya-Forscher – ergibt ein ähnliches Bild: letzter erreicht ein Maximum von 240 Bewertungen für das bereits oben genannte Werk mit Michael D. Coe, gefolgt von 16 Rezensionen über das 2014 erschienene *The Life Within: Classic Maya and the Matter of Permanence*³² und 15 Bewertungen für *The Classic Maya*³³ aus dem Jahr 2009, andere Veröffentlichungen haben weniger oder gar keine Amazon.com-Bewertungen. David Stuart erreicht einen Spitzenwert von 36, allerdings für ein nicht mit den Maya, sondern den Anasazi befasstes Werk (*Anasazi America: Seventeen Centuries on the Road from Center Place*³⁴, 2014), gefolgt von 29 Bewertungen für *The Order of Days: Unlocking the Secrets of the Ancient Maya*³⁵ (2012). Auch beim Rest seiner Veröffentlichungen dringt die Anzahl der Bewertungen kaum in den zweistelligen Bereich vor, viele sind gänzlich ohne Rezension.

³⁰ <https://www.amazon.com/dp/0500291888#customerReviews>, letzter Zugriff am 02.07.2021.

³¹ <https://www.amazon.com/dp/B00AY0KMSG#customerReviews>, letzter Zugriff am 02.07.2021.

³² <https://www.amazon.com/dp/0300196024#customerReviews>, letzter Zugriff am 02.07.2021.

³³ <https://www.amazon.com/dp/0521669723#customerReviews>, letzter Zugriff am 02.07.2021.

³⁴ <https://www.amazon.com/dp/0826321798#customerReviews>, letzter Zugriff am 02.02.2019.

³⁵ <https://www.amazon.com/dp/0385527276#customerReviews>, letzter Zugriff am 02.07.2021.

Argüelles' Veröffentlichungen stoßen also zumindest bei Amazon.com tendenziell auf nur unwesentlich weniger, zum Teil sogar auf mehr Resonanz als die Publikationen etablierter Wissenschaftler.

Natürlich muss dabei berücksichtigt werden, dass die Wahrscheinlichkeit, mit der ein Nutzer eine Bewertung verfasst, mit dem Grad der persönlichen Bewegtheit durch die Lektüre steigt: jemand, bei dem das Lesen eines Buches starke Reaktionen (ob nun positiver oder negativer Natur) ausgelöst hat, wird eher geneigt sein, sich die Mühe einer schriftlichen Bewertung zu machen als jemand, dem das fragliche Werk relativ gleichgültig war. Entsprechend verwundert es auch nicht, dass die Mehrzahl der auf Amazon.com über Argüelles' Werke zu findenden Rezensionen ausgeprägt in die eine oder andere Richtung tendieren, wohingegen der neutrale Mittelbereich relativ unbesetzt bleibt. Auch ist anzunehmen, dass die Lektüre eines fundierten wissenschaftlichen Werkes zumeist weniger Emotionen auslösen wird als von Zukunftsvisionen geprägte, an das spirituelle Empfinden appellierende Theorien wie die von Argüelles, weswegen bei ersteren die Wahrscheinlichkeit einer objektiven, nicht von persönlichen Glaubensfragen geprägten Bewertung deutlich höher ist. Zudem darf davon ausgegangen werden, dass die Rezensenten der Werke wie denen von Coe, Stuart oder Houston einer regelmäßig mit der Thematik befassten *scientific community* angehören, welche alle für diesen Bereich relevanten Veröffentlichungen rezipieren und sich regelmäßig aktiv am zugehörigen Diskurs beteiligen, was die Wahrscheinlichkeit des Verfassens einer Rezension über ein gelesenes Werk erhöht. Die Leserschaft von Argüelles' Werken hingegen kann als deutlich heterogener angenommen werden und beinhaltet sowohl Interessenten innerhalb wie auch außerhalb des New Age-Bereiches, die entsprechend nicht, wie es innerhalb der internationalen Wissenschaftsgemeinde eines wissenschaftlichen Fachbereichs der Fall ist, nach denselben, möglichst objektiven Maßstäben operieren und in einem kontinuierlichen Austausch miteinander stehen. Die Bindung an einzelne Themenbereiche und deren Vertreter ist hier deutlich loser und mehr im Fluss begriffen, der Leser ist nicht auf eine, relativ eng umrissene Thematik festgelegt und versucht, diese so gründlich wie möglich zu durchdringen, sondern bewegt sich frei und ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit über Themen- und Kulturgrenzen

hinweg. Auch kann für einige Kreise des New Age eine gewisse Technikskepsis angenommen werden, die einem Online-Austausch, wie er in wissenschaftlichen Kreisen üblich ist, eventuell im Wege steht. Beide Faktoren können als ein Grund dafür angesehen werden, dass nur ein geringer Anteil der Leser überhaupt erst eine Rezension verfasst und Argüelles' Werke im Verhältnis zu ihrer tatsächlichen Leserschaft und im Vergleich zu den wissenschaftlichen Publikationen von Coe, Houston und Stuart gesehen also eher unterrepräsentiert sein dürften.

7.3 Das Planet Art Network (PAN)

Bei PAN, dem von Argüelles zur Verbreitung und Umsetzung seiner Lehre ins Leben gerufenen Netzwerk, handele es sich um die größte Gruppe innerhalb des 2012-Phänomens und zudem um jene, die am meisten Aufmerksamkeit auf sich ziehe (Black 2010: 97). Dies sei nicht zuletzt auf Argüelles' Pionierrolle auf diesem Gebiet zurückzuführen: „[...] Argüelles was quick to exploit knowledge of the cycle end date and build a movement that would attract a broad range of people. Even if he wasn't send by the stars specifically to decode and publish his slant on Mayan calendrics, he was certainly in the right place at the right time” (Black 2010: 97).

Dennoch dürfe man sich von der Internetpräsenz PANs nicht zu dem Glauben verleiten lassen, dass es sich bei dem Netzwerk um eine einheitliche Organisation handele, deren Anhänger einhellig nach der Verbreitung und Erfüllung von Argüelles' Botschaft strebten. Vielmehr vereine das Netzwerk in sich ein Sammelsurium von Menschen mit höchst unterschiedlichen Ansichten über Argüelles' Thesen, welche von Faszination und Begeisterung über Gleichgültigkeit bis hin zu deutlicher Skepsis reichten (Black 2010: 98). Aufgrund dieser Diversität habe PAN weniger die Form einer Organisation im klassischen Sinne, denn „[...] compared with many religions, it can seem as organised as an explosion in a paint factory“ (Black 2010: 98). Hierin zeigt sich eine deutliche Parallele zur Antiglobalisierungsbewegung, mit der PAN und die Gesamtheit der Interessenten an Argüelles' Lehre eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen, auf die im Folgenden noch weiter eingegangen wird.

Wie bei PAN handele es sich auch bei der Antiglobalisierungsbewegung nicht um eine einheitliche Bewegung mit übereinstimmenden Zielen, sondern um ein in sich sehr differenziertes Phänomen (Holzer und Kuchler 2007: 82). Die Globalisierung selbst sei ihrem Charakter nach aufgrund einer breitgefächerten Zuschreibung verschiedenster Dinge unscharf konturiert, was entsprechend auch für die sich mit ihr befassende soziale Bewegung gelte, die ebenso wenig klar abgegrenzt werden könne (John und Knothe 2007: 155). Die Anzahl in irgendeiner Weise auf die Globalisierung zurückzuführender Probleme und Missstände sei für deren Kritiker nahezu unbegrenzt und ermögliche daher

einen Zusammenschluss unterschiedlichster Interessensströmungen zu deren Bekämpfung unter einem gemeinsamen Dach, dem der Globalisierungsgegner (John und Knothe 2007: 154f). Dennoch gebe es einen gemeinsamen Kern, der das globalisierungskritische Element der Bewegung ausmache und die einzelnen Akteure trotz der Vielfalt der vorhandenen Ziele, Adressaten und Aktionsformen eine (Holzer und Kuchler 2007: 82). Diese interne Heterogenität gepaart mit einem losen Gefühl der Zusammengehörigkeit gleicht sowohl dem New Age im Allgemeinen als auch dem 2012-Phänomen und PAN im Besonderen. Die Anhänger PANs hängen zwar einer Vielzahl verschiedener Vorstellungen und Interessen an, werden aber dennoch durch die gemeinsame Überzeugung von der großen Bedeutung des 2012-Datums für die Menschheit und dem Wunsch nach einer spirituelleren Lebensausrichtung geeint.

Sowohl für PAN als auch für die Antiglobalisierungsbewegung (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 237) stellt das Internet das Hauptmedium für Information und Kommunikation dar. Eine Vielzahl globalisierungskritischer Internetseiten und Foren biete Raum für Austausch und ermögliche zudem eine primär virtuelle Partizipation. Ein großer Teil der Antiglobalisierungsdebatte finde daher inzwischen im virtuellen Raum statt (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 238). Auch PAN nutzt das Internet zum Vertrieb von Informationsmaterial, zur Bekanntmachung von Veranstaltungen, zur weiteren Vernetzung und zum Meinungsaustausch. Anhänger und neu dazustößende Interessenten können sich auf diesem Wege informieren, mit anderen in Kontakt treten, in Erfahrung bringen, ob es in ihrer Nähe eine der lose organisierten lokalen PAN-Gruppierungen gibt, die als „PAN nodes“ bezeichnet werden und als Anlaufstelle für Anhänger in der Umgebung dienen oder Gleichgesinnte suchen, um eine solche Gruppierung zu gründen. Da dem Mitwirken keine formelle Mitgliedschaft zugrunde liegt, müssen keinerlei Anträge gestellt oder Genehmigungen eingeholt werden, jeder Interessent kann sich nach Belieben Anregungen holen und nach eigenem Ermessen tätig werden, ohne dabei durch eine zentrale Instanz kontrolliert oder organisiert zu werden. Ein derart loser organisatorischer Aufbau ist dem der globalisierungskritischen Bewegung durchaus vergleichbar und sei bei zahlreichen sozialen Bewegungen zu finden (Holzer und Kuchler 2007: 88). Eine vergleichbare Entwicklung ist gegenwärtig

beispielsweise bei der *Fridays for Future*-Bewegung zu beobachten.³⁶ Die Antiglobalisierungsbewegung lehne die Annahme der Form einer Organisation im klassischen Sinne zum Teil explizit ab und lege Wert darauf, ihre eigene dahingehende Organisierung zu verhindern (Holzer und Kuchler 2007: 88). Die Entstehung einer Führungsriege werde ebenso wenig als wünschenswert empfunden (Holzer und Kuchler 2007: 89). Statt von Organisationen werde lieber von „Netzwerken“ und ähnlichen Organisationsformen gesprochen (Holzer und Kuchler 2007: 89). Auch *Fridays for Future* ist ebenso international wie dezentral organisiert und hat einen netzwerkartigen Charakter.³⁷ Hier können sich Interessenten in lokalen Ortsgruppen und bundesweit agierenden Arbeitsgruppen engagieren, darüber hinaus können sie online auf Informationsmaterial zugreifen und mit dessen Hilfe unabhängig aktiv werden.³⁸ Die Parallelen zu Argüelles' Planet Art Network, welches den Netzwerkbegriff sogar im Namen trägt, sind offensichtlich. In der Praxis hingegen sei in der Antiglobalisierungsbewegung eine strukturelle Ähnlichkeit zu klassischen Organisationen zumindest in einigen Bereichen nicht von der Hand zu weisen, da auch Organisationen wie *Attac* oder große globalisierungskritische Veranstaltungen gewisse Programme und hierarchische Strukturen aufwiesen, um entscheidungsfähig zu sein, sich von anderen abgrenzen zu können und kontaktierbar zu sein, wie man dies von traditionellen Organisationen her kenne (Holzer und Kuchler 2007: 89). Auch PAN kommt nicht gänzlich ohne Führungspersönlichkeiten aus, die als Organisatoren und Koordinatoren lokaler Veranstaltungen in Erscheinung treten. Diese haben jedoch keinerlei Weisungsbefugnisse gegenüber anderen Anhängern, sondern dienen für diese eher als Anlaufstellen und Orientierungspunkte sowie als Sprachrohr für die Interessen PANs. Mit der FLT verfügen Argüelles und seine Anhänger überdies über eine offiziell eingetragene Organisation, die als Ideengeber und Schnittstelle für Austausch und Informationen dient, aber nicht als zentrale Kontrollinstanz auftritt.

³⁶ <https://fridaysforfuture.de/mitmachen/>, letzter Zugriff am 01.12.2020.

³⁷ <https://fridaysforfuture.de/>, letzter Zugriff am 01.12.2020.

³⁸ <https://fridaysforfuture.de/mitmachen/>, letzter Zugriff am 01.12.2020.

Hinsichtlich der Themensetzung und Bandbreite zeigen sich weitere Ähnlichkeiten zwischen beiden Phänomenen. Nach einer anfänglichen Fokussierung auf die Regulierung der internationalen Finanzmärkte habe in der Antiglobalisierungsbewegung eine breite Ausdifferenzierung des Themenspektrums stattgefunden, infolge derer nun praktisch jedes Thema unter ihrem Dach beherbergt werde, mit dem ein irgendwie gearteter Bezug zur Globalisierung hergestellt werden könne (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 240). Entsprechend biete sie Anknüpfungspunkte für eine Vielzahl sozial engagierter Individuen, deren Bemühungen in ihr zusammenfließen (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 240f). Dabei lasse sich der Umgang engagierter Individuen mit dieser Bandbreite an Themen grob in zwei Varianten unterscheiden: die „One Issue-Orientierung“, bei der sich das Individuum dauerhaft für ein bestimmtes Thema engagiere und die „Topical Issue-Orientierung“, bei welcher der thematische Fokus in Abhängigkeit von der Aktualität und empfundenen Brisanz immer wieder neu gesetzt werde (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 241). Auch PAN beherbergt eine Vielzahl verschiedener und wechselnder Überzeugungen, die unter einem gemeinsamen Banner vereint werden. Die große Auswahl an Themen und generell lose Struktur des Netzwerks ermöglicht seinen Anhängern, sich frei anhand ihrer eigenen Interessen Schwerpunkte zu setzen und diese nach Belieben zu wechseln. Ähnlich den Bestrebungen der Globalisierungskritiker und wahrscheinlich von deren Debatte beeinflusst, wendet sich auch das Planet Art Network tendenziell gegen den Finanzsektor. Einer der Kernpunkte, auf den PAN sich mit Beginn des neuen Jahrtausends zunehmend konzentriert habe, sei der Einflussreichtum des globalen Kapitalismus, der PAN-Führern zufolge sowohl Gesellschaft und Umwelt als auch dem Individuum schade (Black 2010: 110). In Übereinstimmung mit Argüelles' Lehre werde daher ein Wechsel vom gregorianischen Kalender zum Dreamspell propagiert, wodurch dem Menschen die Ausschöpfung seines vollen Potenzials ermöglicht und der Kapitalismus letztendlich vernichtet werde. Oft werde der Kapitalismus als eine vorübergehende Übergangsphase in der Entwicklung der Menschheit betrachtet, welche eine Ausschöpfung des menschlichen Potenzials verhindere, was PAN eine marxistische Komponente verleihe (Black 2010: 111). So hätten PAN-Aktivisten schon vor der globalen Finanzkrise regelmäßig in Ansprachen

und Demonstrationen das Bankwesen angegriffen, es beschuldigt, für Ausbeutung und Armut verantwortlich zu sein und vor den Gefahren eines Zusammenbruchs und zunehmender Verschuldung gewarnt (Black 2010: 111ff). Umbrüche im weltweiten Wirtschaftssystem seien jedoch nicht isoliert zu betrachten, sondern würden durch spirituelle Umwälzungen ausgelöst und seien eine Folge spiritueller Evolution (Black 2010: 113). PAN-Führungspersönlichkeiten riefen Anhänger dazu auf, Kleidung in Geschäften von Wohltätigkeitsorganisationen und Lebensmittel von ortsansässigen Erzeugern zu kaufen, ihre Ersparnisse wegzugeben, da eine Fixierung auf Materialismus spirituelles Wachstum behindere, und, wenn möglich, Tauschhandel zu betreiben statt mit Geld zu bezahlen (Black 2010: 113f). Die ersten beiden Punkte entsprechen der auch unter Globalisierungsgegnern verbreiteten Maxime eines nachhaltigeren und sozial gerechteren Lebensstils, auch wenn sie zusätzlich um eine spirituelle Komponente angereichert sind.

Gleichzeitig stehen diese Aufforderungen in einer gewissen Diskrepanz zu dem von Black berichteten Umstand, es sei ihm bei seiner Recherche auf keiner einzigen von PAN organisierten Veranstaltung möglich gewesen, etwas mittels Tauschhandel zu erwerben. Zudem lasse sich das Netzwerk seinen Angaben zufolge von seiner Ablehnung des Bankensystems nicht daran hindern, online um Spenden mittels Kreditkarte oder Paypal zu bitten (Black 2010: 115), wobei anzumerken ist, dass Black hierbei auf die Website der Foundation for the Law of Time verweist und nicht auf die von PAN selbst. Im Zuge von Spendenaufrufen durch internationale Führungspersönlichkeiten im Jahr 2006 zum Zwecke der Finanzierung von Bauprojekten³⁹ sowie eines neuen Computersystems sei unter zahlreichen Anhängern eine Debatte über die Legitimität dieser Aufrufe entbrannt, in der PAN kritisiert und zur Transparentmachung der Verwendung der Gelder aufgefordert worden sei, woraufhin das Forum, in dem sich die Auseinandersetzung abgespielt habe, schließlich geschlossen worden sei (Black 2010: 116). Aus der Situation

³⁹ Auch wenn Black keine genauen Angaben über die Natur der in diesem Zusammenhang genannten Bauprojekte macht, liegt die Annahme nahe, dass es sich dabei um das von Argüelles angeregte CREST 13-Projekt handelt, das zu diesem Zeitpunkt bereits in Planung war, durch Spenden finanziert werden sollte und das Black an späterer Stelle auch erwähnt (Black 2010: 116). Das Projekt wird in einem eigenen Unterkapitel dieser Arbeit einer genaueren Betrachtung unterzogen.

ergebe sich für Argüelles und andere Führungspersönlichkeiten ein Dilemma, da ohne Spendengelder eine Verwirklichung der von Argüelles angekündigten und in seinen Augen für die Rettung der Menschheit essentiellen Projekte nicht möglich sei, was sowohl seine Autorität als Führungspersönlichkeit als auch die Glaubwürdigkeit seiner Prophezeiungen schwäche und damit einen Anhängerschwund zur Folge haben könne. Die Durchführung von Spendenaufrufen wiederum berge jedoch die Gefahr, die Glaubwürdigkeit führender Persönlichkeiten und letztendlich des gesamten Netzwerkes zu untergraben, da sie der propagierten antimaterialistischen Weltanschauung zuwiderlaufe. Neben dem Versuch, die eigene Prophezeiung voranzutreiben und einer Widerlegung vorzubeugen, könne man den zu diesem Zeitpunkt angestrebten Bau der CREST 13-Zentren auch als Versuch Argüelles' deuten, seiner eigenen Autorität und PAN eine fester umrissene Struktur und Hierarchie zu verleihen und sie über Routinisierung zu stabilisieren (Black 2010: 118). Sollte dies tatsächlich seine Absicht gewesen sein, so blieben seine Bemühungen jedoch ohne Erfolg, da das Projekt selbst in sich ähnlich heterogen war wie PAN und zudem nie fertiggestellt wurde.

Die Heterogenität und Deutungsfreiheit innerhalb des Netzwerkes lässt sich auch in Auslegungen von Argüelles' Lehre finden: während letzterer die Abkehr von Materialismus und die Förderung künstlerischen Ausdrucks als Mittel zur Schaffung von Harmonie und einer neuen Realität propagiert, ermunterten einige PAN-Führungspersönlichkeiten auch zu sexueller Ausdrucksfreiheit und stünden damit in der Tradition der „freien Liebe“ der Hippie-Gegenkultur der 1960er. So hätten führende Individuen eine Ablehnung der Bindung an bestimmte Partner bekundet und monogame Beziehungen in einer Parallele zur Bindung an materielle Besitztümer als lächerlich abgetan (Black 2010: 109). Eine derartige Ablehnung vorherrschender sozialer und sexueller Normen steht in der Tradition vieler millenaristischer Bewegungen, mit den etablierten Werten zu brechen und stattdessen mit neuen Formen des Zusammenlebens zu experimentieren. Angesichts fehlender Unterstützung von Seiten internationaler Führungspersönlichkeiten schein es sich dabei jedoch mehr um ein von regionalen PAN-Wortführern propagiertes Ideal als um eine im gesamten Netzwerk verbreitete Überzeugung zu handeln, wofür auch die mehrjährige Ehe von José und Lloydine

Argüelles spricht. Zudem berge die Ablehnung von Monogamie durch die Förderung oberflächlicher zwischenmenschlicher Beziehungen eine Gefahr für die Stabilität harmonischer kleiner Gemeinschaften, wie Argüelles sie für das neue Zeitalter anstrebte (Black 2010: 110). Von ihm selbst sind keine in diese Richtung gehenden Aufforderungen bekannt.

7.3.1 PAN-Veranstaltungen und Angebote

Im Laufe der Zeit hat das Planet Art Network eine breite Palette von Angeboten und Veranstaltungen aufgeboten, um auf sich aufmerksam zu machen, seine Ideen zu verbreiten und Mitstreiter zu gewinnen. Es sei jedoch problematisch, von der Besucherzahl von PAN organisierter Veranstaltungen auf die Anzahl aktiv engagierter Anhänger schließen zu wollen, da solche Zusammenkünfte häufig künstlerische Darbietungen in Form von Musik, Film, Tanz o. Ä. beinhalteten, die Unterhaltung böten ohne dabei in einem direkten Zusammenhang mit Argüelles' Botschaft zu stehen und somit auch einfach eine Möglichkeit der Freizeitgestaltung darstellten, die nicht zwingend mit einer Übernahme der jeweiligen Ideen oder dem Glauben an diese einhergehe (Black 2010: 98). Zudem seien viele PAN-Angebote von vorneherein im Kontext von Festivals oder anderen zu Unterhaltungszwecken dienenden Veranstaltungen angesiedelt, die auf ein breites Publikum abzielten, weswegen in diesem Rahmen zu beobachtende Begeisterung nicht zwangsläufig auf tatsächliches Engagement für PAN schließen lasse. Einerseits biete diese Vorgehensweise den Vorteil, ein breiteres Publikum erreichen zu können als dies auf anderem Wege möglich wäre, andererseits jedoch erschwere die lose Struktur und fehlende offizielle Mitgliedschaft des Netzwerkes eine Beurteilung des ihm tatsächlich entgegengebrachten Interesses und erleichtere die nur vorübergehende und oberflächliche Involviertheit einzelner Individuen (Black 2010: 99).

Black gibt an, dass von ihm besuchte PAN-Treffen, die außerhalb größerer Veranstaltungen mit Unterhaltungsprogramm stattfanden und speziell auf den Dreamspell ausgerichtet waren, eine deutlich geringere Menge von Leuten angezogen

hätten als offener ausgelegte Angebote. Ein Grund dafür sei seinen Umfragen zufolge der Umstand, dass diese Treffen meist unter der Woche, also während der Arbeitszeit der meisten Menschen, stattgefunden hätten, einige Befragte hätten jedoch auch ein zu geringes Interesse an den Überzeugungen führender PAN-Persönlichkeiten oder an kalendarischen Feinheiten als Grund für ihr Fernbleiben angegeben (Black 2010: 102). Dreamspell-Kalender würden zwar auf PAN-Veranstaltungen, Festivals und in New Age-Läden verkauft, dem damit verbundenen Kalenderwechsel scheine jedoch von vielen Anhängern beileibe nicht die gleiche Bedeutung und Dringlichkeit beigemessen zu werden, die Argüelles ihm in seiner Lehre zuschreibt (Black 2010: 104). Auch Individuen, welche mehrere beliebte PAN-Veranstaltungen besucht hätten, hätten sich zu einem lediglich geringen Interesse am Dreamspell bekannt und mitunter stark von Argüelles' Lehre und Weltbild abweichende Vorstellungen bekundet (Black 2010: 102). Bei regionalen Führungspersönlichkeiten sei die Identifikation mit dessen Ideen deutlich ausgeprägter, ihr Engagement sei jedoch nicht zwangsläufig auf diese beschränkt, sondern umfasse mitunter auch andere kreative Projekte und spirituelle Lehren. Die große Anzahl und das Miteinfließen dieser anderen Interessen habe es den jeweiligen Individuen ermöglicht, Veranstaltungen des Netzwerks vielfältig und lebendig zu gestalten sowie Interessenten aus ihren anderen Tätigkeitsbereichen für PAN zu gewinnen, berge aber gleichzeitig auch die Gefahr, die Ausrichtung von PAN beliebig und unzusammenhängend erscheinen zu lassen (Black 2010: 103).

Besieht man sich die inhaltliche Vielseitigkeit und den Event-Charakter vieler Veranstaltungen von PAN, so lassen sich auch darin Parallelen zur Antiglobalisierungsbewegung finden, sowohl was die Themensetzung als auch was die allgemeine Ausrichtung angeht. So veranschauliche bei letzterer beispielsweise das 6. Weltsozialforum und die 11 von ihm für die globalisierungskritische Bewegung als zentral festgelegten Themenbereiche – darunter Frieden und Demilitarisierung, internationale Demokratie, Menschenrechte, Ethik und Spiritualität, Wissen, Diversität und Pluralität, Kunst und Kultur, Gemeingüter statt Privatisierung und alternative Ökonomie – deutlich deren inhaltliche Pluralität. Zudem werde der Kampf gegen Rassismus, herrschende Geschlechterverhältnisse und den patriarchalen Kapitalismus als

wichtig erachtet (Brand und Heigl 2007: 166). Die Mehrzahl dieser Themen wird auch in Argüelles' Lehre und im Rahmen von PAN-Veranstaltungen aufgegriffen und die Erreichung entsprechender Ziele angestrebt.

Wie auch von PAN organisierte und artverwandte Veranstaltungen, die nicht zuletzt der Knüpfung von Kontakten und der Schaffung neuer Inspiration sowie eines gewissen Zusammengehörigkeitsgefühls Gleichgesinnter dienen, erfülle auch das Weltsozialforum über die Diskussion der einzelnen Themen hinaus den Zweck der Identitätsbildung sowohl für die Teilnehmer als auch für nicht teilnehmende Individuen, die sich selbst als Teil der Antiglobalisierungsbewegung sähen, indem es einen gemeinsamen Rahmen schaffe und das Gefühl vermittele, Teil einer Gruppe mit ähnlichen Idealen und Zielen zu sein, was das eigene Handeln und die eigene Motivation stärke (Brand und Heigl 2007: 166). Es stelle eine Möglichkeit zum Ideen- und Erfahrungsaustausch dar und ermögliche die Schließung neuer Bekanntschaften (Brand und Heigl 2007: 167).

Ähnlich wie bei PAN spiele der Spaßfaktor für das Individuum bei globalisierungskritischem Engagement generell eine große Rolle, Handeln sei also nicht allein gesellschaftskritisch-ideologisch motiviert, sondern habe für gewöhnlich auch eine egoistische Motivation (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 239). Diese könne beispielsweise im Erlebnissfaktor begründet sein, den Protestaktionen, Debatten und deren Rahmenprogramm böten, aber auch die Form direkter persönlicher Betroffenheit von kritisierten Missständen haben (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 239f). Dennoch weisen Brand und Heigl (2007: 167) explizit darauf hin, dass die bei solchen Veranstaltungen herrschende gute Stimmung in diesem Zusammenhang zwar von großer Bedeutung sei, aber keineswegs zum Anlass genommen werden dürfe, Ereignisse wie das Weltsozialforum als reine Vergnügungsveranstaltung zu betrachten, und diese Mahnung sollte auch in Bezug auf PAN-Veranstaltungen und das mit ihnen verbundene Unterhaltungsprogramm berücksichtigt werden. Eine generelle Trivialisierung PANs aufgrund der Einbettung von Angeboten in einen Unterhaltungskontext würde der Heterogenität des Netzwerks und dem Engagement zumindest einiger seiner Anhänger sicher nicht gerecht.

Die von Bemerburg und Niederbacher vorgenommene Differenzierung von Veranstaltungen der globalisierungskritischen Bewegung und Partizipationsvarianten der Anhänger lässt sich zu großen Teilen auf PAN und dessen Umfeld übertragen. Wie auch bei der Antiglobalisierungsbewegung (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 236) lässt sich aktive Partizipation in direkte persönliche Teilnahme vor Ort an entsprechenden Veranstaltungen auf der einen und in Teilnahme an medial vermittelten Diskussionen auf der anderen Seite unterscheiden. Hier wie dort lassen sich direkte Veranstaltungen differenzieren in intern ausgerichtete Zusammenkünfte, deren Ziel es ist, eine Plattform für Diskussion und Information innerhalb der Bewegung zu bieten, und nach außen hin auf eine breite Öffentlichkeit orientierte Veranstaltungen, mit denen die nicht der Bewegung angehörige Bevölkerung auf als problematisch empfundene Entwicklungen und Missstände aufmerksam gemacht werden sollte (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 237). Bei letzteren handele es sich demnach in erster Linie um Protestveranstaltungen, welche die Form von Aktionen oder Demonstrationen annehmen könnten, wohingegen intern ausgerichtete Zusammenkünfte mehr den Charakter von Bildungsveranstaltungen hätten, die sowohl der internen Verständigung und weiteren Vernetzung als auch der Selbstbestätigung der beteiligten Individuen dienen (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 236). Demonstrationen beinhalteten zumeist eine Mischung aus globalisierungskritischen Kundgebungen, Protestmarsch und kulturellem Rahmenprogramm, welches durch die Verteilung von Informationsmaterial und den Verkauf von Merchandising-Artikeln ergänzt werde. Globalisierungskritische Aktionen könnten verschiedenste Formen annehmen, wobei man in der Regel bemüht sei, dem Protest auf kreative und spektakuläre Weise Ausdruck zu verleihen. Der oftmals mit der Durchführung verbundene Nervenkitzel spiele für viele Aktivisten eine große Rolle, im Vergleich zur Teilnahme an Demonstrationen sei zumeist ein erhöhtes Maß an Risikobereitschaft und Abenteuerlust von Nöten (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 237).

Als intern orientierte Zusammenkünfte bei PAN können beispielsweise *Dreamspell-Workshops* und ähnliche Angebote angesehen werden, wohingegen Veranstaltungen wie die bereits früher angesprochenen Demonstrationen gegen das Bankensystem klar den

Charakter von Protestveranstaltungen haben. Das Ausleben von Kreativität hat innerhalb der Anhängerschaft PANs und in Argüelles' Lehre einen hohen Stellenwert, was sich entsprechend auch in den Veranstaltungen niederschlägt. Zu den beiden genannten Kategorien gesellt sich im Fall von PAN und Argüelles' Tätigkeit als Prophet noch eine dritte, die man vielleicht am ehesten als gleichermaßen extern wie intern orientiertes Ritual bezeichnen kann. Das zweifellos prominenteste Beispiel hierfür ist die von Argüelles' angeregte *Harmonic Convergence*, in deren Rahmen weltweit zur Durchführung eines Rituals zum Wohl der Erde aufgerufen wurde, das einerseits aktiv zur Heilung angeprangerter Missstände beitragen sollte und dafür sogar als essentiell angesehen wurde, somit also Selbstzweck war und tendenziell bereits entsprechend geneigte „interne“ Individuen ansprach, andererseits aber durch seine Medienwirksamkeit auch extern Aufmerksamkeit für sowohl die Veranstaltung selbst als auch für die in ihrem Rahmen kritisierten Probleme und vorgeschlagenen Lösungsansätze generierte.

Neben der Durchführung von Veranstaltungen vertreibt PAN auch Informationsmaterial über das Internet. Eine weitere regelmäßig von PAN-Führungspersonlichkeiten angewandte Vorgehensweise, um – sowohl online als auch bei Veranstaltungen – Interessenten für das Netzwerk und seine Anliegen zu gewinnen, sei eine Zuordnung der Geburtsdaten interessierter Individuen zu zugehörigen Tagessymbolen aus Argüelles' Kalender, demzufolge jeder Tag über bestimmte Eigenschaften verfüge (Black 2010: 105). Die Zeichen werden als *Galactic Signature* bezeichnet und tragen mystisch-dynamische Namen wie „Red Lunar Dragon“ oder „White Planetary Wind“⁴⁰, das Prinzip ist am ehesten mit unseren Sternzeichen vergleichbar und genauso wie diese mit einer Charakterbeschreibung der unter diesem Zeichen geborenen Personen versehen. Die dabei zugeschriebenen Eigenschaften sind durchweg positiv, was wohl nicht zuletzt ein Grund für die Beliebtheit dieser „Decodierung“ bei Interessenten sein dürfte, die im Internet auch selbst durchgeführt werden kann⁴¹: „If one experiments with the online

⁴⁰ <https://lawoftime.org/decode/>, letzter Zugriff am 09.05.2020 .

⁴¹ Auf <https://lawoftime.org/decode/> (letzter Zugriff am 09.05.2020), der offiziellen Seite der von Argüelles gegründeten Foundation for the Law of Time, sowie zahlreichen anderen Internetseiten kann das eigene Geburtsdatum eingegeben werden, das dann automatisch umgerechnet wird.

decoder [...], it becomes clear that all dates result in flattering characterisations. No amount of trying different dates seems to result in one being described as Grey Neurotic Hoarder or Beige Sanctimonious Loser“ (Black 2010: 105). Gemäß den Angaben der FLT-Website stelle die Annahme der eigenen *Galactic Signature* den ersten Schritt in ein Leben in der synchronen Ordnung dar, Meditation über den zugrunde liegenden Codes ermögliche tiefere Einsichten.⁴² Welcher Natur diese Einsichten sind, wird nicht weiter ausgeführt.

7.3.2 Bricolage und kulturelle Aneignung bei PAN

Aufgrund der Zusammensetzung des propagierten Gedankenguts aus unterschiedlichen Vorstellungen und Traditionen handele es sich bei PAN um eine Bricolage-Religion. Eine solche Mischung verschiedener Elemente entspreche jedoch nicht nur der typischen New Age-Spiritualität, sondern auch dem individualistisch geprägten Konsumdenken unserer heutigen Gesellschaft (Black 2010: 108).

Der Mensch neige dazu, fremden und geographisch weit entfernten Kulturen sowie den ihnen entstammenden Traditionen und Gegenständen eine mystische Aura zuzuschreiben. Ein solche Exotisierung des Anderen sei in unserer Gesellschaft schon zum Beginn des Entdeckungszeitalters zu beobachten gewesen und sei bis heute vorhanden (Black 2010: 133), wobei Kritikern zufolge bei aller Beteuerung des Gegenteils nach wie vor eine Tendenz bestehe, die jeweilige Kultur mit Füßen zu treten und auf die eine oder andere Weise auszubeuten (Black 2010: ebd.; Frisk 2014: 277; Taylor 2002: 44). Dies gelte auch für die New Age-Anhänger der westlichen Gesellschaft, die auf ihrer Suche nach indigener Weisheit die Maya exotisierten und bevormundeten (Black 2010: 133). Exotische, geheimnisvolle und damit attraktive Komponenten der Maya-Kultur würden mit geläufigeren religiösen Vorstellungen kombiniert, wohingegen weniger ansprechende Aspekte übergangen würden (Black 2010: 108). Dies wird beispielsweise in der weitestgehenden Ausblendung der Existenz von Menschenopfern

⁴² <https://lawoftime.org/decode/>, letzter Zugriff am 09.05.2020.

und ähnlich blutigen Praktiken offenkundig, die – in den seltenen Fällen, in denen sie überhaupt Erwähnung finden – als Zeichen einer sich bereits im Verfall befindenden, korrumpierten Kultur gedeutet werden, im Großteil des Diskurses jedoch einfach gänzlich verschwiegen und somit als nicht existent behandelt werden. Die Übernahme nicht-westlicher, beispielsweise indigener Religionen durch Angehörige des westlichen Kulturkreises werde mitunter als kulturell-religiöser Diebstahl und Fortführung des Imperialismus gedeutet (Frisk 2014: ebd.; Taylor 2002: ebd.).

PAN – wie auch Argüelles' Lehre – mache demnach in ausgesprochen ausgeprägtem Maße von kultureller Aneignung Gebrauch: Elemente anderer Religionen, Kulturen und Theorien würden im großen Stil ihrem ursprünglichen Zusammenhang entrissen und in das von Argüelles und PAN propagierte Weltbild eingebaut. Dies sei in der Geschichte der Entstehung von Religionen zwar kein ungewöhnlicher Prozess, es gelte jedoch die herrschenden Machtverhältnisse zu beachten, da dabei meist ein Machtgefälle vorliege, innerhalb dessen die dominante Seite sich bei der unterlegenen bediene (Black 2010: 106). Darin sei nach wie vor eine Parallele zum Geist der Kolonialzeit und deren Ausbeutung indigener Gesellschaften auszumachen, selbst wenn die Vertreter der dominanten Gesellschaft die Verwendung indigener Ideen als Verneinung vor der Weisheit der betreffenden indigenen Völker empfänden – besonders dann, wenn die Ideen verfremdet, falsch oder gar als eigenes Gedankengut dargestellt würden (Black 2010: 107). So hätten zwar regionale Führungspersonlichkeiten von PAN darauf hingewiesen, dass es Unterschiede zwischen dem Dreamspell und dem tatsächlichen Maya-Kalender gebe, andere wiederum aber hätten sich selbst mit Bezeichnungen wie „Mayan galactic federation agents“ versehen, was diesbezüglich weitere Verwirrung stifte (Black 2010: 106). Ähnlich verhält es sich mit José Argüelles selbst, der den Dreamspell zwar ausdrücklich nicht mit dem Maya-Kalender gleichsetzte und verärgert auf die Versuche anderer, dies zu tun, reagierte, später aber selbst für sich in Anspruch nahm, Valum Votan, ein Gesandter Pacal Votans und ein sogenannter „galaktischer Maya“ zu sein. Eine klare Trennlinie zwischen tatsächlich der Maya-Kultur entnommenen Elementen und seinen eigenen Verfremdungen und Ergänzungen derselben fehlt.

Dennoch ist es wichtig, zu beachten, dass dieser Prozess nicht so einseitig verläuft, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, da auch von indigener Seite mitunter Elemente der New Age-inspirierten Weltsicht aufgegriffen und mit traditionellen Vorstellungen verflochten werden, ohne dabei die übernommenen Elemente als solche kenntlich zu machen. So vertritt beispielsweise Don Alejandro Cirilo Pérez Oxlaj, selbst ein Angehöriger der Quiché, Vorsitzender des National Mayan Council of Elders of Guatemala und Sonderbotschafter der guatemaltekischen Regierung in der Eigenschaft als Vertreter der indigenen Bevölkerung, Überzeugungen, die eindeutig New Age-beeinflusst und denen von Argüelles durchaus vergleichbar sind. Er lehrt, dass das Jahr 2012 dem Maya-Kalender zufolge einen wichtigen Zeitpunkt markiere und ein neues goldenes Zeitalter bevorstehe, das mit einer neuen Stufe der menschlichen Entwicklung einhergehe.⁴³ Auch die mittlerweile in New Mexico lebende Maya-Curandera Flordemayo, die Argüelles 2010 bei der *Prophet's Conference* in Vancouver für seine Verdienste ehrte und u. a. Gründungsmitglied des International Council of Thirteen Indigenous Grandmothers ist, vermischt traditionelle Elemente mit westlichen New Age-Einflüssen.⁴⁴ Ähnliches gilt für den aus Yucatán stammenden Hunbatz Men, der ebenfalls seine persönliche und deutlich stärker von New Age-Vorstellungen als von traditioneller Überlieferung geprägte Version der Mayakultur vermittelte und mehrfach in Kontakt mit José Argüelles stand. Individuen wie diese wiederum üben ihrerseits Einfluss auf die New Age-Szene aus, führen dieser neue Ideen zu und stärken so das dort verbreitete Bild des um Frieden und die Umwelt bemühten indigenen Weisen.

Die allgegenwärtige Verfügbarkeit des Internets hat einen hervorragenden Nährboden für die Entstehung solcher Bricolage-Religionen geschaffen. Neben einem großen Fundus an religiösen und mythischen Motiven, die kombiniert werden können, bietet es PAN die Möglichkeit, Ideen und Konzepte wie die Anwendung des Dreamspell zu verbreiten, Gleichgesinnte zu kontaktieren, sich zu vernetzen und Veranstaltungen anzukündigen

⁴³ https://www.facebook.com/Wandering-Wolf-Don-Alejandro-Cirilo-Perez-Oxlaj-236962243024288/about/?ref=page_internal, letzter Zugriff am 02.12.2020,
<https://de-de.facebook.com/profile.php?id=100063481895479>, letzter Zugriff am 16.12.2020.

⁴⁴ https://de-de.facebook.com/pg/grandmotherflordemayo/about/?ref=page_internal, letzter Zugriff am 03.12.2020.

und zu bewerben (Black 2010: 84). Dabei bediene das Netzwerk sich der innerhalb der zeitgenössischen spirituellen Szene üblichen Methode, die eigene Weltanschauung mit anerkannten Disziplinen wie Wissenschaft oder Philosophie zu verweben, um die eigene Glaubhaftigkeit zu untermauern und so seine Autorität zu stützen (Black 2010: 85). Black befindet sowohl Argüelles selbst als auch andere Führungspersönlichkeiten innerhalb PANs diesbezüglich für sehr fähig und geschickt und urteilt dementsprechend: „The incorporation of a wide range of attractive themes has been a key strength of PAN’s efforts to unify diverse people around the world“ (Black 2010: 85).

So bezieht sich Argüelles beispielsweise ausgedehnt auf Teilhard de Chardin und gelegentlich auf den unter New Age-Anhängern ebenfalls populären James Lovelock, ohne dabei darauf einzugehen, dass deren Theorien keineswegs erwiesen oder auch nur unstrittig seien. Stattdessen werden sie als revolutionäre Denker dargestellt, deren Aussagen ganz zweifellos der Wahrheit entsprechen. Da er für seine Zwecke vornehmlich Wissenschaftler auswählt, deren Thesen seine eigene Lehre untermauern, entsteht der Eindruck, dass diese sich gegenseitig stützen, wodurch ihre Glaubwürdigkeit steigt (Black 2010: 89). Diese Vorgehensweise ist in millenaristischen Kreisen verbreitet und gerade im Zusammenhang mit dem 2012-Datum häufig anzutreffen. So schreibt auch Black: „During my research into 2012 millenarianism I have often heard people referring to the ideas of Sheldrake and Lovelock as though their theories offered proof that other, even more bizarre, ideas were true“ (Black 2010: 88f).

Neben einer Erhöhung der Glaubwürdigkeit habe die Einbindung von Elementen aus unterschiedlichen philosophischen und religiösen Traditionen zudem den Vorteil, die Attraktivität des Gedankenguts für eine größere Anzahl von Menschen zu steigern. Black berichtet von seiner Feldforschung unter PAN-Anhängern, dass beinahe alle Individuen, mit denen er gesprochen habe, zuvor eine Vielzahl anderer Varianten von Spiritualität ausprobiert hätten und sehr belesen seien, auch wenn es sich bei der Lektüre oftmals um populärwissenschaftliche Werke zu handeln scheine (Black 2010: 90). Bei vielen habe es sich um Akademiker gehandelt (Black 2010: 90). Auch die vorherigen Interessen der jeweiligen Personen seien breit gestreut gewesen und reichten von einer Beschäftigung

mit Archäologie über Mathematik, Kunst, Astrologie, Psychologie und ein Interesse an psychedelischen Erfahrungen bis hin zu politischem Aktivismus (Black 2010: 91). Argüelles' Überzeugung, dass auf die in seiner Lehre postulierte höhere Macht letztendlich alle Götter und Göttinnen zurückzuführen, somit ein und derselben Kraft entsprungen und alle Verkörperungen ebendieser seien, macht sein Gedankengut für die Anhänger verschiedener spiritueller Traditionen zugänglich und attraktiv, worin Black einen Hauptgrund für die von Argüelles' Planet Art Network ausgehende Anziehungskraft sieht (Black 2010: 90). Die These vermag es, völlig unterschiedliche Traditionen unter dem Banner einer übergeordneten Gemeinsamkeit zu vereinen: alle basieren auf derselben göttlichen Macht, weswegen keine den anderen überlegen ist. Eine solche Überzeugung sei im New Age verbreitet und gestatte die Überwindung vermeintlicher Widersprüche und Unterschiede zwischen den Religionen ebenso wie sie eine Antwort auf das Problem des kulturellen Pluralismus biete (Black 2010: 91).

7.3.3 Ein buntes Netzwerk: Anhänger und Zielpublikum von PAN

Menschen, die sich von dem 2012-Datum angezogen fühlten und ihr Interesse an diesem über eine flüchtige Beschäftigung hinaus ernsthaft verfolgten, seien mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schon vor ihrem Erstkontakt mit entsprechendem Gedankengut der Überzeugung gewesen, dass etwas nicht so sei, wie es sein solle oder der Menschheit etwas Großes bevorstehe. Dieser bereits bestehende Eindruck begünstige die Projektion der eigenen Überzeugungen auf ein bestimmtes, mit Bedeutung aufgeladenes Datum, sobald das Individuum mit einem solchen in Kontakt komme. Derart vorgeprägte Personen stellten Verbindungen zwischen millenaristischen Prophezeiungen unterschiedlichster Traditionen her, deren Aussagen sich ihrer Überzeugung nach gegenseitig stützten und alle auf dieselbe Schlussfolgerung hinausliefen (Black 2010: 185).

Blacks Untersuchungen im Umfeld von PAN zufolge handele es sich bei den Besuchern von auf das 2012-Datum hin ausgerichteten Veranstaltungen mehrheitlich um Studenten und Hochschulabsolventen, die politisch und an sozialer Gerechtigkeit interessiert,

hedonistisch und neben PAN auch anderen experimentellen religiösen Angeboten aufgeschlossen gegenüberstünden oder an solchen beteiligt seien (Black 2010: 109). Der von Black festgestellte hohe Anteil von Hochschulangehörigen deckt sich mit Forschungsergebnissen über Anhänger des mit PAN-Vorstellungen überlappenden Neopaganismus, die ebenfalls ein überdurchschnittlich hohes Bildungsniveau aufwiesen (Reid 2006: 6). Der Umstand, dass jemand Interesse an verschiedenen spirituellen Traditionen habe und diese ausprobieren sei keineswegs zwangsläufig mit einem nur oberflächlichen Interesse an Religion oder einem fehlenden Gefühl der Verpflichtung der eigenen spirituellen Entwicklung gegenüber gleichzusetzen (Black 2010: 122). Die Ziehung einer Parallele zur „Topical Issue“-Orientierung innerhalb der Antiglobalisierungsbewegung, bei der das Individuum den Fokus zwar immer wieder neu setzt, der thematischen Grundorientierung in der eigenen Wahrnehmung aber treu bleibt, liegt hier nahe.

Gerade in unserer technisierten und vermeintlich säkularisierten Gesellschaft seien viele Menschen auf der Suche nach Sinn, wobei die globale Vernetzung und die modernen Medien den Zugriff auf eine ungeheure Vielfalt religiöser Ideen und Möglichkeiten zu deren Ausübung biete (Black 2010: 124). Die Vorgehensweise, die Welt mittels einer selbst getroffenen Auswahl von Elementen verschiedener religiöser und philosophischer Traditionen nach eigenen Vorstellungen für sich zu gestalten und dabei je nach den persönlichen Bedürfnissen neue Varianten zu erschaffen, weise deutliche Parallelen zu dem von Argüelles angestrebtem Ideal des Individuums als „co-creator“ der Realität auf (Black 2010: 123).

Alle Menschen, mit denen Black im Rahmen von PAN-Veranstaltungen gesprochen habe, seien unzufrieden mit den etablierten religiösen und sozialen Institutionen gewesen, viele hätten zudem ihre berufliche Tätigkeit als unzufriedenstellend empfunden und ihre künstlerischen Fähigkeiten weiterentwickeln wollen. Überdies seien einige zuvor bereits im politischen Aktivismus engagiert gewesen, beispielsweise bei Kampagnen für die Legalisierung von Drogen sowie bei antikapitalistischen Aktionen. Das Alter der Mehrzahl der Teilnehmer liege zwischen dem späten Teenageralter und Mitte vierzig

(Black 2010: 109), worin sich eine weitere Parallele zum Neopaganismus zeigt, dessen Anhänger ebenfalls ein eher jüngeres Durchschnittsalter aufwiesen (Reid 2006: 6). Zwar seien unter den Besuchern der PAN-Veranstaltungen mindestens genauso viele Frauen wie Männer anzutreffen und das Geschlechterverhältnis der dort auftretenden Künstler und Mitwirkenden sei etwa ausgeglichen, die Organisatoren hingegen seien auffallend häufig männlich (Black 2010: ebd.). Ähnlich wie bei der Antiglobalisierungsbewegung (Bernerburg und Niederbacher 2007b: 238) ist davon auszugehen, dass das Engagement der einzelnen Individuen sehr stark variiert und von sich nur gelegentlich medial in die Debatte einbringenden Sympathisanten bis hin zu stark engagierten und bei der Mehrzahl aller Veranstaltung anzutreffenden Aktivisten reicht.

Black zieht aus seinen Beobachtungen die Schlussfolgerung, dass PAN, wie viele neue religiöse und alternative Bewegungen, über einen Kern aus Aktivisten verfüge, die vermögend genug seien, um nicht dauerhaft einer regelmäßigen Erwerbstätigkeit nachgehen zu müssen (Black 2010: 115). Ihr Wohlstand versetze sie in die Lage, um die Welt zu reisen und über einen ausgedehnten Zeitraum hinweg Veranstaltungen zu besuchen, ohne sich währenddessen um ihren Lebensunterhalt sorgen zu müssen, was die Schlussfolgerung nahelege, dass „[...] ultimately those with the greatest power to shape the 2012 movement are those with wealth and time“ (Black 2010: 115). Dies kann als typisch für millenaristische Überzeugungssysteme angesehen werden, die üblicherweise von Individuen erdacht werden, welche aufgrund ausreichender finanzieller Absicherung sowohl über die Zeit als auch die Mittel verfügen, sich mit derartigen Dingen zu beschäftigen, also von Personen, die der gesellschaftlichen Oberschicht angehören (Beckmann 1979: 300; Robins 2002: 12; Worsley 1968: xli), was demnach offensichtlich auch auf die führenden Aktivisten von PAN zutrifft. Wie es häufig bei millenaristischen Bestrebungen der Oberschicht der Fall ist (Worsley 1968: xl), scheinen auch hier Kompromisslosigkeit und Radikalität weniger ausgeprägt zu sein. Zwar gebe es durchaus PAN-Anhänger und Führungspersönlichkeiten, die ihren Beruf aufgaben, mit ihrem bisherigen Leben brächen, einen Großteil ihres Geldes spendeten und sich gänzlich der Kultivierung und Verbreitung von PANs Idealen widmeten, doch es scheine sich dabei eher um Ausnahmen zu handeln (Black 2010: 114).

José Argüelles genösse zwar unter vielen PAN-Anhängern großes Ansehen, da er eine maßgebliche Rolle dabei gespielt habe, die „Maya-Codes“ und ihre Bedeutung ins Bewusstsein der Öffentlichkeit zu rücken, er werde jedoch weder zwangsläufig als Anführer empfunden noch fühlten sich alle seiner Lehre verpflichtet. PAN als Bewegung sei daher nicht ausschließlich an Argüelles und dessen Überzeugungen gebunden, sondern umfasse eine breitere Palette von Glaubensvorstellungen und biete einen Raum, in dem Individuen eigene Ideen zum Ausdruck bringen und erforschen könnten, was vielen Sympathisanten wichtiger sei als Argüelles' Lehre oder Charisma. Entsprechend sei der Fortbestand des Netzwerks nicht zwingend abhängig von Argüelles' prophetischem Erfolg (Black 2010: 119). Gerade die Vielseitigkeit der in ihm vertretenen Vorstellungen biete Anhängern unabhängig vom Verlauf der Ereignisse 2012 und 2013 die Chance, die Realität auf eine mit ihren eigenen Überzeugungen übereinstimmende Weise zu deuten (Black 2010: 123) und dies auch nach dem Verstreichen der mit Bedeutung aufgeladenen Daten weiterhin zu tun. Angesichts dieser ausgeprägten Heterogenität muss Hinterkopf behalten werden, dass innerhalb millenaristischer Bewegungen die individuellen Vorstellungen keineswegs einheitlich sein müssen, sondern beträchtlich voneinander abweichen können, auch wenn sie auf einem gemeinsamen Grundgedanken basieren (Mühlmann 1961: 303).

In diesem Zusammenhang kann eine Eigenschaft angeführt werden, die von Bemerburg und Niederbacher als maßgeblich für den Zusammenhalt der Antiglobalisierungsbewegung festgestellt wurde und die für PAN und ähnlich gesinnte Individuen ebenfalls zutreffend erscheint. Bemerburg und Niederbacher stellten fest, dass unter Globalisierungskritikern oftmals ein hohes Maß an Toleranz gegenüber anderen ideologischen Hintergründen und Meinungen herrsche, was in der Auffassung begründet liege, dass nur die Zusammenarbeit möglichst vieler Menschen und eine Verbindung verschiedener Ideen die angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen herbeiführen könnten. Sich mit anderen Auffassungen zu befassen werde in der Regel als gewinnbringend angesehen und es herrsche die Überzeugung vor, dass man sich trotz

verschiedener oder gar widersprechender Vorstellungen für ein gemeinsames Ziel einsetzen könne (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 244).

Von außen werde die thematische Heterogenität der Bewegung zwar mitunter kritisch betrachtet (was auch auf PAN zutrifft, Anm. d Verf.) und angeführt, dass sie der Bildung eines Stabilität gebenden Zusammenhaltgefühls entgegenwirke und die Handlungsfähigkeit einschränke, was Auflösungsprozesse zur Folge haben und letztendlich bewirken könne, dass die Bewegung politisch wirkungslos bleibe (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 244, John und Knothe 2007: 162). Die Anhänger der Bewegung selbst hingegen sähen die Vielfalt an Themen positiv, da sie ihnen die Möglichkeit biete, unter dem verbindenden Dach der Globalisierungskritik verschiedenen Interessen nachzugehen, was für ein durchaus vorhandenes Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb der Bewegung spreche, das stark genug sei, um sinn- und identitätsstiftende Wirkung zu haben (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 244f). Zudem könnten durch die große Bandbreite an Themen sehr viel mehr Menschen angesprochen und zu einem globalisierungskritischen Engagement motiviert werden, als dies bei einer engeren thematischen Ausrichtung der Fall wäre (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 244). Die interne Heterogenität werde beispielsweise von Attac explizit positiv gesehen, eine verbindliche gemeinsame religiöse, ideologische oder weltanschauliche Basis werde abgelehnt, Anhänger verschiedenster Motive seien willkommen (John und Knothe 2007: 157f). Attac positioniere sich in einem größeren Zusammenhang und schaffe durch die Betonung der Einbettung in eine grenzüberschreitende, globale Bewegung Legitimation. Gleichzeitig werde der Anspruch auf universale Bedeutung dieser Bewegung erhoben, da die Globalisierung und ihre Auswirkungen alle Menschen weltweit betreffen, weswegen das Engagement von Attac nicht nur einigen Betroffenen vor Ort, sondern letztendlich der gesamten Menschheit gelte (John und Knothe 2007: 159). Die Zurückführung aller kritisierten Missstände und Probleme auf die ökonomische Globalisierung sei maßgeblich identitätsstiftend für Attac als in sich heterogene, thematisch vielseitig orientierte, netzwerkförmige Organisation, die sich auf diese Weise von anderen abgrenze (John und Knothe 2007: 161). An regionalen Attac-Gruppen sei zu beobachten, dass Attac als Organisation zwar den weiten

Rahmen für das Engagement biete, die jeweiligen Motivlagen jedoch stärker von persönlichen Bindungen, Themen und Subgruppen beeinflusst würden als von der Organisation als solcher. Diese biete aufgrund ihrer vagen Kontur nur wenig Identifikationspotenzial, sei dadurch jedoch gleichzeitig im Stande, immer wieder neue Themen in ihr Repertoire zu inkorporieren (John und Knothe 2007: 162). Es sei nicht zuletzt gerade die Art des Umgangs mit widersprüchlichen oder miteinander in Konflikt stehenden Ansichten innerhalb der Bewegung, so Bemerburg und Niederbacher, die maßgeblich dazu beitrage, diese zu einem handlungsfähigen politischen Akteur zu machen, dessen Identität zwar vage, aber dennoch tragfähig sei (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 245).

Sieht man von der weltweit Aufmerksamkeit erregenden Durchführung der *Harmonic Convergence* einmal ab, kann man PANs und Argüelles' Bemühungen zwar keine Handlungsfähigkeit auf politischer Ebene zusprechen, die mit jener der Antiglobalisierungsbewegung auch nur annähernd vergleichbar wäre, die charakteristische Toleranz gegenüber anderen Auffassungen und das trotz unterschiedlicher Vorstellungen vereinte Streben nach einem gemeinsamen Ziel, das als nur in einer gemeinschaftlichen Anstrengung zu erreichen angesehen wird, stimmen jedoch ebenso überein wie die sinnstiftende Wirkung, die von diesem Tun ausgeht. Auch ein gewisses Maß an Zusammengehörigkeitsgefühl im Sinne einer losen Gemeinschaft Gleichgesinnter mit ähnlichen Werten, wenn auch mit unterschiedlichen Vorstellungen über deren Ausgestaltung, lässt sich im Kontext von PAN und Argüelles' Lehre feststellen, wie beispielsweise das CREST 13-Projekt beweist.

Ähnlich wie bei der Antiglobalisierungsbewegung werden auch hier verschiedenste Probleme auf eine gemeinsame Ursache zurückgeführt, die sich, wenngleich die Überzeugungen der einzelnen Individuen divergieren mögen, im Kern als eine spirituelle Entfremdung des Menschen von der Natur und dem Göttlichen beschreiben lässt. Innerhalb dieses weitgefassten Rahmens ist jeder willkommen, gemeinsam an der Errichtung einer besseren Welt mitzuwirken und sei es nur, indem er seine eigene Spiritualität erforscht und somit mit gutem Beispiel voran geht. Wie die

Globalisierungskritiker erhebt auch Argüelles und damit PAN den Anspruch auf universelle Bedeutung der eigenen Bewegung, da von den von ihnen kritisierten Missständen ebenso die gesamte Menschheit betroffen sei wie von der Globalisierung, die sie als Teil des Problems ansehen. Ihre Anliegen sind demnach in ihren Augen Anliegen aller, ihr Engagement gilt der Menschheit als Ganzem. Wie sich dieses Engagement konkret äußert, ist im Umfeld von PAN ebenso wenig von einer zentralen Organisation vorgegeben wie in der Antiglobalisierungsbewegung, ähnlich wie beispielsweise bei Attac bestimmen auch hier die Ausrichtung lokaler Gruppierungen und die persönlichen Interessen des Individuums maßgeblich das jeweilige Vorgehen, was die Freiheit bietet, den Fokus immer wieder neu zu setzen, dabei aber trotzdem weiterhin einer übergeordneten Interessensgemeinschaft anzugehören. Gleichzeitig begünstigt diese inhaltliche Flexibilität ein erhöhtes Maß an Anpassungsfähigkeit, welche die Abhängigkeit von einem erfolgreichen Eintreten prophezeiter Ereignisse deutlich verringert oder die einzelnen Überzeugungen, je nach individueller Ausprägung, sogar gänzlich unabhängig von diesen macht, was PAN potenziell in die Lage versetzt, ohne Argüelles und dessen Ideen weiter zu existieren.

7.4 Reaktionen auf Argüelles' Tod

Zwar hatte sich José Argüelles gegen Ende seines Lebens im Vergleich zu seinem vorherigen Wirken weitestgehend aus der Öffentlichkeit zurückgezogen, doch sein Tod blieb dennoch nicht ohne Echo in den Medien. An dieser Stelle ist vorrangig das Internet zu nennen, wo zahlreiche einschlägige Seiten Beileidsbekundungen aussprachen sowie Nachrufe verfassten, aber auch große Zeitungen wie die *New York Times* und die *Los Angeles Times* berichteten darüber. Die beiden letztgenannten rücken besonders seine Rolle als Organisator der *Harmonic Convergence* in den Vordergrund und heben deren Charakter als Massenereignis hervor. So beruft sich Elaine Woo in der *Los Angeles Times* auf J. Gordon Melton und James R. Lewis, die Autoren von *Perspectives on the New Age*, deren Einschätzung nach die *Harmonic Convergence* mehr öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen habe als jedes andere New Age-Ereignis sowohl vor als auch nach ihr (Melton 2007: 87; Woo 10.04.2011).

„The theory behind the proposed happenings was farfetched [...], but at sunrise on the appointed day, Arguelles' call was answered. From Mt. Shasta in California and Central Park in New York to Machu Picchu in Peru and the Great Pyramids in Egypt, thousands of people danced, hugged, solar-charged their crystals and chanted 'om'.“ (Woo 10.04.2011)

Woo weist korrekterweise explizit darauf hin, dass Argüelles kein Weltuntergangsprophet im katastrophischen Sinne gewesen sei, sondern statt eines endgültigen Weltenendes ein neues, besseres Zeitalter erwartet habe, als dessen Geburtswehen er Dinge wie die Kriege und Naturkatastrophen der jüngeren Vergangenheit ansah (Woo 10.04.2011).

Margalit Fox nennt Argüelles zu Beginn ihres Artikels in der *New York Times* den Vater der *Harmonic Convergence* und bezeichnet diese als „[...] mammoth New Age event that in 1987 drew thousands of humming adherents to sites around the globe [...]“ (Fox 02.04.2011). Auch sie beurteilt das Ereignis als bis zu diesem Zeitpunkt einzigartig: „The event, covered by news media worldwide, was by all accounts the first large-scale simultaneous multinational meditation in history“ (Fox 02.04.2011). Im Gegensatz zu Woo betont Fox hingegen vermehrt das von Argüelles propagierte Ende der alten Ordnung und deutet dies eher im Sinne eines endgültigen Weltenendes, auch wenn der

mögliche Anbruch eines neuen Zeitalters kurz Erwähnung findet. Die Ablehnung seiner Theorien von wissenschaftlicher Seite wird in beiden Artikeln angesprochen.

Die Tatsache, dass überregional erscheinende Tageszeitungen wie die beiden genannten anlässlich Argüelles' Tod Artikel über ihn verfassten, die noch dazu deutlich über eine kurze Randnotiz hinausgehen, veranschaulicht das Ausmaß des Ereignisses und den Eindruck, den die *Harmonic Convergence* und die mit ihr verbundenen Theorien auf die Öffentlichkeit gemacht haben müssen, lag doch die Zeremonie selbst zum Zeitpunkt von Argüelles' Verscheiden bereits über zwei Jahrzehnte zurück.

7.4.1 Das Whole Earth-Festival

Eine Veranstaltung, die Argüelles' Tod nicht nur in der Erinnerung, sondern auch in der praktischen Umsetzung überdauert hat, ist das Whole Earth Festival, welches er in seiner Zeit als Dozent an der University of California, Davis, mitbegründete. Aus einem „Art Happening“, das er 1969 mit einem seiner Kurse zu planen begann, um auf künstlerischem Wege über Themen wie Nachhaltigkeit und Aktivismus zu informieren, entstand ein Festival, das vom 17.-21.03.1970 durchgeführt wurde und seitdem bis heute jährlich stattfindet. Der Name wurde in Anlehnung an den 1970 von den Vereinten Nationen zur Wertschätzung der Umwelt ausgerufenen Tag der Erde („Earth Day“) gewählt.⁴⁵ Dem Festival gelang es, das Associated Student's Experimental College als Sponsoren zu gewinnen und sich schließlich selbst zu tragen.⁴⁶

Die Veranstaltung, die mittlerweile im Mai bzw. am Muttertagswochenende stattfindet, ist kostenlos und zieht über 30.000 Besucher an. Die umweltfreundliche Ausrichtung ist erhalten geblieben, die Organisatoren trachten danach, ein müllfreies Festival zu schaffen und legen großen Wert auf Toleranz und ein gesamtharmonisches Ambiente, welches den freien Ausdruck des Individuums ermöglicht.⁴⁷ Die Selbstbeschreibung ruft

⁴⁵ <https://wef.ucdavis.edu/>, <https://www.library.ucdavis.edu/news/42nd-whole-earth-festival/>, letzter Zugriff am 28.05.2019.

⁴⁶ <https://wef.ucdavis.edu/about/history/>, letzter Zugriff am 28.05.2019.

⁴⁷ <https://wef.ucdavis.edu/about/values/>, letzter Zugriff am 29.06.2019.

Erinnerungen an die Hippie-Ära wach, auch wenn der Konsum von Drogen und Alkohol explizit untersagt ist. Die Hervorhebung der Umweltfreundlichkeit zeigt den Stellenwert, der dem Thema Nachhaltigkeit beigemessen wird.

Auf der Website wird jedoch auch kritisch auf einen Aspekt der eigenen Geschichte eingegangen, der möglicherweise mit Argüelles in Verbindung steht. So heißt es dort: „We acknowledge that the Whole Earth Festival has had a history of cultural appropriation and we are actively working to create a more inclusive environment through education of ourselves and others“ (ebd.). Dies habe sich unter anderem in der Umbenennung von Veranstaltungsorten und Freiwilligengruppen niedergeschlagen (wie zum Beispiel der Änderung der Namen letzterer von „Karma Controll“ bzw. „Night Ninjas“ zu „Chaos Control“ bzw. „Night Keepers“) und werde durch die Weiterbildung des Personals durch Workshops über die Unterscheidung zwischen kultureller Aneignung und kultureller Wertschätzung vorangetrieben (ebd.). Auch arbeite man mit dem ASUCD (Associated Students, University of California, Davis) Ethnic and Cultural Affairs-Beauftragten zusammen, um kulturelle Aneignung zu verhindern (ebd.). Ob diese Maßnahme ihren Ursprung in Argüelles' Vereinnahmung der Traditionen verschiedenster Kulturen hat, die in seinem späteren Werk offensichtlich ist, wird nicht erwähnt, kann jedoch als durchaus wahrscheinlich betrachtet werden.

Im Rahmen der Eröffnungszeremonie des Whole Earth Festivals im Mai 2011 wurde José Argüelles anlässlich seines Todes in seiner Rolle als „‘grandfather’ of the festival“ von Sunny Shine, einer seiner ehemaligen Studentinnen aus dem Jahr 1969, gewürdigt (Golden 07.05.2011). Shine beschreibt Argüelles als einen Mann, der sowohl sie als auch ihre Kommilitonen sehr inspiriert habe: „He was the ultimate teacher – the art of your own life [...] Many of us feel he was our first teacher, the first person who pointed us to the moon and said, ‘Don’t look at my finger, look at the moon.’“ (zitiert nach Golden 07.05.2011). Zunächst hätten sie jedoch nicht gewusst, was sie von Argüelles unkonventioneller Art halten sollten – ein Dozent, der den Unterricht damit begonnen habe, eine sogenannte Indianerflöte zu spielen, sei ihnen neu gewesen. Schon damals habe er Kunst aus den verschiedensten Teilen der Welt miteinander verbunden und seine

Studenten gelehrt, „[that] human beings have been here a long time. They’ve been expressing beauty and love for the earth and praying to understand why we’re supposed to be here. He took us on a journey“, so Shine (zitiert nach Golden 07.05.2011). Er habe ihnen vermittelt, dass es sich bei der Erde selbst, wie auch bei der Zeit, um Kunst handele und sie dazu ermuntert, die Schranken zwischen verschiedenen Menschen und Völkern niederzureißen: „He encouraged us to keep waking up and keep waking up. He encouraged us to just take a moment and breathe and be here“ (ebd.).

Shine vertrat die Ansicht, dass die von Argüelles’ wissenschaftlichen Kritikern verfolgten Ziele im Widerspruch zu dessen eigenen stünden: „They were studying (the Mayan calendar) from a point of archaeology and scholarship, they were not studying it as a shaman whose whole reason for studying it is to keep it alive“ (zitiert nach Golden 07.05.2011). Stattdessen sei es ihm darum gegangen, die Weisheit alter Völker zu vermitteln: „He wanted to give as many points of access to the wisdom of the ancients as possible. He was about finding the similarities and the links so that anybody can get there from wherever they start“ (zitiert nach Golden 07.05.2011). Das letzte Mal habe sie ihn sechs Jahre zuvor gesehen, als er bei dem Festival eine Rede gehalten habe – sie hätten sich umarmt und zusammen gelacht. Shine selbst sei Buddhistin und Meditationslehrerin geworden, was sie ihm erzählt habe. Zudem halte sie nun unter den nachfolgenden Festival-Organisatoren die Erinnerung an Argüelles wach und erinnere sie daran, dass man nicht der Norm entsprechen müsse, sondern andersartig und radikal sein dürfe (Golden 07.05.2011).

Aus den von Golden zitierten Worten Shines spricht große Achtung vor Argüelles sowie eine Anerkennung seiner Person als ein in schamanistischer Tradition stehendes und dementsprechend handelndes Individuum. Seine Vorgehensweise wurde von ihr offensichtlich als legitim und sinnvoll empfunden. Versuche, Sunny Shine persönlich zu kontaktieren, um weitere Informationen aus erster Hand zu erhalten, blieben bedauerlicherweise erfolglos.

Zitiert wird auch Jacob Wyatt, der Director of Communications der von Argüelles ins Leben gerufenen Organisation Foundation for the Law of Time, der ebenfalls bei dem

Festival zugegen gewesen sei und angeben habe, es sei ein Mikrokosmos all dessen, was Argüelles sich ausgemalt habe (Golden 07.05.2011). Zusammen mit Sunny Shine habe er eine Rede über Argüelles halten sollen, abzuhalten an einem improvisierten Altar, der in dessen Gedenken errichtet worden sei (Golden 07.05.2011). Der Artikel selbst wurde offenbar vor dieser Ansprache verfasst und nähere Informationen zu ihrem Inhalt waren nicht zu ermitteln, wenngleich sich aus einer Erwähnung an anderer Stelle schließen lässt, dass eine Abschiedszeremonie tatsächlich durchgeführt wurde: „[...] the festival hosted a beautiful memorial for him [Argüelles, Anm. d. Verf.]. However, Arguelle’s [sic] visions still live on through the festival and the CREST Thirteen Project [...]“⁴⁸ Tatsächlich handelt es sich bei dem hier angesprochenen CREST 13-Projekt um ein bemerkenswertes, direkt auf José Argüelles’ Lehre zurückgehendes Unterfangen, welches noch zu seinen Lebzeiten angeregt wurde und seinen Tod überdauerte. Es soll daher in einem später folgenden, separaten Unterkapitel ausführlicher vorgestellt werden.

7.4.2 Kondolenz und Anerkennung bei PAN

Nach Argüelles’ Tod wurde auf der Website des von ihm begründeten Planet Art Network (PAN) eine Seite mit dem Namen „Valum Votan / José Argüelles Tribute Space“ eingerichtet, die Menschen rund um den Globus Raum bieten sollte, dem Verstorbenen multimedial Tribut zu zollen.⁴⁹ Dort finden sich Gedichte, Erinnerungsschilderungen und Videos, die Argüelles’ gedenken und die im Folgenden einer näheren Betrachtung unterzogen werden sollen.

Ein Eintrag der PAN- Gruppierung im texanischen Austin beschreibt eine Abschiedszeremonie, welche die Gruppe zu Argüelles’ Gedenken durchgeführt habe. Die Mitglieder versammelten sich demzufolge an einer Kopie des Chartre-Labyrinths, platzierten dort ein Bild des Sarkophagdeckels aus dem Grab Pakals und zündeten Räucherwerk an. Sie sangen Mantras und lauschten mit geschlossenen Augen im Geiste

⁴⁸ <https://pacificdomesnews.wordpress.com/42nd-whole-earth-festival-and-jose-arguelless-visions-live-on/>, letzter Zugriff am 18.04.2019.

⁴⁹ <http://www.planetartnetwork.info/valumvotan.html>, letzter Zugriff am 30.05.2019.

José Argüelles' Flötenspiel, wonach sie gemeinsam das „Gebet der sieben galaktischen Richtungen“ sprachen, welches Argüelles zu Lebzeiten bei vielen Versammlungen gesprochen habe. Die Anwesenden berichteten von ihrer Verbindung zu José Argüelles und seiner Lehre, zudem habe die Gruppe nach eigenen Angaben durch Atemübungen eine Regenbogensaura um die Erde errichtet. Die den Bericht verfassende Person schildert dabei auch „one most amazing thing“, das sich während der Zeremonie zugetragen habe: das Bild des Sarkophagdeckels sei durch Plastik geschützt gewesen, unter dem sich zu Beginn der Zeremonie ein Regenbogen in der angesammelten Feuchtigkeit gebildet habe, „just above Pakal and just below the tree of life“ (ebd.). Am Ende der Zeremonie sei dieser verschwunden. Das Erscheinen des Regenbogens und sein pünktliches Verschwinden am Ende des Rituals wurde von den Anwesenden offenkundig als Zeichen von Argüelles' besonderem Status und seiner spirituellen Präsenz empfunden, was angesichts der Tatsache, dass der Regenbogen in seiner Lehre als weltumspannende, die vollendete Errichtung der Noosphäre verkündende Regenbogenbrücke einen besonderen Stellenwert und hohen Symbolwert hat, kaum verwundert.

Claudia Gomes, eine der Mitwirkenden des Crest13 Pilot Centers Aldea de Paz Magos de Tollan in Charbonier, Córdoba, in Argentinien, welches an späterer Stelle noch näher vorgestellt wird, schreibt in einem auf der Seite veröffentlichten, an Argüelles adressierten Abschieds- und Dankesbrief:

„[...] Your Vision and prphfey [sic] that had moved many souls to a conscious commitment to the Earth's evolution, guided through the ascension of the Closing of the Cycle . Your life on Earth left a great example of service, discipline and commitment, your life as a channel attracted knowledge of superior dimensions of mind and beyond, you initiate us in the infinite galaxies and universes [...] Infinite love brother, friend, teacher, guide: each day your presence is being manifested in the rainbow of peace and love that surrounds the Earth in our meditation. [...] Your prayer, your life, your sacrifice and your transcendence, has been redeemed in the face of the divine one [...] Keep guiding us in [sic] the day of judgement together with: Hunab Ku, Allah, Quetzalcoatl, Pacal Votan, The Council of Sirius, and all the light [sic] The Galactic Maya in all dimensions Honor YOU.“ (ebd., Hervorhebung im Original)

Hier wird nicht nur Argüelles' besonderer Status als Empfänger und Vermittler besonderen höheren Wissens hervorgehoben, sondern in den abschließenden Zeilen auch erneut die hybride Verschmelzung unterschiedlicher kultureller Traditionen offenkundig. Gleichzeitig wird die Überzeugung offenbart, dass José Argüelles' Wirken keineswegs mit seinem menschlichen Leben ende, sondern weiterhin fortduere. Diesen Glauben an seine nach wie vor vorhandene Präsenz dokumentiert auch die Bitte, seine Anhänger zu leiten „in the day of judgement“, am Ende der Zeit bzw. der bestehenden Ära.

Auch Guillermo aus Texas, der seinen Eintrag mit „Guillermo Planetary Warrior“ unterschrieben hat, betont Argüelles' Rolle als spiritueller Lehrer: „He [Valum Votan / Argüelles] has been and continues to be such a Guide and Teacher to All [sic]. I am deeply grateful for all the awakening, keys and guides he has brought and channelled to Mother Earth for the New Time and the birthing of the Noosphere“ (ebd.). Ähnliche Sentiments finden sich im Eintrag eines Nutzers aus Japan, der statt seines Namens seine *Galactic Signature* (vergleichbar einem Sternzeichen nach dem *13-Moon*-Kalender) „Blue Galactic Storm, Kin99“ angibt, und der José ebenso seine Dankbarkeit dafür ausspricht, ihm die Augen geöffnet zu haben. Im nachfolgenden Eintrag (ebenfalls mit vier „Kin“-*Dreamspell*-Namen unterzeichnet und um Argentinien als Ortsangabe erweitert) wird Argüelles gar als „our beloved master Valum Votan, who would be guiding the path for all“ (ebd.) bezeichnet. Die Anerkennung Argüelles' als spiritueller Führer und die ihm entgegengebrachte Achtung sind hier offensichtlich, die Unterzeichnung beider Einträge mit dem *13-Moon*-Kalender entnommenen Daten bzw. Sternzeichenzuordnungen lässt auf ein persönliches Engagement der Verfasser für Argüelles' Lehre sowie deren Übernahme in den eigenen Alltag schließen.

Ein Nutzer aus Chile gibt an, in der Nacht von Argüelles' Tod von diesem und seinem Lehrling Stephanie South geträumt zu haben, wobei er beide bei den Namen ihrer angenommenen höheren Archetypen-Persönlichkeiten nennt und diese damit als legitim anerkennt: „[...] the night that Valum Votan was leaving his physical body... I had a beautiful dream about him and the Red Queen...“ [ebd.]. Nach einem kurzen persönlichen Treffen mit beiden habe José eine Rede gehalten, an deren Inhalt der Nutzer sich zwar

danach nicht habe erinnern können, die ihm aber ein Gefühl von Liebe und Frieden vermittelt habe und die er im Nachhinein als Abschiedsbesuch wertet. Offensichtlich empfindet er dies als große Ehre, die ihm viel bedeutet. Aufschlussreich ist zudem die Formulierung: die Rede ist nicht von Argüelles' Tod, sondern davon, dass er seinen physischen Körper verlassen habe, worin erneut die Überzeugung zum Ausdruck kommt, er habe nur diese Hülle abgelegt, lebe aber in anderer Form weiter.

Dieselbe Vorstellung schwingt in den Worten des Nutzers Sarka Tishman mit, der unter der Überschrift „To a Great Ascended Master“ schreibt:

„You are missed by many, yet you have a greater mission now... [...] You have done so much good here and will do much more `there'... You are the lucky one, the chosen one... You have built the rainbow bridge from here and you keep building it all the way `there' for us to follow... Thank you, great master, thank you, José Argüelles...“ (ebd.)

Hier wird nicht nur die Überzeugung bekundet, dass Argüelles' auch nach seinem Verscheiden als Mensch weiterhin Gutes bewirken, ja sogar einer noch höheren Mission folgen wird, um den Zurückgebliebenen den Weg zu weisen, er wird auch als „great ascended master“ – aufgestiegen in höhere Dimensionen, um dort sein Werk fortzusetzen – und sogar explizit als Auserwählter bezeichnet.

Randy Bruner aus Hawaii, der neben seinem bürgerlichen Namen mit „Blue Cosmic Hand“ auch seinen *Dreamspell*- Kin-Namen angibt, beschreibt eine persönliche Abschiedszeremonie, die er für Argüelles durchgeführt habe. Er habe dazu einen seiner persönlichen Lieblingssorte auf Big Island ausgewählt, an dem in früheren Zeiten indigene Könige nach ihrem Tod aufgebahrt worden seien, und dort Blumen in ein zuvor entzündetes Feuer geworfen, da Argüelles selbst eingeäschert worden und „a flower of humanity“ (ebd.) gewesen sei. Nach der Zeremonie hätten sich ihm drei wilde Hähne genähert, von denen einer reinweiß gewesen und ihm ganz nahegekommen sei, als wolle er ihm etwas mitteilen: „I took that as a message that he [Argüelles] saw us and heard our prayers and would come to us in spirit when necessary“ (ebd.). Diese Worte belegen, dass auch er davon ausgeht, Argüelles sei keineswegs verschwunden, sondern weile in höheren Sphären und wache von dort über die Anhänger seiner Sache, was deutlich für

Argüelles' Charisma spricht. Bruner deutet in klassisch millenaristischer Manier Geschehnisse in seiner Umgebung als Zeichen der Zeit, die seinen Glauben stützen.

Adrian Ravarour, Ph. D., der als Student an der Union Graduate School von 1979 bis 1985 von Argüelles betreut wurde, mit ihm zusammenarbeitete und seiner eigenen Aussage zufolge von ihm kritisches Denken gelernt habe, nennt es eine Ehre, ihn als Mentor gehabt zu haben, da sie beide ein gemeinsames Interesse an der Entwicklung und Erforschung des höheren Bewusstseins gehabt und sich einander verbunden gefühlt hätten. Die Bekanntschaft sei angeblich eng genug gewesen, dass sie bei verschiedenen Gelegenheiten im Haus des jeweils anderen übernachtet hätten und Argüelles (ob ernst gemeint oder im Spaß geht aus den Angaben nicht hervor) vorgeschlagen habe, Ravarour solle seine Nichte heiraten, damit sie einander nicht nur verbunden, sondern für immer miteinander verwandt seien. Auf der PAN-Gedenkseite schreibt er:

„Valum Votan, the Age Ender, José Argüelles, the life inspirer [sic] lived his life in service to all Life and all being to promote a spiritual evolution of humankind. History will remember him as a true spiritual leader who greatly sacrificed human comfort in service of being a pioneer and prophet of harmonic convergence and evolutionary transformation. José – Valum was my friend.“ (ebd.)

Wenn Ravarours Angaben stimmen, darf man davon ausgehen, dass er José Argüelles tatsächlich relativ gut kannte und er dessen Berufung und Mission ganz offensichtlich für echt hielt. Aus den zitierten Zeilen spricht sowohl seine Hochachtung vor Argüelles als einem spirituellen Führer als auch seine Anerkennung von dessen Rolle als Schließer des Zyklus und Prophet, der seine eigene Befindlichkeit hinter die Erfüllung der ihm zgedachten Aufgabe im Dienst der Menschheit zurückstellte.

Ein Eintrag von Nin Neri von den Philippinen bezeugt, dass Argüelles' Lehre auch in Südostasien Anhänger fand. Nin Neri erkennt Argüelles als seinen Lehrer an, dem er seine Ehrerbietung und seinen Dank dafür zum Ausdruck bringt, dass er ihn, Neri, durch seine Lehren bereit für die weitere Entwicklung gemacht habe: „I honor you Valum Votan, my invisible teacher. Your teachings are as important as crystals. You brought us into a whole new level of human purpose. I now transcend ready for the evolution. Thank you master“ (ebd.). Auch er macht durch seine Anrede Argüelles' als „master“ deutlich,

dass dessen Autorität für ihn außer Frage steht. Dies wird zusätzlich unterstrichen durch den Kristallvergleich – Kristalle genießen im New Age einen hohen Stellenwert als Speicher und Vermittler bedeutenden Wissens und Argüelles wird hier mit diesen auf eine Stufe gestellt.

Unter den Gedenkeinträgen findet sich auch ein in spanischer Sprache verfasster Text eines Nutzers, der sich unter Hinzufügung der Angabe „kin 177“ Adrian nennt und, wie offenbar viele von Argüelles' Anhängern, der Überzeugung ist, dass nur dessen menschliche Hülle ihr Ende gefunden habe, sein Wesen aber weiterlebe: „Jose [sic] Arguelles ha dejado este planeta. Valum Votan es una luz en nuestros corazones [...] Sus libros son un sagrado registro de una ciencia genuina. La obra de Jose [sic] es todo lo que los hombres de Cortez [sic] no pudieron quernar“ (ebd.). Die Bezeichnung von Argüelles' Publikationen als „sagrado registro de una ciencia genuina“ (ebd.) unterstreicht deutlich den religiösen Anspruch und die ihm zugeschriebene spirituelle Autorität, die hier mit dem Unverständnis der spanischen Konquistadoren kontrastiert wird, denen Argüelles als leuchtendes „luz en nuestros corazones“ und Repräsentant indigener Weisheit gegenübersteht. Gleichzeitig kommt darin die für das New Age charakteristische Vermengung von Wissenschaft und Spiritualität zum Ausdruck, die eine strikte Trennung beider Sphären, wie sie in der westlichen Wissenschaft postuliert wird, ablehnt.

Neben reinen Textbeiträgen sind auf der Seite auch multimediale Würdigungen zu finden. Ein Nutzer namens Gabriel (auch er gibt mit „white solar mirror“ einen *Dreamspell*-Namen an) hat eine nicht länger verfügbare Datei hochgeladen, die seinen Angaben zufolge drei Lieder beinhaltet, welche er als Hommage an Argüelles aufgenommen habe und nun mit anderen teilen wolle: „[...] to emote my respect and appreciation, something I cannot do as clearly in words“ (ebd.). Auch andere Nutzer haben, wenn auch ohne Nennung ihres Namens und begleitenden Text, Videos hochgeladen, die sie Argüelles gewidmet haben, wobei die Bandbreite von Videokollagen mit Bildern von Argüelles und esoterisch-psychedelischen Darstellungen über eine Bildmeditation bis hin zur Videoaufnahme einer Argüelles' gewidmeten Zeremonie reicht.

Die angeführten Reaktionen dokumentieren anschaulich den Respekt, die Achtung und die Sympathie, die Argüelles von zumindest einem Teil seiner Anhänger entgegengebracht wurden und sie bezeugen, welche außergewöhnliche Bedeutung sie ihm und seiner Lehre beimaßen. Ganz offensichtlich erachteten sie ihn als spirituelle Führungspersönlichkeit, die über besondere Einsichten in den Kosmos verfügte und eine wichtige Rolle für die weitere Entwicklung der Menschheit innehatte. Die aus den einzelnen Beiträgen sprechende Dankbarkeit für sein Wirken und unverminderte Überzeugung von seiner Lehre weisen darauf hin, dass sein Tod keineswegs als im Widerspruch zu den von ihm prophezeiten Ereignissen stehend gesehen wurde. Vielmehr wird von einigen Individuen explizit dem Glauben Ausdruck verliehen, dass Argüelles die Erde nur in seiner physischen Form verlassen habe, sein Wirken in einer anderen Dimension jedoch fortsetze und auch weiterhin im Stande sei, Kontakt zu seinen Anhängern aufzunehmen.

7.4.3 Kondolenz auf Legacy.com

Auf der Website Legacy.com, dem nach eigenen Angaben weltweit führenden Anbieter für Online-Nachrufe, ist ein ohne Verfasserangabe nach dessen Tod 2011 veröffentlichter Nachruf auf José Argüelles zu finden. Auch hier wird besonders seine Rolle als Initiator der *Harmonic Convergence* hervorgehoben, es heißt dort „Details about his activities in recent years were sketchy.“⁵⁰ So sei auch sein genauer Todesort in Australien seinem Verlag nicht bekannt gewesen, dieser habe jedoch angegeben, dass „He [Argüelles vor seinem Tod] was referring to it as an extended retreat at an undisclosed location.“⁵¹ Sowohl sein Verleger als auch eine Verlautbarung der FLT hätten angegeben, er sei an Peritonitis gestorben (ebd.). Zu dem Nachruf gehört ein Gästebuch, das Besuchern der Seite Raum für Kondolenzbekundungen gibt. Die dort zu lesenden Beiträge reichen von

⁵⁰ <https://www.legacy.com/obituaries/name/jose-arguelles-obituary?pid=150009291&page=6>, letzter Zugriff 26.04.2019.

⁵¹ <https://www.legacy.com/obituaries/name/jose-arguelles-obituary?pid=150009291&page=6>, letzter Zugriff am 26.04.2019.

April 2011, also kurz nach Argüelles' Tod, bis in die Gegenwart hinein: der jüngste Eintrag stammt vom 29.09.2019, von einer Person namens Jason Gibson, die sich selbst als „P.A.N. Agent 13:20“ bezeichnet.⁵² Neben dem an einer solchen Stelle zu erwartenden Ausdruck von Trauer und der Bekundung von Beileid an die Familienangehörigen finden sich auch Einträge, die deutlich auf das Wirken des Verstorbenen Bezug nehmen und daher eine genauere Betrachtung rechtfertigen. So schreibt ein Nutzer aus Berkeley, der sich bezeichnenderweise bei seinem *Dreamspell*-Namen „Red Planetary Serpent“ nennt, am 05.04.2011:

„The passing of Valum Votan during the last wavespell has activated me to share the Calendar with many more people at this time. I am grateful to have hugged him 2X and know that everything is perfect. He also said we have much work to do... and I vow here to continue the work daily. In Lake'ch!“
(ebd.)

„Red Planetary Serpent“ betrachtet es offensichtlich als große Ehre, Argüelles zweimal persönlich getroffen und sogar umarmt zu haben, fühlt sich von ihm inspiriert und ist entschlossen, sein Werk fortzuführen und weiter an der Verbreitung des *13-Moon*-Kalenders zu arbeiten. „Giana Liaci“ aus Annapolis (05.04.2019) wiederum sieht ihn als Augenöffner, eine Rolle, die ihm, betrachtet man die Kommentare und Bewertungen seiner Veröffentlichungen durch seine Anhänger, von diesen oft zugeschrieben wird:

„We will miss you, Jose [sic] - if not for those that explored, investigated and dreamed, none of the myths that were held as truths would have been revealed to be something else - thank you for your works and for opening eyes - if not for people like you in this world - we'd still be living in the Dark Ages - it is an open mind that will open minds and find truths. Your admirer, Giana Liaci.“ (ebd.)

Interessanterweise ist unter den Verfassern der Einträge auch ein gewisser „Paul Blakey“ (05.05.2011) – es ist anhand der Namensgleichheit zwar nicht zweifelsfrei nachweisbar, ob es sich um dieselbe Person handelt, die auf Amazon.com mehrere von Argüelles' Veröffentlichungen rezensiert hat, doch der Verdacht liegt nahe und erscheint aufgrund von Blakeys offenkundigem Interesse an Argüelles zumindest begründet. Er schreibt kurz und knapp: „If there is one thing I learned from Jose Arguelles [sic], it is that death is

⁵² [https://www.legacy.com/obituaries/name/jose-arguelles-
obituary?pid=150009291&page=6&__cf_chl_captcha_tk__=pmd_fb05dd6663a1f0a2b9cf0e5ad4e21471b4bcfa5-1627407328-0-gqNtZGzNAzjcnBszQg6](https://www.legacy.com/obituaries/name/jose-arguelles-
obituary?pid=150009291&page=6&__cf_chl_captcha_tk__=pmd_fb05dd6663a1f0a2b9cf0e5ad4e21471b4bcfa5-1627407328-0-gqNtZGzNAzjcnBszQg6), letzter Zugriff am 07.02.2021.

nothing more than the stepping from one wave to the next. Surely the act of a master of the zuvuya“ (ebd.). In diesen zwei Sätzen verleiht er sowohl seiner Hochachtung vor Argüelles Ausdruck, den er als „Master“ bezeichnet, als auch seiner Überzeugung, dass der physisch-irdische Tod nicht das Ende und damit auch nicht das Ende von Argüelles darstelle.

Auch Menschen aus Deutschland und Österreich haben sich in dem Gästebuch auf Legacy.com verewigt und demonstrieren damit, dass es international genutzt wurde. So drückt ein „Isaacus Volmarus“ aus Münster seinen Dank für Argüelles’ „Sein und Wirken“ aus (01.06.2011) und „Reinhilde Raziela“ aus Österreich (31.05.2011), die ihrem Eintrag nach zu urteilen generell tief in New Age-Überzeugungen verwurzelt ist, schreibt:

„Lieber Jose [sic]! Durch dein Wirken hier auf Terra Gaia hat sich das Bewusstsein vieler Wesen grundlegend geändert – ein tief empfundenes, allumfassendes DANKE [sic] an dich, wunderbare Seele! Auch ich bin eine zeitlose Mayanerin – wir treffen uns auf der AA-Zwischenstation! In Lak'ech, Reinhilde Raziela, KIN 220 - Ahau 12 - gelbe Kristallsonne – derzeit Gast auf Mutter Erde – Österreich“ (ebd.).

Hier mischt sich der Glaube an Mutter Erde („Terra Gaia“) mit Argüelles’ Vorstellungen von den Maya als galaktische Entwicklungsbeauftragte im Dienst einer wohlmeinenden, intergalaktischen Gemeinschaft und veranschaulicht damit die im New Age verbreitete Hybridität.

Der internationale Zuspruch beinhaltet auch kurze Einträge aus Mexiko City (25.06.2011) und Mount Burrell, Australien (19.01.2012), eine knappe spanischsprachige Danksagung an Valum Votan ohne Ortsangabe und unterschrieben mit dem *Dreamspell*-Namen „Red Planetray [sic] Skywalker“ (26.08.2011) sowie eine Würdigung von Argüelles durch „Carmen“ aus Italien, die am 30.03.2019, acht Jahre nach Argüelles’ Tod, schreibt: „Grazie Jose [sic] e LLoydine! mi [sic] avete aperto un mondo di conoscenza“ (ebd.).

„Thomas Fay“ aus Portland (07.06.2011) setzt Argüelles’ Schaffen gar mit der Wiederkehr Christi gleich: „Thanks Dr. Arguelles [sic], you were the second coming to me. Red planetary dragon“ (ebd.). Mit der den eigentlichen Text abschließenden

Dreamspell-Unterschrift „Red planetary dragon“ unterstreicht er seine Zugehörigkeit zu den Anhängern von Argüelles' Lehre, die Identifizierung von Argüelles' mit der Parusie verdeutlicht den enormen spirituellen Stellenwert, den er ihm beimisst.

„Jason G. Gibson“ aus Portland, bei dem es sich offenbar um einen langjährigen PR-Manager der FLT handelt⁵³ nennt Argüelles „a most profound genius“ (22.01.2014, ebd.). Warum sein Eintrag erst auf ein Datum fast drei Jahre nach Argüelles' Tod datiert, von dem er als FLT-Mitarbeiter relativ zeitnah erfahren haben muss, geht aus seinen Zeilen nicht hervor.

Eine am 20.11.2012 und somit kurz vor dem 21.12.2012 verfasste, klar von einer Begeisterung für Argüelles' Lehre inspirierte, wenngleich recht wirre Mitteilung stammt von „john walk the earth“: „earth [sic] shifted on [sic] axis [sic] morning of august 16 1987 [sic] will orbit 25 years [sic] 2012 an [sic] now days are closing to the cosmic univserse [sic] i [sic] praise jose [sic] for his part in maya terristerial [sic]?“ (ebd.). Trotz fragwürdiger Rechtschreibung und Interpunktion lässt der Kommentar auf eine hoffnungsvoll-erwartungsfrohe Haltung des Verfassers bezüglich des bevorstehenden Wintersonnenwenddatums und eine Argüelles in diesem Kontext zugeschriebene wichtige Rolle schließen, die auf zumindest rudimentären Kenntnissen von Argüelles' Lehre und deren Akzeptanz basieren müssen.

In anderer Hinsicht interessant ist der zweitjüngste Eintrag (Stand 27.04.2019). Er stammt von einer von Argüelles' ehemaligen Studentinnen an der U.C. Davis aus Pleasant Hill, Kalifornien, namens Susan Glassman Freeman, die offenbar erst zum Zeitpunkt der Niederschrift am 11.12.2018 von seinem Tod erfuhr und auf Legacy.com nun ihr Beileid zum Ausdruck bringt, wobei sie ihn als einen äußerst beliebten und engagierten Dozenten beschreibt: „I attended several classes of his in Art History at U.C. Davis, 1968-1970. He was one of the most popular professors in the Art Department and his classes were overflowing. He was very passionate about art and was able to share that love with his students. I have good memories of him“ (ebd.). Diese Aussage stützt Sunny Shines Angaben über Argüelles' Engagement in seinem damaligen Beruf und seine Beliebtheit

⁵³ <https://www.linkedin.com/in/jason-garrett-gibson-93605530>, letzter Zugriff am 27.04.2019.

unter den Studenten. Zudem spricht sie für seine Fähigkeit, Menschen zu begeistern und für sein Charisma – man darf davon ausgehen, dass er damals wirklich großen Eindruck auf Susan Glassman Freeman gemacht haben muss, wenn er ihr 50 Jahre nach ihrer Teilnahme an von ihm geleiteten Universitätskursen und über 7 Jahre nach seinem Tod immer noch wichtig genug war, um einen Eintrag in seinem Gedenken zu verfassen.

Aus den verschiedenen Beiträgen lässt sich schließen, dass Argüelles sowohl mit seiner Lehre als auch mit seiner Person zumindest auf einschlägig interessierte Menschen, die mit ihm in Kontakt kamen, einen nicht unbeträchtlichen Eindruck gemacht haben muss, der über ein Lesen vereinzelter Publikationen aus simpler Schaulust heraus deutlich hinaus ging. Anders ist die aus einigen Einträgen sprechende persönliche Betroffenheit und Verehrung kaum zu erklären. Auch die internationale Verbreitung seiner Theorien wird anhand der Kondolenzbekundungen offensichtlich und veranschaulicht aufs Neue, wie gerade das Internet einen Austausch Gleichgesinnter auch über große geographische Entfernungen hinweg ermöglicht.

7.5 Das CREST Thirteen Project / Planetary Engineering Project und die 13:20-Peace Gardens

Bei dem CREST Thirteen / CREST 13 Project handelt es sich um einen 2005 begonnenen Versuch, Argüelles' Vision einer neu organisierten menschlichen Gesellschaft umzusetzen. Das Projekt besteht aus dreizehn geplanten, auf Nachhaltigkeit ausgerichteten Gemeinschaftszentren (CREST = Centers for the Restitution of the Natural Mind), die rund um den Globus und über alle Kontinente verteilt sein und ein erdumspannendes telepathisches Netzwerk erschaffen sollen, um den Übergang in die Noosphere und in ein neues Zeitalter voranzutreiben.⁵⁴ Das Projekt basiert auf dem von Argüelles propagierten *13-Moon*-Kalender und wird von der durch ihn ins Leben gerufenen Foundation for the Law of Time protegiert.⁵⁵

Alle Zentren sollen durch ein Leben in der harmonischen, natürlichen Zeitfrequenz und entsprechende Übungen synchronisiert sowie telepathisch verbunden und geeint sein (ebd.). Das Ziel der Zentren sei es, ein „planetopsychical field of intelligence from within the biosphere“⁵⁶ zu erschaffen, um die Entstehung der die magnetischen Pole der Erde verbindenden Regenbogenbrücke zu ermöglichen und als Auslöser für den Wechsel von der Biosphäre in die Noosphäre zu dienen, was der Beginn von „the New Heaven – New Earth“ sein werde.⁵⁷ Entsprechend sei das Projekt von essentieller Bedeutung für das Gelingen des Noosphere II Planetary Engineering Project (ebd.: 3). Der Name liege darin begründet, dass es die Absicht des Projekts sei, den natürlichen Zustand des Geistes wiederherzustellen und ihn frei von begrenzenden Einflüssen wie der Beherrschung durch das Ego zu machen. Dies werde durch verschiedene Meditationstechniken erreicht, die der buddhistischen Meditationstradition entstammten, wobei diese Techniken letztendlich nur ein Mittel zum Zweck seien, um die Fähigkeit des völligen Klarsehens

⁵⁴ <http://www.crest13.org/centers.html>, <http://www.crest13.org/index.html>, letzter Zugriff am 18.04.2019.

⁵⁵ <http://www.crest13.org/index.html>, <http://www.crest13.org/contact.html>, letzter Zugriff am 18.04.2019.

⁵⁶ <http://www.crest13.org/images/planetary-engineering-project.pdf> S. 3, letzter Zugriff am 29.07.2021.

⁵⁷ <http://www.crest13.org/images/planetary-engineering-project.pdf> S. 3ff, letzter Zugriff am 29.04.2019.

zu erreichen, welche es dem Geist schließlich ermögliche, elektromagnetische Felder zu nutzen und direkt auf psychotelepathische Informationsstrukturen zuzugreifen (ebd.: 4). Die Zentren hätten somit zwar die Gestalt von spirituellen Meditationszentren, dienten aber gleichzeitig auch Forschungs- und Ausbildungszwecken (ebd.: 5). Alle dreizehn Einrichtungen würden an demselben, auf der synchronen Ordnung und den von Argüelles und South im Rahmen der *Cosmic History Chronicles* empfangenen Erkenntnissen basierenden Programm ausgerichtet, welches aus Meditation, „intensive, biopsychic and electromagnetic field studies“ (ebd.) sowie Übungen zum Übermitteln und Empfangen telepathischer Informationen bestehe (ebd.).

Die Orte, an denen die Zentren errichtet würden, hätten eine Reihe von Kriterien zu erfüllen: idealerweise seien sie in unerschlossenen Wildnisgebieten gelegen, verfügten über ausreichendes Grundwasservorkommen und seien für landwirtschaftlichen Anbau geeignet, um eine nachhaltige, autarke Versorgung zu ermöglichen. Der Aufbau der einzelnen Zentren sei jeweils identisch und bestehe aus drei großen und dreizehn kleinen geodätischen Kuppelbauten (ebd.). Während die kleinen Kuppeln als Unterkunft für die wechselnden Forscher und Meditationsteilnehmer gedacht seien, werde in den großen Gebäuden die notwendige Infrastruktur zur Verfügung gestellt: eines beherberge Bibliothek, Studien-, Yoga- und Laborräume, das zweite die Küche, einen Gruppenspeisesaal, Vorratsräume sowie Duscmöglichkeiten, und das dritte schließlich diene als Wohnstatt für den Hausmeister sowie eventuell den Leiter der Forschungsabteilung und seinen Assistenten. Umweltfreundliche Komposttoiletten seien über das ganze Gelände verteilt, ein Garten mit Obstgartenbereich sei in der Nähe der zentralen Einrichtungen anzulegen, wo auch Solarpanel angebracht würden (ebd.). Die explizite Erwähnung dieser Ausstattungsbestandteile und ihrer Umweltverträglichkeit unterstreicht den hohen Stellenwert, den die Initiatoren des Projekts Nachhaltigkeit beimessen. Die kleinen, als *microdomes* bezeichneten Kuppeln würden um die Hauptkuppeln herum gruppiert, jedoch jeweils in einiger Entfernung zu einander (ebd.). Die Kuppelform der Gebäude werde deshalb angestrebt, weil sie nicht nur besonders robust sei, sondern überdies auch besonders geeignet, um mit der Noosphäre, welche

ihrerseits die Gestalt von zwei die nördliche und südliche Hemisphäre umfassenden Kuppeln habe, mitzuschwingen und diese den Menschen bewusst zu machen (ebd.: 6).

Für die geographische Positionierung der ersten dreizehn Zentren werden konkrete Vorschläge gemacht. Angestrebt wird eine gleichmäßige Verteilung über die Nord- und Südhalbkugel, unter den vorgeschlagenen Standorten finden sich geographisch und spirituell herausragende Orte wie Mt. Fuji in Japan, Mt. Shasta in den USA, Mt. Belukha im russisch-kasachischen Grenzgebiet, Uluru in Australien und Tihuanaco in Bolivien (ebd.: 6). Nach der erfolgreichen Errichtung der Zentren an den genannten Standorten könnten weitere folgen, solange deren harmonische Verteilung über die Erde beachtet werde (ebd.).

Beim Noosphere II Planetary Engineering Program handele es sich um den zweiten Teil eines größeren Projekts. Der erste Teil, das sogenannte „seed program of Noosphere II“, sei über zwei Jahre hinweg von 2004 bis 2006 von zwei Personen ausgeführt worden (ebd.: 7), wobei zweifellos von José Argüelles und Stephanie South die Rede ist, auch wenn diese erstaunlicherweise nicht namentlich erwähnt werden. Entsprechende Erwähnungen sind jedoch in South's Argüelles-Biographie zu finden, in der sie angibt, in diesem Zeitraum gemeinsam mit Argüelles ein Projekt desselben Namens durchgeführt zu haben (South 2011: 265f). Der zweite Teil des Projekts diene der Anwendung und Umsetzung der in dieser Pionierphase erarbeiteten Techniken innerhalb eines Zeitraums von 5 Jahren.⁵⁸ Einige dieser als essentiell betrachteten, täglich auszuübenden Techniken werden konkret genannt, darunter Yoga-Praktiken, Tai Chi, Dzogchen-Zen-Meditationstechniken, nicht näher ausgeführte Übungen zur synchronen Ordnung, vegane Ernährung (worin sich sowohl ein Bemühen um Nachhaltigkeit als auch eine Beeinflussung durch den zeitgenössischen Trend zur bewussten Ernährung zeigen), „gardening and environmental design“ (ebd.) sowie künstlerische Betätigung (ebd.). Gleichzeitig solle die wissenschaftliche Untersuchung von „telepathic structures of solar-galactic fields of electromagnetic consciousness“ (ebd.: 8) in angemessenem Rahmen

⁵⁸ <http://www.crest13.org/images/planetary-engineering-project.pdf>, S. 7, letzter Zugriff am 29.04.2019.

vorangetrieben werden, was „psychometeorological and psychogeomagnetic field exercises, psychophysical displacement experiments; and paranormal past-future time travel exercises“ (ebd.) beinhalten sollte (ebd.: 8). Die genaue Gestalt dieser Experimente und Übungen wird nicht näher erläutert, es wird jedoch angegeben, dass neben einer Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Zentren auch eine Miteinbeziehung anderer dafür als geeignet empfundener wissenschaftlicher Organisationen weltweit angestrebt werde (ebd.).

Das Dokument schließt mit einem konkreten Zeitplan, anhand dessen die Errichtung der Zentren organisiert werden sollte (ebd.: 14f). Beginnend mit einer von 2005 bis 2007 andauernden Vorbereitungsphase, in der zunächst die genauen Standorte festgelegt, die Anordnung entworfen, die notwendigen Mittel eingeworben und Interesse an dem Projekt generiert werden sowie anschließend das erste Zentrum als Pilotprojekt errichtet und in Betrieb genommen werden sollte, während parallel die Entstehung der restlichen 12 Zentren vorangetrieben werde, sah der Plan vor, dass in der zweiten Phase von 2007 bis 2012 bereits ein Minimum von dreizehn Zentren in Betrieb sein sollte, um das Grundgerüst für ein weltweites telepathisches Netz aufzubauen. Mit Ausnahme von für die breitere Öffentlichkeit abgehaltenen Seminaren sollte die Maximalzahl der festen Bewohner auf 20 Personen beschränkt sein, für die ein u. a. aus den weiter oben aufgeführten Techniken und Übungen bestehendes, tägliches Programm vorgesehen war, welches im Laufe der Zeit zunehmend anspruchsvoller würde (ebd.). Gleichzeitig wurde angestrebt, das Programm in dieser Phase nach Möglichkeit auf einen größeren Bevölkerungsteil auszuweiten, um mehr Zentren gründen zu können und somit das telepathische Netz auszubauen (ebd.: 15). Am Ende dieser Phase, Mitte 2012, sollte das telepathische Netz fest verankert und alles für die Errichtung der Regenbogenbrücke vorbereitet sein (ebd.). Zwischen Juli und Dezember 2012 schließlich sollte der erwartete dimensionale Phasensprung aktiviert werden und die Regenbogenbrücke in Erscheinung treten, als Zeichen der erfolgreichen Vollziehung des Bewusstseinswandels und des bevorstehenden Anbruchs einer neuen Ära, die als „the `new heaven` and `new earth` phase of the project“ (ebd.) bezeichnet und damit ganz bewusst in einen millenaristischen Kontext gerückt wird (ebd.: 15). Die alte Ära wird als Irrglaube abgewertet: „The old

mass hallucination will be dissolved“ (ebd.), der Zyklus sei abgeschlossen (ebd.). Am 26. Juli 2013 schließlich sollte das Planetary Engineering Project endgültig abgeschlossen sein und die Erde sei, nach vorheriger Kontaktaufnahme durch die galaktische Gemeinschaft, nun ein vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft der galaktischen Intelligenz. Das telepathische Netz sei nun dauerhaft verankert, die Noosphäre Normalität, es breche ein neuer Evolutionszyklus an (ebd.).

Der letzte klar datierte Neueintrag über ein neu im Aufbau befindliches Zentrum in Ecuador stammt vom 03.04.2013 (der dazu angeführte Link war zum Zeitpunkt der Niederschrift nicht mehr funktionsfähig, Stand 18.04.2019), das Datum der CREST-Website selbst wird mit 2014 angegeben.⁵⁹ Einzelne Zentren weisen an anderer Stelle jedoch auch jüngere Daten auf. Klickt man sich durch die auf der Weltkarte verzeichneten Zentren, stellt man fest, dass viele von ihnen nicht über den Planungsstatus hinausgekommen zu sein scheinen, stattdessen heißt es oftmals entweder „CREST13 Center not yet activated in this location. The site still requires land and a group of dedicated visionary people to begin construction! CREST13 is an autonomously organized global project, if you wish to establish a site at or near this location please contact us“⁶⁰ oder es findet sich zwar eine Beschreibung des Zentrums, der dort angegebene Link funktioniert jedoch nicht mehr. Im Folgenden soll ein Überblick über die einzelnen Zentren gegeben werden, zu denen zumindest ein gewisses Mindestmaß an Informationen vorliegt.

⁵⁹ <http://www.crest13.org/profiles/startups/ecuador.html>, letzter Zugriff am 18.04.2019.

⁶⁰ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/uluru.html>, letzter Zugriff am 29.04.2019.

7.5.1 Die CREST 13-Zentren

Das CREST 13 Resource Center, welches als Koordinationsstelle des Projekts diene, befinde sich im australischen Bundesstaat Victoria.⁶¹ Es stehe in enger Verbindung mit der FLT und trachte danach, Vorbildcharakter für die Errichtung der angestrebten, nachhaltigen Gemeinschaften zu haben. Neben der Koordination der CREST 13-Zentren diene es zudem als Anlauf- und Informationsstelle für die Entwicklung der *13:20-Peace Garden*-Gemeinschaften, auf die an späterer Stelle noch näher eingegangen wird.

Das Resource Center sei in einer von Eukalyptuswald geprägten Region gelegen und werde ausschließlich über Solarpanels mit Strom und durch einen großen Garten sowie Hühnerhaltung mit Obst, Gemüse und Eiern versorgt. Trinkwasser werde durch das Sammeln von Regenwasser gewonnen und die Wasserversorgung des Gartens sowie der Tiere durch zwei mit Dämmen versehene Wasserreservoirs sichergestellt. Zum Zeitpunkt der letzten, nicht explizit genannten Aktualisierung wurde die baldige Errichtung eines Tipis für das Abhalten von Zeremonien und eines als Meditationsraum dienenden Kuppelbaus in Aussicht gestellt, die – den anschließenden Fotos nach zu urteilen – offenbar auch tatsächlich umgesetzt wurde. Neben seiner Funktion als Modellprojekt und Koordinationsstelle veranstalte das Zentrum im kleinen Stil auch Seminare zu mit einer nachhaltigen Entwicklung befassten Themen wie Anbau- oder Bautechniken und richte informelle Zusammenkünfte Gleichgesinnter aus (ebd.). Unter der Beschreibung des Zentrums ist eine Linksammlung zu finden, die neben den zu erwartenden Verweisen auf die FLT und PAN von Internetseiten dominiert wird, die sich mit nachhaltiger Landwirtschaft sowie nachhaltigen Technologien und Bautechniken beschäftigen.

Auf der Website des CREST 13-Projekts werden acht Zentren als aktiv und zwei weitere als im Aufbau befindlich gelistet.⁶² Auffällig ist, dass sich nahezu alle davon in Süd- und Mittelamerika befinden – allein drei in Argentinien –, nur ein einziges Zentrum liegt außerhalb Amerikas, im Grenzgebiet zwischen Russland und Kasachstan am Mt. Belukha. Bei letzterem allerdings handelt es sich um ein Projekt, mit dessen Bau im

⁶¹ <https://www.crest13.org/resources.html>, letzter Zugriff am 30.07.2021.

⁶² <https://www.crest13.org/centers.html>, letzter Zugriff am 03.05.2019.

Sommer 2011 begonnen werden sollte und dessen tatsächlicher Fortschritt nicht weiter aus dem Dokument hervorgeht – als Datum der letzten Aktualisierung ist der 02.02.2012 angegeben, eine Beschreibung weiterer Entwicklungen fehlt jedoch. Wegen der unwirtschaftlichen Witterung sei das Zentrum dort nicht als dauerhafter Wohnort, sondern lediglich für den Aufenthalt nicht-indigener Besucher über Sommer und als Kulturzentrum für die indigene Bevölkerung Altais geplant gewesen.⁶³ Die anderen Zentren hingegen sind nach eigenen Angaben zumindest zum Teil dauerhaft bewohnt und sollen nun im Folgenden vorgestellt werden.

7.5.1.1 Zentrum Aldea De Paz Magos de Tollan, Argentinien

Das Zentrum „Aldea De Paz Magos De Tollan“ bei Charbonier in der argentinischen Provinz Cordoba habe nach Angaben vom 27.09.2012 zu diesem Zeitpunkt eine feste Einwohnerschaft von 17 Personen aufgewiesen, zudem werden in Klammern zwei Kinder angegeben, wobei aus der Darstellung nicht klar hervorgeht, ob diese bei den genannten 17 Bewohnern bereits eingerechnet sind.⁶⁴ Die auf der CREST 13-Seite verlinkte Website wiederum spricht in einem Eintrag vom 19.08.2011 von zehn Erwachsenen und zwei Kindern.⁶⁵

Das Zentrum verfüge auf einer Fläche von etwa 22 Hektar über umweltfreundliche sanitäre Anlagen, eine Küche, einen gemeinsamen Speiseraum, einen Kuppelbau für Meditationsübungen und biete zudem Campingmöglichkeiten. Besucher würden in die täglichen Arbeitsabläufe eingebunden, die auf Basis der jeweiligen „Earth Family“- und „Color Race“-Zugehörigkeit zugeteilt würden, und erhielten die Möglichkeit, sich über die Law of Time weiterzubilden, wobei das Programm anhand ihrer persönlichen Interessen zusammengestellt werden könne. Die als ideal angesehene Aufenthaltsdauer betrage 13 Tage, was einem „Wavespell“ nach dem *13-Moon*-Kalender entspricht, Besucher, die zum zweiten Mal kämen, hätten die Möglichkeit, ihren Aufenthalt auf bis

⁶³ <https://www.crest13.org/profiles/crest13/altai.html>, letzter Zugriff am 03.05.2019.

⁶⁴ <https://www.crest13.org/profiles/crest13/cordoba.html>, letzter Zugriff am 03.05.2019.

⁶⁵ <http://mayasgalacticos.blogspot.com/>, letzter Zugriff am 10.05.2019.

zu 28 Tage (einen „Mond“, also die Dauer eines Monats im *13-Moon*-Kalender) auszudehnen. Das tägliche Programm – bestehend aus Meditationssitzungen, Beschäftigung mit der natürlichen Zeit und entsprechenden Übungen, den anfallenden Alltagsaufgaben, Essen, Weiterbildungssitzungen und wechselnden Zeremonien – folgt einer festen Reihenfolge, die auf der dem Zentrum gewidmeten Seite auf der CREST 13-Website eingesehen werden kann.⁶⁶ Auf der Seite findet sich auch eine für den 15.09. (ohne Jahreszahl, daher vermutlich auf das Jahr der letzten Website-Aktualisierung, also 2012, bezogene) angekündigte Veranstaltung mit dem Titel „Temazcal“, bei der Interessenten für einen Unkostenbeitrag von 100 \$ (ob es sich dabei um Argentinische Pesos oder vielleicht doch um US-Dollar handelt geht aus dem Text nicht eindeutig hervor) an einem Körper und Geist reinigenden, in mesoamerikanischer Tradition stehenden Dampfbad teilnehmen können (ebd.).

Fotos vermitteln einen ersten Eindruck des Zentrums. Zu sehen sind darauf rustikale, in den Farben der natürlichen Umgebung gehaltene Bauten, darunter ein Kuppelbau, deren Interieur vereinzelt mit Darstellungen aus Argüelles' Lehre oder dem aus drei roten Punkten innerhalb eines Kreises bestehenden Logo der FLT geschmückt ist, eine kleine Gartenanlage für Obst- und Gemüseanbau, und Menschen, die meditieren oder Rituale durchzuführen scheinen (ebd.).

Eine weitere Unterkategorie auf der Seite gibt an, woran es dem Projekt vor Ort mangle bzw. was als nächstes in Angriff genommen werden müsse und was entsprechend als hilfreicher Beitrag in Form von Spenden oder der Mithilfe Freiwilliger angesehen werde (ebd.). Im Falle von „Aldea De Paz Magos De Tollan“ sind dies ein großer Wassertank, ein richtiges Solarsystem (da nur ein einzelnes Panel und eine Batterie vorhanden seien), Wiederaufforstung mit Obstbäumen sowie mehrere Kuppelbauten (einer für Bibliothek und Studienzimmer, einer für Meditation u.ä. Zwecke, und dreizehn weitere, um Gäste unterzubringen).

⁶⁶ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/cordoba.html>, letzter Zugriff am 10.05.2019.

Das Zentrum verfügt über eine eigene, ausschließlich spanischsprachige Website⁶⁷, deren neuester Eintrag jedoch auf den 19.08.2011 datiert und somit älter zu sein scheint als die Informationen auf der Website des Mutterprojekts. Die Website ist nicht besonders umfangreich und enthält deutlich weniger Informationen über das Zentrum als die CREST 13-Website, sie umfasst aber eine Hommage an José Argüelles anlässlich seines Todes und eine kurze Darstellung des für 2012 / 2013 erwarteten Zyklusendes und Bewusstseinswandels, versehen mit einem Link zur Website der FLT (ebd.). Zudem wird zu einem Besuch des Zentrums eingeladen und auf die Temazcal-Events hingewiesen, allerdings ohne für diese Termine zu nennen. Verlinkt wird auch auf eine Facebook-Seite, auf welcher ein Eintrag vom 03.09.2013 zu finden ist, der die Durchführung einer ein Dampfbad beinhaltenden Zeremonie beschreibt.⁶⁸ In dieser sei eine Ehrung Valum Votans enthalten gewesen, die telepathische Einigung der Gruppe sei sehr stark gewesen und in der folgenden Nacht hätten alle Teilnehmer synchrone Träume gehabt, in denen sie Informationen erhalten hätten, wie ihr Engagement im neuen 13:20- Zeitalter fortzuführen sei. Am *Day Out Of Time* hätten sie gemeinsam mit Besuchern des Zentrums eine Zeremonie durchgeführt und u.a. das von Argüelles geprägte Gebet „Prayer of the Seven Galactic Directions“ gesprochen. Im Anschluss hätten die Kinder verschiedene Poesie-, Theater-, Tanz- und Musikvorstellungen aufgeführt, bevor die Zeremonie mit einem gemeinsamen Tanz im Kreis und dem Singen des Mantras „La tierra y yo somos un corazon... un solo ser y un sola conciencia... yo soy uno con la tierra, la tierra y yo somos una sola mente... puente arco iris circumpolar...!!! [sic]“⁶⁹ endete. Der Eintrag schließt mit den Worten: „La revolucion de amor es, la nueva humanidad esta [sic] gestándose en la nueva frecuencia universal del amor 13:20, paz, alegría y hermandad“ (ebd.).

Neben dem Bericht dokumentiert eine Reihe von Fotos, hochgeladen zwischen dem 29.06. und 08.08.2013, das Ereignis. Auf ihnen sind mindestens 25 Menschen zu sehen, die sich an den Händen halten und im Kreis tanzen (Abb. 2), andere zeigen Personen, die

⁶⁷ <http://mayasgalacticos.blogspot.com/>, letzter Zugriff am 08.05.2019.

⁶⁸ <https://www.facebook.com/magosdetollan.aldeadepaz/videos>, letzter Zugriff am 08.05.2019.

⁶⁹ <https://www.facebook.com/magosdetollan.aldeadepaz/videos>, letzter Zugriff am 09.05.2019.

Trommeln schlagen oder klatschen.⁷⁰ Auf einem der Bilder ist ein kleines Mädchen zu sehen, das neben einer Ansammlung von Steinen sitzt, inmitten derer sich ein aufgestelltes Bild José Argüelles' sowie ein Gegenstand befinden, bei dem es sich allem Anschein nach um einen aufrechtstehenden Kristall handelt, der auf einer Abbildung platziert ist, welche eine die Erde umspannende Regenbogenbrücke zeigt (Abb. 3).⁷¹ Mädchen und Bild sind von weiteren Objekten und Papieren umgeben, die jedoch nicht näher zu erkennen sind. Alle befinden sich in der Mitte eines von flachen Steinen eingefassten Bereichs, der eine gezackte, sternförmige Form zu haben scheint und um den die Teilnehmer offenbar herumtanzen (ebd.). Wie aus den Fotos und Schilderungen hervorgeht, war Argüelles' Erbe im Zentrum Aldea De Paz Magos De Tollan Anfang September 2013 noch lebendig, ungeachtet seines Todes und des Verstreichens sowohl des 2012-Datums als auch des als Stichtag für den Beginn der neuen Ära angesehenen 25.06.2013.

Auch heute scheint das Zentrum auf die eine oder andere Weise noch aktiv zu sein und in der Tradition von Argüelles' Lehre zu stehen. Auf seiner Facebook-Seite wird es als „Centro Vivencial de Estudios y Practicas de la Ley del Tiempo“ bezeichnet, Einträge vom 28., 29. und 30.07.2021 zeigen eine Gruppe tanzender und mutmaßlich betender Menschen bei Feierlichkeiten anlässlich des Day out of Time.⁷² Sowohl die von Argüelles propagierte Law of Time als auch der seinem Kalendersystem entstammende Day out of Time finden im Zentrum also offensichtlich nach wie vor Berücksichtigung bzw. werden sogar feierlich begangen. Zum Zeitpunkt der Niederschrift sind sogar zwei Facebook-Seiten für Aldea De Paz Magos De Tollan zu finden: eine ist explizit dem Zentrum gewidmet (<https://www.facebook.com/MagosDeTollan/>), während die ursprünglich über Verlinkungen auf der CREST 13-Projektseite zu erreichende Seite (<https://www.facebook.com/magosdetollan.aldeadepaz>) zwar noch das Zentrum im Seitennamen trägt, inzwischen aber offenbar eher die persönliche Facebook-Seite einer

⁷⁰https://www.facebook.com/magosdetollan.aldeadepaz/media_set?set=a.10201170802525767.1073741828.1041294888&type=3, letzter Zugriff am 08.05.2019.

⁷¹<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10201173293348036&set=a.10201170802525767&type=3&size=960%2C720>, letzter Zugriff am 08.05.2019.

⁷² <https://www.facebook.com/MagosDeTollan/>, letzter Zugriff an 31.07.2021.

der zugehörigen Aktivistinnen mit Namen Claudia Adriana Gomez zu sein scheint, die wiederum auf der CREST 13-Seite auch als eine der Kontaktpersonen des Zentrums angegeben wird.⁷³ Letztere lud auf ihrer Seite in einem Eintrag vom 13.07.2021 ebenfalls zum Begehen des Day out of Time ein und postete am 25.07.2021 ein Video von Stephanie South, in dem diese anlässlich dieses Tages Grußworte ausspricht und die ungebrochene Wichtigkeit der persönlichen spirituellen Weiterentwicklung und Einstellung auf den Kosmos hervorhebt.⁷⁴ Auch eine eigene Website des Zentrums existiert (<https://magosdetollan.wixsite.com/magosdetollan>), als deren Copyright-Datum das Jahr 2018 angegeben wird.⁷⁵ Dieser Website zufolge schien das Zentrum sich zu diesem Zeitpunkt weitestgehend unverändert einem Leben in der natürlichen Zeit, dem Wechsel zum *13-Moon*-Kalender und einer nachhaltigen Lebensweise verschrieben zu haben sowie dem Planet Art Network anzugehören.⁷⁶ Argüelles selbst wird dort namentlich nicht mehr erwähnt, die Law of Time und seinem Kalendersystem entstammende Begriffe wie die Zeiteinheit des *Wavespell* aber sehr wohl, zudem ist auf zahlreichen Abbildungen und in der Kopfzeile der Website das Symbol der FLT zu sehen. Besucher sind gegen einen Unkostenbeitrag von 200 Pesos pro Tag willkommen, es wird eine Aufenthaltsdauer von der Länge eines *Wavespell* empfohlen und um vorherige Anmeldung gebeten. Die Unterbringung erfolge in Zelt und Schlafsack, die Verpflegung sei vegetarisch. Aus mitgebrachten Utensilien anfallender Müll wie Shampooehälter, Plastikflaschen o.ä. muss bei der Abreise vom Verursacher wieder mitgenommen werden.⁷⁷ Der jüngste datierbare Eintrag der Seite ist die Ankündigung einer für Januar 2019 veranschlagten Veranstaltung mit dem Titel „Arte y Tiempo Natural“, während der sich die Teilnehmer mit der Law of Time und „synchrogalaktischem Yoga“, einer ursprünglich von Argüelles propagierten Yoga-Variante, beschäftigen sollen.⁷⁸

⁷³ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/cordoba.html>, letzter Zugriff am 31.07.2021.

⁷⁴ <https://www.facebook.com/magosdetollan.aldeadepaz> und

<https://www.youtube.com/watch?v=G6e2ZGLxFms>, letzter Zugriff am 31.07.2021.

⁷⁵ <https://magosdetollan.wixsite.com/magosdetollan>, letzter Zugriff am 31.07.2021.

⁷⁶ <https://magosdetollan.wixsite.com/magosdetollan/quienes-somos>, letzter Zugriff am 01.08.2021.

⁷⁷ <https://magosdetollan.wixsite.com/magosdetollan/estancia>, letzter Zugriff am 01.08.2021.

⁷⁸ <https://magosdetollan.wixsite.com/magosdetollan>, letzter Zugriff am 01.08.2021.



Abbildung 2 Zeremonie in Aldea de Paz Magos de Tollan 2013
(<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10201173167824898&set=a.10201170802525767&type=3&size=960%2C720>; letzter Zugriff am 09.01.2021)



Abbildung 3 Mädchen mit Foto von José Argüelles bei Zeremonie 2013 in Aldea de Paz Magos de Tollan (<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10201173293348036&set=a.10201170802525767&type=3&size=960%2C720>; letzter Zugriff am 09.01.2021)

Sowohl auf dieser Website als auch auf beiden Facebook-Seiten entsteht der Eindruck, dass Argüelles selbst zwar nicht mehr von übergroßer Wichtigkeit, etwa im Sinne eines Personenkultes, zu sein scheint, seine Lehre jedoch immer noch als bedeutsam eingestuft wird und das Leben der mit dem Zentrum assoziierten Personen beeinflusst. Eine Anfrage per E-Mail, ob das Zentrum weiterhin bestehe, wurde hingegen nicht beantwortet (persönliche Korrespondenz, 11.11.2019)

7.5.1.2 Retreat Center Tiempo de Brotar, Argentinien

Die Beschreibung des „Retreat Center Tiempo de Brotar“, ebenfalls in Argentinien in der Provinz Cordoba in der Nähe von Capilla del Monte gelegen, ähnelt weitestgehend der von „Aldea De Paz Magos De Tollan“. Auch dieses Zentrum war bei Verfassung der Beschreibung im Aufbau, aber bereits dauerhaft bewohnt von drei Erwachsenen mit einem Durchschnittsalter von 33 Jahren und drei Kindern, zu denen sich wechselnde Besucher gesellten.⁷⁹ Zum Zeitpunkt der letzten Aktualisierung der Projektwebsite bei CREST 13 am 22.12.2011 verfügte es auf ca. 21 Hektar Gesamtfläche über vorläufige Küchen- und Sanitäreanlagen sowie drei Kuppelbauten, die unter anderem als Unterkunft dienen, einen über 500 m² großen Nutzgarten und etwa 100 Obstbäume (ebd.).

Gäste seien willkommen, veranschlagt wurde eine Aufenthaltsdauer von mindestens sieben Tagen, empfohlen wurden jedoch 13 Tage, um einen vollständigen *Wavespell*-Zyklus abzudecken (ebd.). Das Zentrum bezeichnete sich selbst als Dorf und hieß all jene willkommen, „who are attracted to the process of self-knowledge, healing and transformation through direct contact with Nature and 13:20 timing frequency, experiencing all the tools of the Law of Time.“⁸⁰ Die Verteilung der anfallenden Aufgaben orientiert sich an derselben, auf Argüelles' Lehre zurückgehenden *Kin*-Familienzugehörigkeit wie in „Aldea De Paz Magos de Tollan“, auch das angegebene Studien- und Übungsprogramm entspricht – wie vom Grundgedanken des Mutterprojekts

⁷⁹ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/capilladelmonte.html>, letzter Zugriff am 07.05.2019.

⁸⁰ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/capilladelmonte.html>, letzter Zugriff am 07.05.2019.

her angestrebt – im Wesentlichen dem des Nachbarzentrums (ebd.). Für Spenden sind Bankdaten angegeben, die sich mit an vorderster Stelle auf der Seite befinden, als Kontaktsprachen werden Spanisch, Portugiesisch und Englisch genannt (ebd.). Eine eigene Website wurde zwar zum Zeitpunkt des letzten Updates der Hauptseite als bald folgend angekündigt, scheint jedoch nicht zu existieren.

Der Beschreibung zufolge ist das Zentrum über einen etwa drei Kilometer langen Panorama-Bergweg zu erreichen, der zu Fuß oder auf dem Pferderücken eine Stunde Reisezeit in Anspruch nehmen (ebd.). Ob dies tatsächlich die einzige Möglichkeit darstellt oder der Ort auch auf motorisiertem Wege erreicht werden kann, um in Ausnahmefällen zumindest Baumaterial oder Vorräte leichter beschaffen zu können, wird nicht erwähnt, die Wegbeschreibung und das dazu gereichte Bild von Google-Maps scheinen jedoch dagegen zu sprechen und aufgrund der geschilderten, nicht motorisierten Anreise wird Besuchern entsprechend leichtes Gepäck und eine der Umgebung angepasste Outdoor-Ausrüstung empfohlen. Um Kost und Logis abzudecken, wurde um einen auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhenden Unkostenbeitrag gebeten, dessen genaue Höhe per E-Mail erfragt werden könne.

Die Gründer geben an, zuvor schon jahrelang in einem sogenannten *13:20 Peace Garden*, einer kleinen, am *13-Moon*-Kalender und der synchronen Ordnung ausgerichteten Gemeinschaft, gelebt zu haben, bevor sie dem Aufruf des CREST 13-Projekts gefolgt seien und sich auf die Suche nach einer geeigneten Örtlichkeit für die Errichtung eines Zentrums gemacht hätten. Der Standort sei schließlich aufgrund seines fruchtbaren Bodens, der Verfügbarkeit von Wasser und der von den umliegenden Bergen gebotenen „sacred medicine“ (ebd.) gewählt worden. Die Arbeiten hätten am 21.06.2009 begonnen, ein erster spiritueller Aufenthalt von 28 Tagen sei vom 18.10. – 14.11.2010 durchgeführt worden. Ob sich dieser – sowohl an dieser als auch an anderen Stellen—als „retreat“ bezeichnete Aufenthalt bereits auf Besucher von außen bezieht oder auf den ersten längeren spirituellen Aufenthalt der Zentrumsgründer selbst ist aus den Angaben nicht ersichtlich. Der Projektseite zufolge gelang es offenbar, zumindest die Hälfte der Kosten

für die im Bau befindliche Gemeinschaftsküche über Spenden im Wert von 5000 US-Dollar zu decken (ebd.).

Interessant ist ein in der Kategorie „Updates“ zu findender Eintrag vom 28. 12.2012 (der aktuellste der Seite), in dem das Schließen des Zyklus im Umfeld des 21.12.2012 geschildert wird, für dessen Gelingen José Argüelles seiner Lehre nach eine zentrale Rolle spielte. Der Bericht hat die Form eines Briefes an zwei andere Anhänger von Argüelles' Lehre („Dear Ashani and Ishram, [...]“, ebd.), bei denen es sich, den Namen nach zu urteilen, wahrscheinlich um die beiden Manager des Crest Resource Center in Australien handelt. Diese hatten, wie sich dem Dokument entnehmen lässt, offenbar beabsichtigt, vergleichbaren Zeremonien an anderen Orten beizuwohnen („As I'm writing this I still have no notice about [sic] Palenque ceremony and [sic] Australia retreat in Alegria because I [sic] still up in the mountain [sic] so I hope strongly you had a wonderful experience“, ebd.). Die Gruppe sei 21 Tage vor dem Schließen des Zyklus im Zentrum in Klausur gegangen, um mit voller Konzentration das CREST-Programm zu praktizieren. Sie hätten dreimal täglich Salat-Gebete⁸¹ gesprochen, sich mittels galaktischer Codes, *natural mind meditation* und *synchrogalactic yoga*⁸² synchronisiert und zehn Tage lang ein heiliges Feuer aufrechterhalten (ebd.). In der der Niederschrift vorausgehenden Woche seien 17 Menschen „in full state of mind and practises“⁸³ zugegen gewesen, darunter auch Besucher und fünf Kinder (ebd.). Es sei gefastet, meditiert sowie im zeremoniellen Rahmen im Kreis getanzt und „sacred music“ (ebd.) gespielt worden, zudem habe sich die Gruppe eine Videoaufzeichnung eines Auftritts Valum Votans am *Day Out Of Time* 2008 im australischen Byron Bay angesehen, die sie auf dem Computer gespeichert gehabt habe. Am Tag 7.12. des *13-Moon*-Kalenders (21.01.2013 im Gregorianischen Kalender) habe ein Teil der Gruppe das CREST-

⁸¹ Die Bezeichnung *salat* weist auf den Einfluss des Islam hin, der auch in der Zeile „Allah be with you“, mit welcher der Brief schließt, offenkundig wird.

⁸² Bei *synchrogalactic yoga* handelt es sich um eine von Argüelles und South entwickelte und 2010 publizierte Yogavariante, die durch Einbeziehung der von Argüelles propagierten galaktischen Codes eine Synchronisierung von Körper und Geist mit der harmonischen Ordnung der 13:20-Frequenz ermöglichen soll (<http://www.lawoftime.org/pdfs/Synchrogalactic-Yoga.pdf?dl=1>, letzter Zugriff am 10.05.2019).

⁸³ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/capilladelmonte.html>, letzter Zugriff am 07.05.2019.

Zentrum verlassen und sei mit den Kindern und der anwesenden Großmutter in den Garten zurückgekehrt (ob dabei der zum Zentrum gehörende, etwas abseits gelegene Gartenbereich oder vielmehr der an anderer Stelle befindliche, zuvor angesprochene *Peace Garden*, aus dessen Community die Gründer stammen, gemeint ist, geht aus den Angaben nicht klar hervor, wahrscheinlicher erscheint jedoch letzteres), während die Zurückgebliebenen im Zentrum weiter meditierten.

Auch *rainbow bridge ejection*-Meditationen seien täglicher Bestandteil der Retreat-Routine gewesen, die Verfasser erwarteten offensichtlich das baldige Erscheinen der Regenbogenbrücke und waren sich der Tatsache, dass der Stichtag für das Ende der alten Ordnung bereits verstrichen war, durchaus bewusst, schienen darüber allerdings noch nicht übermäßig beunruhigt: „Even [sic] Rainbow bridge is not visible up to now and [sic] old system [sic] still running, we are still waiting and holding rainbow visualization everyday“ (ebd.). Argüelles hatte zum Ende seines Lebens hin zunehmend von einem langsamen Wandlungsprozess anstelle eines abrupten Wechsels in ein neues Zeitalter gesprochen, so dass einer sofortigen Widerlegung seiner Prophezeiung rechtzeitig vorgebeugt war. Man hat den Eindruck, dass aus dem Kommentar der Gruppe in *Tiempo de Brotar* zwar eine gewisse latente Enttäuschung darüber spricht, dass die Regenbogenbrücke noch nicht zu sehen und das abgelehnte System der alten 12:60-Zeit nach wie vor intakt war, ihr Glaube an das Eintreten der prophezeiten Ereignisse zu diesem Zeitpunkt aber noch weitestgehend unversehrt war. So wird auch den Adressaten des Berichts und der eigenen Gruppe Mut zugesprochen: „We are holding one [sic] to each other strong on on [sic] our hearts, and telepathic engravings of rainbow in psi bank will fulfill the prophecy. Thank you so much for your work and support, never feel alone, we are together“ (ebd.). Schon Festinger et. al. betonten die immense Bedeutung, die sozialer Unterstützung und Bestätigung innerhalb einer Gruppe gerade im Fall wachsender Zweifel angesichts des eventuellen Ausbleibens vorhergesagter Ereignisse zukommt und die zitierten Zeilen sind zweifellos in diesem Kontext zu sehen. Die gegenseitige Rückversicherung durch Gleichgesinnte ermöglicht eine Milderung der kognitiven Dissonanz und damit eine längere Aufrechterhaltung des eigenen

Überzeugungssystem über das ursprünglich genannte Stichdatum hinaus, wie es im CREST 13-Zentrum „Tiempo de Brotar“ ganz offenbar der Fall war.

Die im Bericht enthaltenen Tagesdaten sind im System des *13-Moon*-Kalenders angegeben. Bereits am Tag 5.10. dieser Rechnung (der dem 24.11. im Gregorianischen Kalender entspricht) sei es zu einem bemerkenswerten Vorfall gekommen: dem Besuch einer Klapperschlange, welcher folgendermaßen beschrieben wird:

„[...] as I was removing her [die Schlange, Anm. d. Verf.] from place [sic] she begun to do some strange movements and as as [sic] I was taking her away from our land she informed me about honouring Valum Votan and as I released her she continued on strange pacific movements that informed me she was moving channeling V.V. spirit [sic] when I realised this she stopped and I honored him.“⁸⁴

Die Schilderung macht deutlich, dass die Bewohner des Zentrums glaubten, die Schlange stehe in direktem Kontakt mit Valum Votan, Argüelles' Avatar-Alter Ego, worin auch die Überzeugung sichtbar wird, dass sein Geist nach wie vor unter ihnen weile. Sie belegt darüber hinaus die große Ehrerbietung, die ihm auch anderthalb Jahre nach seinem Tod noch von seinen Anhängern entgegengebracht wurde.

Auch unter den hochgeladenen Bildern von „Tiempo de Brotar“ befindet sich eines, welches eine Anhäufung von Steinen zeigt, die offenbar einen Altar bilden, auf dem sich eine Vielzahl verschiedener Objekte befindet. Da das Foto nur sehr klein und die Auflösung entsprechend schlecht ist, lässt sich über die genauere Natur der meisten Gegenstände nichts sagen, erkennbar ist jedoch, dass sich auch hier ein Bild von José Argüelles darunter befindet: es handelt sich um das gleiche Bild, das auch in „Aldea de Paz Magos de Tollan“ einen Teil des improvisierten Altars bildet. Zudem ist einer der größeren Steine mit dem Logo der FLT bemalt.⁸⁵

Eine E-Mail-Anfrage bezüglich der weiteren Existenz des Zentrums wurde nicht beantwortet (persönliche Korrespondenz 11.11.2020).

⁸⁴ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/capilladelmonte.html>, letzter Zugriff am 10.05.2019.

⁸⁵ <http://www.crest13.org/images/centers/tiempodebrotar/tiempodebrotar-closing-3.jpg>, letzter Zugriff am 02.02.2021.

7.5.1.3 Zentrum Epuyen, Argentinien

Das dritte argentinische Zentrum, Epuyen in Patagonien (keine eigene Website, letztes Update auf der CREST 13-Seite am 30.11.2011), verfügt auf der Seite des Mutterprojekts über deutlich weniger Text als die beiden bisher besprochenen, dafür jedoch über zahlreiche Fotos.⁸⁶ Sie zeigen vor einer Gebirgskulisse errichtete, rustikale Holzhütten (Abb. 4) mit spartanischer Einrichtung und zahlreichen aus Argüelles' Publikationen stammenden Abbildungen (Abb. 5) einschließlich einer Darstellung des Motivs vom Sarkophagdeckel Pacals, dem FLT-Logo sowie Maya-Kalenderglyphen an den Wänden. Eine Wand mit grobgezimmerten Regalbrettern ist bedeckt mit einer Vielzahl von aufgereihten Büchern, Fläschchen, Einmachgläsern, Federschmuck, zusammengefalteten, bunten Textilien und verschiedenen Musikinstrumenten und wirkt wie eine Mischung aus Abstellkammer und New Age-Artikelgeschäft, daneben hängt ein großes Banner der FLT. Es gibt einen kleinen, augenscheinlich zum Teil mit Planen verkleideten Kuppelbau und ein ebenfalls mit Zeltplanen verkleidetes Tipi (Abb. 6), andere Fotos zeigen einen großen Obst- und Gemüsegarten. Die Bilder machen



Abbildung 4 Gebäude des CREST 13-Zentrums Epuyen
(<http://www.crest13.org/images/centers/epuyen/epuyen02.jpg>, letzter Zugriff am 10.01.2021)

⁸⁶ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/epuyen.html>, letzter Zugriff am 12.05.2019.



Abbildung 5 Innenraum eines der Gebäude des CREST 13-Zentrums Epuyen
(<http://www.crest13.org/images/centers/epuyen/epuyen09.jpg>, letzter Zugriff am 11.01.2021)



Abbildung 6 Kuppelbau, Tipi und Nutzgarten des CREST13-Zentrums Epuyen
(<http://www.crest13.org/images/centers/epuyen/epuyen34.jpg>, letzter Zugriff am 11.01.2021)

anschaulich klar, dass wer dort lebt, das Leben eines Aussteigers führt. Dies wird auch anhand der Auflistung benötigter Ausrüstung in der Kategorie „Needs“ deutlich: dort werden neben den üblichen Solarpaneln, einem Auto zum Transport von Pferden, einem Hühnerstall und einem Notebook zur Aufbereitung von Lehrmaterial auch solch grundlegende Dinge wie Matratzen und für niedrige Temperaturen ausgelegte Schlafsäcke genannt.

Laut eigenen Angaben verfügte Epuyen zum fraglichen Zeitpunkt über eine feste Einwohnerschaft von acht Erwachsenen und fünf Kindern. Das Zentrum selbst beschreibt sich folgendermaßen:

„The World Peace garden Epuyen, [sic] is an living experiment of application of the Law of Time as social organization, a training place for future life styles. More than a community, we are kin in transformation, learning to live in a form cleared from social conditionings of 12:60 and learning to be new humans in harmony with nature, planting food and practicing all tools of Synchronotron and praying.“ (ebd.)

Besucher sind willkommen und auch hier wird ein Aufenthalt von mindesten 13 Tagen empfohlen, um den Rhythmus der Gemeinschaft mit allen Übungen, Aufgaben und Verpflichtungen zu erleben. Übungsprogramm und das Prinzip der Aufgabenverteilung entsprechen etwa den bereits bei den anderen Zentren genannten. Von Gästen wird keine feste Gebühr erhoben, aber eine Spende erbeten, die in etwa die durch ihren Aufenthalt entstehenden Unkosten für die Verpflegung abdeckt. Als Richtwert werden 20 Argentinische Pesos pro Tag genannt. Als vor Ort gesprochene Sprachen werden neben Spanisch und Englisch auch Portugiesisch, Katalanisch und Italienisch angegeben, was die Gemeinschaft als aus verschiedenen Nationalitäten zusammengesetzt oder zumindest als polyglott ausweist (ebd.). Der Versuch, das Zentrum per E-Mail zu kontaktieren blieb unbeantwortet (persönliche Korrespondenz, 29.05.2019).

7.5.1.4 Ben Urubici, Brasilien

Das 15 km von Urubici in Brasilien gelegene, als aktiv gelistete Zentrum „Ben Urubici“ schien zum Zeitpunkt der letzten Aktualisierung (18.05.2012) gerade erst im Aufbau befindlich.⁸⁷ Die angegebene Website funktioniert nicht, die wenigen Fotos zeigen ausschließlich die landschaftlichen Gegebenheiten des ausgewählten Standorts, da das Projekt die theoretische Planungsphase – abgesehen vom Landerwerb – offenbar noch nicht überschritten hatte.

Die zweisprachig in englischer und spanischer Sprache verfasste Projektbeschreibung hat mehr den Charakter einer Absichtserklärung als den eines konkreten Zeitplans und besteht im Wesentlichen aus einem Aufruf zur Mitarbeit an der Errichtung des Zentrums und damit letztendlich einer goldenen Zukunft. Vom nächsten *Day Out Of Time* (25. Juni) an seien Gäste willkommen, was angesichts der nicht vorhandenen Infrastruktur wie ein ausgesprochen optimistisches Ziel wirkt, das, sofern man den Mangel an späteren Einträgen als Indiz betrachten kann, nicht erreicht worden sein dürfte. Geplant war offenbar die Errichtung eines „Templo Votan“ (ebd.), dessen Charakter jedoch nicht genauer angegeben wird. Aus den Aufrufen zur Mitarbeit klingt eine nicht zu übersehende Dringlichkeit: „Get in contact, no time to lose!“ (ebd.), „We are waiting for YOU!! [sic] [Hervorhebung im Original]“ (ebd.), „We need conscious kin [...] and a strong will to work to dream the highest dream together, and bring it to fruition. The harvest is big, and the workers few. Come and help [...]!! [sic]“ (ebd.). Geplant seien neben den bereits bekannten Arbeitsaufteilungen und Übungsprogrammen auch Informationsveranstaltungen für Schulen und Universitäten sowie Musik- und Tanzveranstaltungen, in welchen der Außenwelt das Wesen der natürlichen Zeit nahegebracht werden solle (ebd.).

Eine E-Mail-Anfrage an das Zentrum blieb unbeantwortet (persönliche Korrespondenz, 11.11.2020). Im Internet ist jedoch eine Facebook-Seite des Zentrums zu finden, deren aktuellste Einträge vom 11.08.2021 und 17.07.2021 stammen (Stand 17.09.2021) und die offensichtlich nach wie vor von Argüelles' Lehre inspiriert ist. In beiden Einträgen ist

⁸⁷ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/urubici.html>, letzter Zugriff am 13.05.2019.

vom Beginn der gemeinsamen Errichtung eines Tempels der Zeit die Rede. Auf dem kleinen Profilbild ist unter anderem José Argüelles zu sehen, das große Banner oben auf der Seite zeigt Stephanie South.⁸⁸ Zudem bezeichnet sich das Zentrum dort in seiner Selbstbeschreibung nach wie vor als „Center for the Restitution and Education of Sacred Time / CREST (Centros para a Restituição da Mente Natural).⁸⁹

7.5.1.5 Zentrum Aldea Antukelen, Chile

Deutlich weiter fortgeschritten hingegen war zum Zeitpunkt des letzten Eintrags am 11.11.2011. das chilenische Zentrum „Aldea Antukelen“ bei Santa Bárbara.⁹⁰ Das zu diesem Zeitpunkt von vier Erwachsenen und vier Kindern bewohnte Zentrum verfügte über ein Familienhaus, einen Campingplatz mit Sanitäreanlagen sowie zwei Kuppelbauten, einer davon zumindest zum Zeitpunkt der Aufnahme der Fotos noch im Bau befindlich. Letztere geben mit ihrer robusten Holzbauweise und sauber angebrachten Verkleidung (Abb. 7) ein deutlich solideres Bild ab als die mitunter sehr rustikalen Exemplare der argentinischen Zentren, was auch für ein weiteres, im Hintergrund zu erkennendes, kleines Gebäude gilt. Gäste werden für die Dauer einer Woche willkommen geheißen, wobei die eventuelle Möglichkeit eines längeren Aufenthaltes eingeräumt wird. Die genannten täglichen Übungen entsprechen, soweit anhand der knappen Übersicht beurteilbar, auch hier denen der anderen Zentren, die vom CREST-Projekt anvisierte Einheitlichkeit findet also offenbar weitestgehend praktische Umsetzung. „Aldea Antukelen“ erhielt Spenden für alle drei auf der Projektseite gelisteten Finanzierungsprojekte, auch wenn die dadurch erreichte Gesamtsumme nur knapp über 350 US-Dollar liegt (ebd.). Eine E-Mail-Anfrage an die auf der Projektseite angegebene Adresse des Zentrums kam als unzustellbar zurück (persönliche Korrespondenz, 12.11.2020), was für die Aufgabe der Anlage zumindest in ihrer ursprünglich geplanten Form spricht.

⁸⁸ <https://www.facebook.com/CrestBenUr/>, letzter Zugriff am 17.09.2021.

⁸⁹ <https://www.facebook.com/CrestBenUr/about/>, letzter Zugriff am 10.08.2021.

⁹⁰ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/antukelen.html>, letzter Zugriff am 13.05.2019.



Abbildung 7 Kuppelbau im CREST 13-Zentrum Aldea Antukelen
(<http://www.crest13.org/images/centers/antukelen/antukelen2.jpg>, letzter Zugriff am 11.01.2021)

7.5.1.6 Mexiko: Comunidad Galactica 13 Lunas A.C.

In der Nähe der mexikanischen Ortschaft Yepomera, gelegen im Bundesstaat Chihuahua, befindet sich die „Comunidad Galactica 13 Lunas A.C.“⁹¹, über die ein Bericht im Spiritualitäts- und New Age-Magazin *Omnia* erschien.⁹² Die Projektvorstellung ist eine der ausführlichsten auf der CREST-Website. Zum Zeitpunkt der letzten Aktualisierung (27.09.2012) seien den Angaben zufolge die geodätischen Strukturen aller dreizehn Kuppelbauten sowie deren Standflächen und Grundgerüste vollendet gewesen.⁹³ Einer sei komplett fertig gebaut, bei den verbliebenen 12 fehlten noch Fußboden und Decke. Zwar war dabei ursprünglich offenbar eine Finanzierung aus Spendengeldern angestrebt, bei der Kosten im Wert von 4000 US-Dollar pro Kuppelbau veranschlagt wurden, der

⁹¹ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/yepomera.html>, letzter Zugriff am 14.05.2019.

⁹² <http://www.crest13.org/images/omnia-crestyepomera-report-english.pdf>, letzter Zugriff am 07.08.2019.

⁹³ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/yepomera.html>, letzter Zugriff am 14.05.2019.

Projektseite zufolge konnten auf diesem Wege aber nur 110 US-Dollar eingenommen werden. Für die zweite Phase sei die Errichtung von Hütten für die Bewohner und 13 größeren Kuppeln geplant. Das zur Verfügung stehende Land von etwa vier Hektar Größe sei von einer nicht namentlich genannten Person gespendet worden (ebd.).

Besucher seien nach vorheriger Ankündigung willkommen, unterlägen aber aufgrund der noch im Aufbau befindlichen Infrastruktur und der klimatischen Bedingungen vorläufig gewissen Einschränkungen: während im Sommer Camping auf dem Gelände problemlos möglich sei, müsse den Rest des Jahres über aufgrund der zu erwartenden Temperaturen und mangels anderer Unterkunftsmöglichkeiten auf ein etwa 15 km entfernt gelegenes Hotel ausgewichen werden. In der Hütte auf dem Projektgelände selbst lebten laut einer Angabe nur drei Personen, zwei weitere in einem Haus nahe der Ortschaft Yepomera, aber alle fünf widmeten sich der Errichtung des Zentrums in Vollzeitarbeit. In einem anderen Eintrag hingegen ist von neun Mitgliedern die Rede, welche Angabe die aktuellere ist, ist nicht erkennbar (ebd.).

Das vom CREST-Mutterprojekt angestrebte Ziel der autarken Selbstversorgung sei aus praktischen Gründen vorerst hintenangestellt worden, um sich voll und ganz dem Aufbau der spirituellen Ausrüstung widmen zu können. Zu diesem Zweck würden zudem auf Anfragen hin Workshops und Konferenzen in verschiedenen Teilen des Landes ausgerichtet, weitere Einnahmen stammten aus dem Erlös des Verkaufs von Büchern, welche eines der Mitglieder veröffentlicht habe (ebd.).

Auf der Projektseite ist auch ein anlässlich der Nachricht von José Argüelles' Tod verfasster Eintrag zu lesen, über den die Gruppe offenbar durch Stephanie South persönlich informiert wurde. Anstatt von der Nachricht angesichts des noch bevorstehenden 2012-Datums beunruhigt zu sein, betrachten die Bewohner der „Comunidad Galactica 13 Lunas A.C.“ sie jedoch als Bestätigung ihrer Überzeugungen: „Indeed, with his transcendence, Valum confirms to us that we are arriving to [sic] the closing of the cycle so many times announced by him in life, throughout all of his Work [sic]“ (ebd.). Es folgt eine kurze Zusammenfassung seines Wirkens, in der angegeben wird, anlässlich der *Harmonic Convergence* hätten sich sogar mehr als die angestrebten

144.000 Menschen versammelt und in der zudem betont wird, Argüelles habe in Stephanie South bzw. Red Queen diejenige erkannt, der die Aufgabe obliege, nach dem Schließen des alten Zyklus den neuen zu öffnen, und daher ihre Ausbildung übernommen. Der über sein Wirken gegebene Überblick sei jedoch nur ein kleiner Ausschnitt, denn „[...] his cosmic legacy goes much beyond what we can understand, his departure was on the precise moment, as he said [...]“ (ebd.). Die Verantwortung, sein Werk weiterzuführen, liege nun bei ihnen:

„All that remains to those of us that have followed his Work [sic] and tried to understand his legacy is to continue with what corresponds to each of us, within his last words, eh [sic] also said: `everything [sic] is now the responsibility of the people who have heard the message. There is much work to be done.' All the CREST 13 Centers have a great compromise with the planet, we have to continue with our mission, the mission that José Argüelles-Valum Votan visualized and have [sic] to humankind for those of us who felt it so, and work on it. We, the current 9 members of this Crest Yepomera, are convinced of the transcendence of this Center, and will keep on working untiringly until we accomplish what corresponds to us.“ (ebd.)

Es ist offensichtlich, dass die Gruppe sich hier in der Pflicht sieht, der ihr übertragenen Aufgabe nachzukommen, von der in ihren Augen letztendlich nicht weniger als das Schicksal der Erde abhängt. So sieht sie es auch nicht als Zufall, sondern als klaren Beweis der Synchronizität an, dass die Zeremonie zur „Aktivierung“ der bereits fertiggestellten Kuppelbauten zwei Tage vor Argüelles' Tod durchgeführt wurde – rechtzeitig, um sein Werk fortzuführen und ein Signal für dessen Fortbestand zu setzen. Auch offenbart dieser Eintrag einmal mehr den Glauben an Argüelles' Weiterleben auf einer anderen Ebene: die Gruppe richtet eine Nachricht an ihn, gesendet „[...] from the Dome 14 of Transcendence [...]“ (ebd.), in der sie ihm für alles, was er für die Erde und die Menschen getan und das Wissen, das er vermittelt habe, dankt und gelobt, das von ihm begonnene Werk fortzuführen sowie nochmals die Überzeugung zum Ausdruck bringt, dass der Zeitpunkt seines Verscheidens nicht zufällig, sondern wohl gewählt gewesen sei:

„Thank you for having accomplished your mission, thank you for your legacy, thank you for having given us the galactic information that allowed us to understand the noosphere and work for her, you decided to return in the right moment, but those of us who remain on the planet, especially in this

CREST Yepomera, will continue with the mission [...] we have recieved your message and will work with is [sic] until we see it fully realized [...] so that we will reach together the dawn of the new times that will manifest in that dole [sic] rainbow bridge that will indicate that we have arrived to the manifestation of your dream and of those of us who are aware of our purpose: a new earth, a new mankind, one spirit [...]“ (ebd.)

Gleichzeitig spricht die Gemeinschaft von Yepomera Stephanie South in ihrer Rolle als Red Queen ihre Solidarität und Unterstützung aus, sollte diese sie in der kommenden Zeit benötigen (ebd.). Dass South nun nach Argüelles' Tod eine zentrale Rolle innehat, wird ebenfalls hervorgehoben:

„[...] we understand the arduous transcendence of her mission, and now, with Valum's absence, she will have to become, according to her Wavespell of Life, on the Cosmic Eagle that transcends, combining with her serpent, and becoming the Feathered Serpent... Quetzalcoatl, who returns with a new consciousness to lead us in the great cosmic destiny that we all have as human beings incarnated in the planet right now.“ (ebd.)

Der Satz erscheint wirr, aber nichtsdestotrotz geht klar daraus hervor, dass South hier große Bedeutung beigemessen und sie als Argüelles' Nachfolgerin gesehen wird. Auch die mesoamerikanische Beeinflussung des Überzeugungssystems wird in der Erwähnung Quetzalcoatl / der gefiederten Schlange erneut deutlich.

Dass South und Argüelles in persönlichem Kontakt mit dem Zentrum standen, ist einer ebenfalls dort veröffentlichten Nachricht zu entnehmen, in der Unterstützung und Lob für das Zentrum ausgedrückt werden, das sich in beispielhafter Weise für die Noosphäre einsetze. Beide haben mit ihren Avatarnamen Valum Votan und Red Queen unterschrieben. Ob dies bis zu Argüelles' Tod der einzige direkte Kontakt zwischen den beiden Parteien war, ist der Website nicht zu entnehmen, es ist jedoch offensichtlich, dass die Botschaft den Bewohnern wichtig war und sie daraus Kraft schöpften, ist sie doch überschrieben mit den Zeilen: „We remain with the message that in its due time was sent by Valum Votan and the Red Queen, and that will keep driving us forward always“ (ebd.). Auf der Homepage des Zentrums findet sich zudem ein vom 09.08.2013 stammender Eintrag, der mit deutlich erkennbarem Stolz einen Besuch von Stephanie South / Red Queen schildert. South habe im Rahmen ihrer Mission, den Beginn des neuen Zeitalters voranzutreiben, das CREST 13-Zentrum in Yepomera als erstes Ziel ausgewählt und sich

zwei Tage lang dort aufgehalten. Dabei habe sie ihre volle Befürwortung und Anerkennung des Projekts zum Ausdruck gebracht und das Bestreben der Betreiber unterstützt, das Zentrum um einen Bereich für Lehre und Weiterbildung sowie Unterkunftsmöglichkeiten für Besucher zu vergrößern und im weiteren Verlauf die ökologische und nachhaltige Ausrichtung zu fördern. South habe das gesamte Zentrum besichtigt und gemeinsam mit den Zentrumsangehörigen meditiert. Das Auftreten eines Regenbogens sowie der Fund einer abgeworfenen Schlangenhaut in einem der Kuppelbauten während Souths Aufenthalt wurden als Zeichen eines Neubeginns und somit als Symbol für den Anbruch des neuen Zeitalters gedeutet. Im Anschluss an ihren Besuch im Zentrum Yepomera habe South in Chihuahua einen Vortrag über das neue Bewusstsein und die Wichtigkeit des Lebens im Einklang mit dem 13-Moon-Kalender gehalten, dem neben den Zentrumsangehörigen insgesamt mehr als 150 Zuhörer beigewohnt hätten. South habe an José Argüelles erinnert, auf den Bewusstseinswandel, der seit dem Ende des alten Zyklus am 21.12.2012 bereits erkennbar sei, hingewiesen und alle Anwesenden aufgerufen, sich der Bewegung, die diesen Bewusstseinswandel trage, anzuschließen. Auch die Bedeutung des CREST-Projekts sei dabei angesprochen worden, wobei besonders die Bedeutung des Yepomera-Zentrums hervorgehoben worden sei, welches unablässig an der Errichtung der Noosphäre und des kollektiven Bewusstseins arbeite. Im Anschluss erhielten die Zentrumsbetreiber Gelegenheit, ihr Projekt selbst vorzustellen. Aus den Schilderungen geht klar hervor, als welche große Ehre die Zentrumsangehörigen Stephanie Souths Besuch empfanden. Abgesehen von einer ersten Nennung mit bürgerlichem Namen zu Anfang des Berichts wird sie im weiteren Verlauf ausschließlich als „Red Queen“ bezeichnet, was die Anerkennung ihrer herausragenden Position als Argüelles' Lehrling unterstreicht. Am Ende des Eintrags sprechen die Autoren South ihren Dank für ihren Besuch aus und geloben, die ihnen zugewiesene Aufgabe, an der Errichtung des planetaren Bewusstseins mitzuarbeiten, mit voller Hingabe zu erfüllen.⁹⁴

⁹⁴ <http://crestyepomera.org/?p=17>, letzter Zugriff am 17.02.2021.

Fotos des Yepomera-Zentrums zeigen die augenscheinlich aus Holz gebauten Grundgerüste mehrerer Kuppelbauten, von denen mindestens einer fertig überdacht und mit einem Vorbau als Eingang versehen ist (Abb. 8).⁹⁵ Einige Bilder dokumentieren verschiedene Bauphasen, auf anderen sind im Kreis sitzende oder stehende Menschen zu sehen, dem Anschein nach zu einer Zeremonie versammelt. Auf der Homepage des Projekts sind drei Videos zu finden, die das Zentrum bewerben und aus einem Zusammenschnitt aus Fotos, Videoaufnahmen und Animationen bestehen. Das Filmmaterial zeigt einen weiter fortgeschrittenen Bauzustand mit mehreren offenbar vollendeten Kuppelbauten, in allen drei Videos wird das Zentrum als Ort des Lichts und der Harmonie in einer sich verdunkelnden Welt portraitiert.⁹⁶ Die auf den Fotos abgebildete Personenanzahl übersteigt die weiter oben angegebene der



Abbildung 8 Kuppelbau des CREST 13-Zentrums Yepomera
(<http://www.crest13.org/images/centers/yepomera/yepomera-mx19.jpg>, letzter Zugriff am 11.01.2021)

⁹⁵ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/yepomera.html>, letzter Zugriff am 17.02.2021.

⁹⁶ http://crestyepomera.org/?page_id=2, letzter Zugriff am 17.02.2021.



Abbildung 9 CREST 13-Zentrum Yepomera mit Besuchern oder Helfern
(<http://www.crest13.org/images/centers/yeahomera/yeahomera-mx5.jpg>; letzter Zugriff am 11.01.2021)



Abbildung 10 Modell des CREST 13-Zentrums Yepomera
(<http://www.crest13.org/images/centers/yeahomera/2.jpg>, letzter Zugriff am 11.01.2021)

Zentrumsbewohner deutlich (Abb. 9), es muss sich also entweder um gleichgesinnte Besucher handeln – was am Wahrscheinlichsten ist – oder die Zahl der Bewohner bzw. Projekt-Mitglieder unterlag äußerst starken Schwankungen. Auch eine Modellkarte des Zentrums, welche die räumliche Orientierung der Anlage zeigt (Abb. 10), ist unter den Abbildungen, zudem die Aufnahme eines Vortragsraumes, in dem eine einzelne Person – man darf begründet davon ausgehen, dass es sich um ein Mitglied der CREST-Gemeinschaft handelt – vor einer Gruppe von Menschen spricht, im Rücken ein Whiteboard, ein Plakat mit der Planzeichnung des Yepomera-Zentrums und ein wegen des Blickwinkels und der Spiegelung nur teilweise erkennbares Plakat, auf dem die Zahl „2012“ vor mystisch dunklem Hintergrund auszumachen ist.⁹⁷ Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich um eine der von den Zentrumsbewohnern durchgeführten Informationsveranstaltungen mit dem Ziel, ihre Sache in der Außenwelt publik zu machen und Mitstreiter zu gewinnen.

Als eines von wenigen CREST-Zentren war Yepomera im Jahr 2019 nachweislich noch aktiv und kontaktierbar. Das Zentrum konzentrierte sich auf den spirituellen Teil des CREST 13-Plans und könne bei Interesse jederzeit besucht werden, es sei jedoch eine vorherige Anmeldung erforderlich, da die Verantwortlichen den größeren Teil der Zeit über auf Reisen seien, „[...] spreading the 13 moon calendar and related information as the noosphere, Tzolkin, etc.“ (Guillermo Medina Gomez, persönliche Korrespondenz, 29.05.2019). Für weitere Informationen wird auf die Facebook-Seite des Zentrums verwiesen. Es handele sich nicht mehr um eine „Galactic Community“, da nur noch die Kontaktperson Guillermo Medina Gomez und seine Ehefrau, die „abuelos“ genannt würden, auf dem Gelände lebten. Die Kuppelbauten und die „spiritual machine“ (Guillermo Medina Gomez, persönliche Korrespondenz, 17.07.2019) seien jedoch nach wie vor intakt und es müssten tägliche *Rainbow Bridge*-Meditationen durchgeführt werden, um sie zu erhalten. Auf Nachfragen hin gab Guillermo Medina Gomez an, sich weiterhin in Ciudad Juarez und Chihuahua für die Umsetzung des Kalenderwechsels und die Verbreitung von Informationen über den Tzolkin einzusetzen. Gerade seien er und

⁹⁷ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/yepomera.html>, letzter Zugriff am 17.02.2021.

seine Frau dabei, eine Reise zu den Pyramiden Teotihuacans anzutreten, wo ein Treffen mit „Red Queen“ [Argüelles' Lehrling Stephanie South, Anm. d. Verf.] stattfindet, um den alten Jahreszyklus zu schließen und den neuen zu eröffnen (Guillermo Medina Gomez, persönliche Korrespondenz, 17.07.2019). Die von Argüelles verbreiteten Überzeugungen werden von den beiden verbliebenen Bewohnern des Zentrums Yepomera also offensichtlich nach wie vor gehegt und mit Leben erfüllt. Die Kontaktperson führte im Absender zwar einen bürgerlichen Namen, unterschrieb jedoch statt mit diesem mit dem Namen „Uuc Kan“ und „In lak'ech“ als Abschiedsformel, beides offensichtlich „New Age Maya“-inspiriert (Guillermo Medina Gomez, persönliche Korrespondenz, 20.05.2019 und 17.07.2019). „In lak'ech“ als Floskel ist im diesbezüglichen Diskurs ein häufig zu findender Ausdruck, der die Verbundenheit aller Menschen und Lebewesen zum Ausdruck bringen soll.

Das Projekt verfügt überdies über eine nach wie vor aktive Facebook-Seite, auf der, einem Tageskalender ähnlich, regelmäßig Einträge mit selbsterstellten Kalenderbildern und dem jeweils aktuellen Datum aus dem *13-Moon*-Kalender veröffentlicht werden, der jüngste Eintrag (Stand 11.08.2021) stammt vom 07.08.2021, was das anhaltende Engagement der Betreiber belegt. Einträge vom 26.07.2021 und 27.07.2021 zeigen Fotos von einer Zusammenkunft in einem der Kuppelbauten, an der Wand ist das Banner der FLT zu sehen. Der Eintrag vom 26.07.2021 beinhaltet zudem eine Abbildung mit dem Text des von Argüelles geprägten „Gebets der sieben galaktischen Richtungen“ und wünscht dem Leser des Beitrags „Feliz Año Nuevo Semilla Electrica, que nos demos el permiso de activar el servicio planetario desde la Conciencia [sic]“, was nahelegt, dass es sich bei der abgebildeten Zusammenkunft um eine Feierlichkeit anlässlich des Jahreswechsels nach Rechnung des 13-Moon-Kalenders handelte.⁹⁸

⁹⁸ <https://www.facebook.com/Crest-Yepomera-140259416024340/>, letzter Zugriff am 11.08.2021.

7.5.1.7 Jardin UR Gaia, Uruguay

Das letzte auf der Liste als aktiv aufgeführte Zentrum befindet sich in Uruguay (letzte Aktualisierung 27.09.2012). Der „Jardin UR Gaia“ verfüge auf einer Fläche von sieben Hektar über einen Meditationsraum, gemeinsame Koch- und Speiseräume sowie über eine Gemeinschaftsunterkunft für sieben Personen und einen Campingplatz.⁹⁹ Bitten um Spenden zur Finanzierung von Kuppelbauten, einer Gemeinschaftsküche sowie einer Windkraftanlage hatten zum Zeitpunkt der letzten Aktualisierung eine Gesamtsumme von 300 US-Dollar eingeworben. Die auf der CREST-Seite verlinkte eigene Website des Zentrums war zum Zeitpunkt der Recherche nicht mehr aufrufbar. Dauerhaft bewohnt sei es lediglich von zwei Erwachsenen und einem Kind, wegen wechselnder Besucher hielten sich durchschnittlich jedoch sieben bis elf Personen dort auf. Gäste seien für eine Aufenthaltsdauer von bis zu 13 Tagen (einem *Wavespell*) willkommen, um einen Unkostenbeitrag bzw. Mitarbeit zugunsten des Projekts wird gebeten. Auch Vorschläge für und Unterstützung bei dem weiteren Ausbau des Zentrums seien willkommen.

Die täglichen Übungen entsprechen dem bereits bekannten Programm, wurden aber offenbar um die Sungazing-Praktik des umstrittenen „hindu pranic master“ (ebd.) Hira Ratan Manek erweitert, der das Projekt besucht haben soll (ebd.). Zudem würden alle Tag- und Nachtgleichen, Sonnenwenden und Vollmonde feierlich begangen sowie *Law Of Time*-Workshops abgehalten. Die Mischung zeigt eine allgemeine Aufgeschlossenheit gegenüber spirituellen Lehren verschiedener Couleur und offenbart einmal mehr die im New Age übliche Hybridität, wird von den Zentrumsbewohnern doch offensichtlich die Lehre Hira Ratan Maneks, aus der Betrachtung der Sonne Energie ziehen zu können, als Ergänzung von Argüelles' Lehre vom Leben in der natürlichen Zeit betrachtet. Auch der Name des Zentrums weist deutlich darauf hin, handelt es sich bei Gaia doch um die personifizierte Mutter Erde, welcher auch die in New Age-Kreisen gerne angeführte Gaia-Hypothese, der zufolge die Erde einem großen, lebenden Organismus vergleichbar sei, ihren Namen verdankt. Dass die Grundlagen des Projekts jedoch klar auf Argüelles' Lehre zurückzuführen sind und dies von den Zentrumsbewohnern auch bewusst so

⁹⁹ <http://www.crest13.org/profiles/crest13/urgaia.html>, letzter Zugriff am 21.05.2019.

gewählt ist, belegt ein auf der Website im Zusammenhang mit der Erwähnung des von den Bewohnern praktizierten Lebens in der natürlichen Zeit angeführtes Zitat Argüelles'.¹⁰⁰

Bemerkenswert ist, dass der „Jardin UR Gaia“ über eine nach wie vor aktive Facebook-Seite verfügt.¹⁰¹ Diese ist auf der CREST-Seite nicht offensichtlich verlinkt, findet sich jedoch am Ende eines von der CREST-Projektseite aus zugänglichen PDF-Dokuments, in dem das Zentrum vorgestellt wird. Die Facebook-Seite bezeugt, dass das Projekt auf die eine oder andere Weise noch besteht: so finden sich ein Foto einer Temazcal-Zeremonie vom 17.03.2019, ein Eintrag vom 01.01.2019, in dem das gregorianische Datum in den *13-Moon*-Kalender umgerechnet und die spirituelle Bedeutung dieses Datums gemäß der *Law Of Time* erläutert wird und ein geteilter Beitrag des chilenischen Ablegers der FLT über das 84. Jubiläum des Roerich-Pakts, in dem auch José Argüelles erwähnt wird, der den Roerich-Pakt zum Schutz der Biosphäre um den *13-Moon*-Kalender als der Gesellschaft zugrunde liegendes Kalendersystem erweitern wollte. Ein Eintrag vom 18.05.2019 bewirbt eine Veranstaltung mit dem Titel „Tiempo – Espacio. Resolviendo Los Traumas“ am 25.05.2019 in Punta del Este und ist mit einem Foto versehen, das zwei Personen zeigt: bei einer davon handelt es sich offenkundig um den Redner der Veranstaltung, Annibal Lisandro Luporini Dowgaluk, bei der anderen um Argüelles in fortgeschrittenem Alter. Ein Blick auf Dowgaluks Facebook-Profil lässt keinen Zweifel daran, dass es sich bei ihm um einen Anhänger von Argüelles' Lehre handelt: die Seite beinhaltet Verlinkungen zu den Websites von FLT und CREST 13, auf dem aktuellen Profilbild posiert er hinter einer Flagge mit dem Logo der FLT und ein ehemaliges Profilbild zeigte sogar ein Bild von José Argüelles, umkränzt von einer Zeichnung der von ihm vorhergesagten Regenbogenbrücke.¹⁰² Zudem bezeichnet er sich als „galactic [sic] wizard“, eine Betitelung, die dem *13-Moon*-Kalender entlehnt ist, und wird auf der CREST 13-Website als eine von zwei Kontaktpersonen des zum Zeitpunkt

¹⁰⁰ <http://www.crest13.org/images/centers/urgaia/UrgaiaUpdate2011-spanish.pdf>, S. 2, letzter Zugriff am 21.05.2019.

¹⁰¹ <https://www.facebook.com/Retiros.Talleres/>, letzter Zugriff am 02.07.2019 bzw. <https://www.facebook.com/jardin.urgaia>, letzter Zugriff am 07.08.2019.

¹⁰² <https://www.facebook.com/annibal.dowgaluk>, letzter Zugriff am 21.05.2019.

der letzten Website-Aktualisierung noch in der Planungsphase befindlichen CREST-Zentrums BEN URubici in Brasilien genannt, auf dessen nicht funktionierende Website auch sein sonst aktuelles Facebook-Profil verweist. Der „Jardin UR Gaia“ bringt es auf eine Zahl von 3590 Facebook-Followern und 3094 Menschen, die das Profil mit dem Like-Button bedacht haben, Dowgaluks persönliches Profil listet 5000 Freunde (Stand 21.05.2019).

Auch aus dem Jahr 2021 sind neue Einträge vorhanden: während am 16.08.2020 ein neuer Artikel der „Reina Roja“ (also von Stephanie South, Anm. d. Verf.) anlässlich des 33-jährigen Jubiläums der *Harmonic Convergence* verlinkt wurde, folgen danach noch einige kalenderbezogene Einträge sowie einer mit nicht näher betitelten Fotos, dessen Überschrift „Setting Up New Goals“ die Absicht einer Weiterführung des Projekts nahelegt. Letzterer stammt ebenso wie ein kalenderbezogener Post vom 03.08.2021, es handelt sich dabei um die beiden jüngsten Beiträge der Seite (Stand 11.08.2021).¹⁰³

Der Versuch einer Kontaktaufnahme mit dem „Jardin UR Gaia Uruguay“, um nähere Informationen einzuholen und herauszufinden, wie aktiv die Anlage als solche noch ist, wurde zwar beantwortet, aber ohne auf eine der gestellten Fragen einzugehen oder sich in irgendeiner anderen Weise auch nur ansatzweise konkret zu äußern. Die nebulöse Antwort lautete wie folgt: „todo [sic] se transforma [sic] aun estamos aqui [sic] aun creemos que puede haber lugares en el planeta con una opcion diferente para vivir“ („13 lunas en Ur“, persönliche Korrespondenz, 07.06.2019). Eine Unterschrift fehlte, als Absender war lediglich „13 lunas en UR“ angegeben (ebd.).

¹⁰³ <https://www.facebook.com/Retiros.Talleres>, letzter Zugriff am 11.08.2021.

7.5.1.8 Start Ups

Neben den bereits als aktiv geltenden Zentren werden zwei weitere Start Ups gelistet, eines in Ecuador, eines in Mexiko. Der Unterschied zwischen diesen im Aufbau befindlichen Anlagen und einer solchen wie dem bereits als aktiv angesehenen brasilianischen Zentrum BEN URubici, mit dessen Bau der Website nach zu urteilen noch gar nicht richtig begonnen worden war, erschließt sich aus dieser Unterteilung nicht.

7.5.1.8.1 Galactic Spiritual Center, Ecuador

Das 22 Hektar große Gelände für das „Galactic Spiritual Center“, nordwestlich des ecuadorianischen Quito gelegen, sei am Tag der Erde, dem 22.04.2010, von den US-amerikanischen Gründern erworben worden, die im Dezember desselben Jahres dorthin umsiedelten.¹⁰⁴ Zum Zeitpunkt der letzten Aktualisierung vom 03.04.2013, also sowohl nach dem Tod von Argüelles als auch dem Verstreichen des 21.12.2012, sei gerade der Bau der vier um die zentrale Kuppel herum gruppierten Gebäude sowie eines Vorratsgebäudes im Gang gewesen, bereits vorhanden seien Unterkünfte für die Bewohner, Küche und sanitäre Anlagen. Auf der Website sind neben Fotos auch Planskizzen zu sehen, welche den angestrebten Aufbau des Zentrums zeigen. Weiterhin geplant seien u.a. Unterkünfte unterschiedlicher Ausstattung für Gäste, ein chemiefreier Pool, ein Spa, eine Yoga-Anlage, ein Meditationsgebäude, die Anlage von Labyrinthen sowie ein Baumhaus zum Meditieren. Die Erwähnung eines Pools und Spas lassen darauf schließen, dass die Gründer eine deutlich gehobener Ausstattung anstrebten als manch anderes Zentrum.

Permanent bewohnt werde das „Galactic Spiritual Center“ von drei Erwachsenen und vier Kindern, freiwilligen Helfern werde kostenlos Kost und Logis geboten, wobei die Verpflegung primär auf Basis dessen stattfinde, was vor Ort angebaut und durch die Haltung von Ziegen, Hühnern und Bienen zur Gewinnung von Milch, Käse, Eiern und

¹⁰⁴ <http://www.crest13.org/profiles/startups/ecuador.html>, letzter Zugriff am 22.05.2019.

Honig ergänzt werden könne. Eine nachhaltige und möglichst autarke Verpflegung wird ausdrücklich angestrebt. Auf Wunsch bestehe die Möglichkeit, die Ernährung durch Fisch aus dem zentrumseigenen Teich zu erweitern. Für Gäste im Rahmen eines rein spirituellen Aufenthalts ohne Mitarbeit bei den täglichen Aufgaben fielen Gebühren an, deren Höhe von der Art der Verpflegung und der Unterkunfts-kategorie abhängig seien.

Als tägliche Übungen werden Meditation, Yoga, Thai Chi, Chi Gong, Einssein mit der Natur sowie das Begehen von Labyrinthen angeführt, explizit auf Argüelles zurückgehende Lehren finden hingegen keine Erwähnung (ebd.). Auch das Ziel eines Lebens in der natürlichen Zeit wird nicht explizit angesprochen – zwar wird auch hier das Erreichen einer höheren Ebene und ein Leben im Einklang mit der Natur betont, der Grundtenor jedoch scheint mehr einer allgemeinen New Age-Ausrichtung ohne speziellere Fokussierung auf Elemente aus Argüelles' Lehre zu entsprechen.

Nachfragen ergaben, dass das „Galactic Spiritual Center“ nicht mehr aktiv ist, sondern wegen mangelnder Unterstützung aufgeben werden musste. Die Gründer befänden sich nach eigenen Angaben nach wie vor im Besitz des Landes und der darauf errichteten Gebäude, seien aber selbst wieder in die USA zurückgezogen (Jennifer Alvarez, persönliche Korrespondenz, 28.06.2019). Ob sie dort weiterhin für die hinter dem Projekt steckende Idee eintreten oder sich von ihren diesbezüglichen Überzeugungen abgewandt haben, war nicht zu ermitteln, da eine diesbezügliche Nachfrage nicht mehr beantwortet wurde (persönliche Korrespondenz, 01.07.2019). Ein Blick auf die auf der Projektseite befindliche Übersichtsleiste, auf der die konkreten Spendenaufrufe des Zentrums zu sehen sind, bezeugt, dass für drei der vier gelisteten Projekte tatsächlich keinerlei Geld zusammengekommen war – ein Schicksal, welches das „Galactic Spiritual Center“ mit den meisten anderen CREST 13-Zentren teilt. Einzig für die Finanzierung der Abwasseranlage konnten Spenden im Wert von 500 Dollar gewonnen werden – eine Summe, die jedoch weit entfernt davon war, die veranschlagten Kosten von 6000 Dollar zu decken.¹⁰⁵

¹⁰⁵ <https://www.crest13.org/profiles/startups/ecuador.html>, letzter Zugriff am 01.07.2019.

7.5.1.8.2 El Jardin-Medicine Land Project, Mexiko

Die zweite als Start Up betitelte, in Mexiko gelegene Anlage mit dem Namen „El Jardin: Medicine Land Project“ befindet sich in unmittelbarer Nähe der Ruinen von Palenque.¹⁰⁶ Die Projektseite wurde zuletzt am 07.10.2012 aktualisiert und verweist auf eine eigene Website, die nach wie vor zugänglich ist, aber keinerlei Hinweis darauf gibt, wann sie zuletzt gepflegt wurde.

Der Projektseite zufolge verfügt „El Jardin“ auf 2 Hektar Land über drei Schlafhütten, die jeweils sechs Personen beherbergen können, Camping-Gelegenheiten, eine Gemeinschaftsküche, eine Yoga- und Meditationsplattform, zwei Feuerstellen für Zeremonien und einen Nutzgarten. Die Anlage werde dauerhaft von vier Menschen bewohnt, Gäste seien willkommen, wobei auch hier zwischen Besuchern und freiwilligen Helfern differenziert wird. Gästen werden demzufolge 150 Pesos pro Nacht für Essen und Unterkunft in einer der Schlafhütten in Rechnung gestellt, bei der Übernachtung im Zelt 100 Pesos. Von Freiwilligen wird eine Aufenthaltsdauer von mindestens einem Monat erwartet, wobei von ihnen neben einer Arbeitszeit von vier Stunden am Tag ebenfalls ein Geldbetrag erhoben wird, der mit 100 Pesos pro Nacht für die erste Aufenthaltswoche und 50 Pesos pro Nacht für den Rest der Zeit einschließlich Verpflegung nicht so deutlich unter dem regulären Betrag liegt, wie man vielleicht erwarten könnte. Besieht man sich dagegen die eigene Website, stechen die höheren Preise (300 Pesos für die Gemeinschaftsunterkunft, 250 für Camping) ins Auge,¹⁰⁷ was dafür spricht, dass die hier gegebenen Informationen zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht wurden und die Website somit aktuelleren Datums ist als die Seite des CREST-Mutterprojekts, auch wenn eine entsprechende Datumsangabe leider fehlt. Hier wird zudem die Möglichkeit angesprochen, für Langzeitgäste und Einheimische Sonderkonditionen anzubieten.

Wie beim „Jardin UR Gaia“ wird auch hier in der Beschreibung auf der CREST-Seite nicht explizit Bezug auf Argüelles' Lehre genommen. Die täglich praktizierten Übungen beinhalten gemeinschaftliches Meditieren und das gemeinsame Singen spiritueller

¹⁰⁶ <http://www.crest13.org/profiles/startups/palenque.html>, letzter Zugriff am 22.05.2019.

¹⁰⁷ <http://www.jardin-palenque.org/organization>, letzter Zugriff am 24.05.2019.

Lieder, auch Dampfbäder und Feuerzeremonien werden erwähnt, das Leben nach dem *13-Moon*-Kalender oder die Errichtung der Regenbodenbrücke hingegen, die in den Beschreibungen einiger anderer CREST-Zentren prominent hervorgehoben werden, werden auf der CREST-Projektseite nicht explizit angesprochen. Die Rede ist hier allgemein von einem Leben in Frieden und Harmonie mit der Erde und einer Zusammenarbeit mit anderen „erwachten“¹⁰⁸ Gemeinschaften, um dieses Ziel zu erreichen (ebd.). Dass ein Grundbezug zu Argüelles' Lehre, der über eine allgemeine New Age-Ausrichtung hinausgeht, dennoch vorhanden ist, belegt neben der Mitgliedschaft im CREST-13-Projekt jedoch auch die noch funktionsfähige Website von „El Jardin“. Hier findet sich in der Rubrik „teaching“ der Hinweis: „[...] we will focus strongly with [sic] the Law of Time as the foundation for the New Time.“¹⁰⁹ Zudem umfasst die Bildergalerie ein Foto, das Argüelles zeigt, wie er ein Banner mit dem Logo der FLT hochhält.¹¹⁰ Die Abbildung beinhaltet die Inschrift „José Argüelles / Valum Votan 1939 – 2011“ sowie ein darüberstehendes Zitat, in dem Argüelles zur Einung der Menschheit aufruft. Die Angabe der Lebensdaten lässt vermuten, dass das Bild als Hommage anlässlich Argüelles' Tod erstellt und in die Galerie aufgenommen wurde. Ein weiteres Foto zeigt eine Darstellung eines eigentlich ursprünglich aztekischen Designs in der Form, wie Argüelles es in seinen Veröffentlichungen als *Hunab Ku*-Symbol populär gemacht und mit den Maya in Verbindung gebracht hat, und kann daher ebenfalls als Bezug auf seine Lehre gewertet werden. Auf dem Willkommensschild der Anlage, welches auf einer anderen Aufnahme zu sehen ist, prangt unter dem Begrüßungsschriftzug das Logo der FLT (ebd.). Auch die in der Rubrik „The Family“ gegebenen knappen Informationen über die Maya, Pacal Votan und die angeblich von diesen hinterlassenen Codes, welche 1260 Jahre später wiederentdeckt werden sollten,¹¹¹ entstammen Argüelles' Lehre. Das Projekt sieht sich selbst eindeutig in der Tradition, dieses Wissen weiterzutragen: „El Jardin is the sanctuary that calls those that are

¹⁰⁸ <http://www.crest13.org/profiles/startups/palenque.html>, letzter Zugriff am 24.05.2019.

¹⁰⁹ <http://www.jardin-palenque.org/the-maloca>, letzter Zugriff am 24.05.2019.

¹¹⁰ <http://www.jardin-palenque.org/gallery>, letzter Zugriff am 23.05.2019.

¹¹¹ <http://www.jardin-palenque.org/the-family>, letzter Zugriff am 24.05.2019.

remembering their contracts to share this important wisdom for this time, as we share in order to set the foundation for the advent of a civilisation based in Peace [sic]“ (ebd.).

Die Bilder in der Galerie zeigen eine hippie-artig anmutende Gemeinschaft in bunten Gewändern (Abb. 11), rustikale Gebäude aus Holz oder Stein und Gruppenfotos, auf denen teilweise auch Menschen indigener Abstammung zu sehen sind. Auf einem der Fotos ist eine größere Gruppe mehrheitlich weiß gekleideter Personen abgebildet, die mit bunten Friedensflaggen auf der Treppe des Tempels der Inschriften posiert (Abb. 12).¹¹² Der Konsum von Alkohol und Drogen ist in der Gemeinschaft verboten, was dem klassischen Hippie-Klischeebild widerspricht, jedoch zu dem angestrebten Ideal der bewussten Ernährung, die auch strikten Vegetarismus umfasst, passt. Tabak hingegen wird als heilige Pflanze angesehen, sein Verbot bezieht sich daher nur auf industriell hergestellte Zigaretten. Mitarbeit bei den täglich in der Gemeinschaft anfallenden Aufgaben in Küche, Garten u. ä. wird erwartet und als „Karma Yoga“ bezeichnet.¹¹³

Eine Anfrage über das Kontaktformular der Website ergab, dass „El Jardin Palenque“ nach wie vor aktiv und erreichbar ist. Aus der kurzen, mit einem Smiley versehenen Antwort spricht Begeisterung für das Projekt: „yes! [sic] el.jardín [sic] existe [sic] and keep growing!“ (Martin Aravinda, persönliche Korrespondenz, 29.05.2019), außer einem Verweis auf die Website der Anlage, wo alles über „El Jardin“ und die zugrundeliegende Vision zu finden sei, waren jedoch keine weiteren Informationen zu erhalten (Martin Aravinda, persönliche Korrespondenz, 29.05.2019).

Die Gemeinschaft von „El Jardin Palenque“ besteht nach wie vor, die Website wurde jedoch überarbeitet und weist inzwischen keine Bezüge zu Argüelles oder seiner Lehre mehr auf. Die Seite nennt die Steigerung des Ertrags des Nutzgartens als Hauptziel für die Jahre 2021 und 2022 und wurde, einer auf die Situation im Mai 2021 bezogenen Grafik nach zu schließen, offenbar im Frühsommer 2021 das letzte Mal gewartet. Genaue Angaben zur letzten Aktualisierung sind nicht zu finden. Die Ausrichtung auf ein

¹¹² <http://www.jardin-palenque.org/gallery>, letzter Zugriff am 23.05.2019.

¹¹³ <http://www.jardin-palenque.org/organization>, letzter Zugriff am 24.05.2019.



Abbildung 11 Bewohner / Besucher des CREST 13-Start Up-Zentrums El Jardin in Palenque (<http://www.jardin-palenque.org/gallery>, letzter Zugriff am 13.01.2021)



Abbildung 12 Vom CREST 13- Start Up organisierte Zusammenkunft in Palenque (<http://www.jardin-palenque.org/gallery>, letzter Zugriff am 23.05.2019)

spirituell geprägtes, nachhaltiges Leben im Einklang mit der Natur ist hingegen offensichtlich erhalten geblieben.¹¹⁴

Besucher sind nach wie vor willkommen, wobei um einen Mindestaufenthalt von einer Woche gebeten wird, um die familiäre Atmosphäre zu erhalten. Für Camping wird eine Gebühr von 250 Pesos pro Nacht erhoben, für die Übernachtung in der Gemeinschaftsunterkunft 350 Pesos, vegetarische Verpflegung ist im Übernachtungspreis inbegriffen. Der Tag werde mit einer gemeinsamen Meditation und dem gemeinsamen Frühstück begonnen, von jedem Gast wird Mitarbeit im Garten, in der Küche, bei Reinigungsarbeiten und beim Sammeln von Feuerholz erwartet. Der Konsum von Alkohol, Drogen und industriell hergestellten Zigaretten ist nach wie vor untersagt, was interessanterweise ebenso für die Verwendung von chemischer Seife gilt. Tabakkonsum als solcher ist nicht sanktioniert, da Tabak als heilige Pflanze betrachtet wird.¹¹⁵

7.5.2 Alternative Gemeinschaften: Die *13:20 Peace Gardens*

Bei den *13:20 Peace Gardens* handelt es sich um Modell-Gemeinschaften, in denen das Leben in der natürlichen Zeit im Einklang mit der Natur praktiziert werden soll und die offenbar bereits vor Beginn der Planung der CREST 13-Zentren existierten. Die Bewohner folgen dem *13-Moon*-Kalender und versorgen sich im Idealfall durch Eigenanbau selbst, um unabhängig vom System der künstlichen 12:60-Zeit zu sein.¹¹⁶ „The goal is to embody the new time in a self-sustainable ‘time is art’ life style [...]“ (ebd.), Nachhaltigkeit wird dementsprechend eine große Bedeutung beigemessen. Es handelt sich nicht um zentral organisierte Anlagen, sondern um von engagierten Individuen bzw. Kleingruppen ins Leben gerufene Projekte, die eine gemeinsame, von Argüelles inspirierte Vision teilen. Durch die dezentrale Organisationsweise und den tendenziell eklektischen Charakter der Zielgruppe wird dessen Überzeugungssystem

¹¹⁴ <http://www.jardin-palenuque.org/theland>, letzter Zugriff am 12.08.2021.

¹¹⁵ <http://www.jardin-palenuque.org/join>, letzter Zugriff am 12.08.2021.

¹¹⁶ <http://www.crest13.org/peace-gardens.html>, letzter Zugriff am 27.05.2019.

jedoch nicht zwingend akribisch bis ins letzte Detail übernommen, vielmehr ist in den einzelnen *Peace Gardens* mitunter eine Kombination von Elementen aus Argüelles' Lehre mit anderen Vorstellungen und Praktiken, vorrangig aus den Bereichen New Age, alternative Heilmethoden sowie nachhaltige / alternative Lebens- und Wirtschaftsweisen, zu finden.

Die einzelnen Gemeinschaften sind über den ganzen Globus verteilt: auf der CREST 13-Website werden 17 *Peace Gardens* aufgelistet, die sich nach Angaben der einzelnen Projektseiten zum Zeitpunkt der leider meist nicht angegebenen letzten Aktualisierung in unterschiedlichen Stadien befanden, die vom rein theoretischen Planungsstadium bis hin zu von kleinen Gruppen bewohnten, funktionsfähigen Anlagen mit Unterkunftsmöglichkeiten für Gäste reichten. Angeführt werden Anlagen in Argentinien, Australien, Brasilien, Chile, Deutschland, Israel, Italien, Mexiko, den Niederlanden, Polen, den Philippinen, Russland und Spanien, wobei sich in Chile und Italien zwei, in Mexiko sogar drei befinden. Die beiden für Deutschland und Polen genannten *Peace Gardens* werden als vorübergehend nicht aktiv, da auf der Suche nach Sponsoren bzw. einem neuen Standort befindlich, gelistet. Um einen Überblick zu geben, soll hier nur auf die am weitesten fortgeschrittenen Projekte mit der größten Bewohnerzahl eingegangen werden.

7.5.2.1 13:20 Peace Garden Lung Ta, Spanien

Der mit einer Anzahl von 28 Bewohnern größte *Peace Garden* ist der in der spanischen Provinz Girona gelegene „13:20 Peace Garden Lung Ta“.¹¹⁷ Gäste sind willkommen, um einen Unkostenbeitrag von 50 Euro pro Woche wird gebeten (auf der CREST 13-Website wird noch ein Beitrag von 25 Euro angegeben, der jedoch offensichtlich veraltet ist), es gibt keine Mindestaufenthaltsdauer.¹¹⁸

¹¹⁷ Lung Ta bzw. Lungta, wie die Schreibweise in der Übersichtsliste lautet. Da die erstgenannte Variante jedoch dominiert und an späterer Stelle im Text als vom tibetischen Ausdruck für „wind horse“ abgeleitet beschrieben wird, wird hier im Folgenden sie verwendet.

¹¹⁸ <https://peacegardenlungta.wordpress.com/about/>, letzter Zugriff am 01.07.2019.

Im Gegensatz zu der überwältigenden Mehrheit sowohl der CREST 13-Zentren als auch der anderen *Peace Gardens* gibt der „Peace Garden Lung Ta“ an, keinen Bedarf an speziellen Mitteln oder Fertigkeiten zu haben, ist also offenbar tatsächlich im Stande, seinen Erhalt komplett aus eigenen Mitteln zu finanzieren. Die Gemeinschaft betont ihren Wunsch, zu zeigen, dass ein selbstgewähltes Leben in Eintracht mit der Erde möglich sei und sie sich daher deren Gesetzmäßigkeiten und Rhythmen anpasse, so, wie diese in der Law of Time und der 13:20-Frequenz der natürlichen Zeit zum Ausdruck kämen.¹¹⁹ Lung Ta sei ein Ort, der die Möglichkeit einer ebenso machbaren wie nachhaltigen Zukunft aufzeige und an dem jeder willkommen geheißen werde, an einer solchen mitzuwirken (ebd.).



Abbildung 13 Aufenthaltsbereich des Peace Garden Lung Ta
(<http://www.crest13.org/images/centers/lungta/lungta-004.jpg>, letzter Zugriff am 02.02.2021)

¹¹⁹ <http://www.crest13.org/profiles/gardens/lungta.html>, letzter Zugriff am 01.07.2019.

Das im Besitz des *Peace Garden* selbst befindliche Gelände umfasse eine Fläche von 6,5 Hektar mit freiem Zugang zum umliegenden Land und beherberge neben den menschlichen Bewohnern auch 13 Pferde sowie, den Bildern nach zu urteilen, mehrere Gänse. Die Gemeinschaft verfüge über verschiedene Unterkunftsmöglichkeiten für sowohl Bewohner als auch Gäste, einen Nutzgarten, Yogaräumlichkeiten, Trinkwasserzugang und einen als „Global Living Room“ (Abb. 13) bezeichneten Aufenthaltsbereich (ebd.). Die Gruppe ist offenbar international zusammengesetzt oder zumindest sehr polyglott, als vor Ort gesprochene Sprachen werden Spanisch, Englisch, Deutsch, Niederländisch, Französisch und Katalanisch angegeben.

Von besonderem Interesse ist, dass „Lung Ta“ offenbar noch einige Zeit nach der erwarteten Zeitenwende 2012 / 2013 prosperierte: Besucherkommentare sowie Veranstaltungsberichte- und Ankündigungen belegen, dass die Anlage offenbar bis mindestens Ende 2014 Besucher empfing und für den Sommer 2015 einen weiteren Workshop zum Thema Nachhaltigkeit plante. Danach finden sich keine datierbaren Einträge mehr, die für eine weitere Nutzung sprechen würden. Auch auf eine Anfrage per E-Mail erfolgte keine Reaktion (persönliche Korrespondenz, 29.05.2019).

7.5.2.2 Galactic Garden Culture Community 13:20 Synchronotron, Italien

Der *Peace Garden* „Galactic Garden Culture Community 13:20 Synchronotron“ liegt in urbaner Umgebung in Fregene bei Rom.¹²⁰ Bedauerlicherweise fehlt auch hier eine Angabe des Datums der letzten Aktualisierung und in Ermangelung einer eigenen Website der Gemeinschaft steht keine zweite Quelle zum Abgleich zur Verfügung. Zum fraglichen Zeitpunkt wurde die aus zwei angrenzenden, miteinander verbundenen Häusern bestehende Anlage von neun Personen bewohnt und bot Raum für die Unterbringung von sechs Gästen. Neben den beiden Häusern verfügte die Gemeinschaft

¹²⁰ <http://www.crest13.org/profiles/gardens/fregene.html>, letzter Zugriff am 01.07.2019.

über ein Tipi für Meditationszwecke sowie einen kleinen Nutzgarten. Gäste wurden gebeten, sich einen Monat im Voraus anzukündigen.

Die spirituellen Übungen entsprechen weitestgehend dem bereits bekannten Programm anderer *Peace Gardens* und CREST-Zentren, Argüelles' Lehre bzw. die seines Alter Egos Valum Votan wird als Lernziel für interessierte Besucher explizit genannt:

„People who sojourn for a short period can improve the study and practice of Valum Votan's Avataric Transmission [sic] [...]“ (ebd.). Jeden Abend finde ein Lektürekreis statt, in dem gemeinsam ein Kapitel der *Cosmic History Chronicles* gelesen werde. Die Gemeinschaft bezeichnet sich selbst als „a place of Artistic [sic] and Telepathic Work [sic]“ (ebd.) und widme sich daher auch der Erschaffung „harmonischer Kunst“ (ebd.). Aktivitäten fanden auch außerhalb der Anlage selbst statt, so würden in der Umgebung des Gartens beispielsweise regelmäßig „Regenbogen-Meditationen“ organisiert.



Abbildung 14 Eingangsbereich des Peace Garden bei Fregene mit Abbildungen der Regenbogenbrücke, des von Argüelles popularisierten New Age-Hunab Ku-Symbols und des Logos der FLT (<http://www.crest13.org/images/centers/fregene/4.jpg>, letzter Zugriff am 13.01.2021)

Angekündigt wurde ein Ereignis namens „Synchronic Dome Pulse“ vom 15. – 27. Februar (leider auch hier ohne Jahresangabe), welches aus einer Reihe von Meditationen, Yoga und anderen auf die Schaffung von Synchronizität ausgerichteten Übungen, gemeinsamem Musizieren sowie dem Studium der *Cosmic History Chronicles* bestehe und gegen eine Spende auch vegetarische Kost und Logis umfasse. Die Veranstaltung ist überschrieben mit den Worten „Cooperating in the Mutual Telepathic Love“.¹²¹ Einige Fotos des *Peace Garden* zeigen eine mit vielen Abbildungen aus Argüelles' Publikationen und dem Logo der FLT dekorierte Anlage (ebd., Abb. 14). Eine E-Mail-Anfrage mit der Bitte um weitere Informationen blieb unbeantwortet (persönliche Korrespondenz, 29.05.2019).

7.5.2.3 Peace Garden Puglia, Italien

Trotz einer Bewohnerzahl von nur zwei Personen, soll an dieser Stelle auch der zweite italienische *Peace Garden*, gelegen in der süditalienischen Region Puglia, kurz Erwähnung finden, da er als anschauliches Beispiel für die Verquickung verschiedener, wenn auch ineinandergreifender Interessen dienen kann.

Der Garten ist nicht ausschließlich auf die Umsetzung und Vermittlung eines Lebens in der natürlichen Zeitfrequenz gemäß Argüelles' Lehre ausgerichtet, sondern überdies auch Mitglied von WWOOF (World-Wide Opportunities on Organic Farms), einem weltweiten Netzwerk zur Verbreitung und Vermittlung nachhaltiger Landwirtschaft und Lebensführung. Über WWOOF vermittelte Gäste blieben unterschiedlich lange (im Gegensatz zu anderen Besuchern, denen zum besseren Verständnis der natürlichen Zeit explizit ein Aufenthalt von mindestens einem *Wavespell* empfohlen wird) und bekämen verschiedene Techniken ökologischer Landwirtschaft, wie etwa Permakultur, vermittelt. Im Gegenzug werde ihre Mitarbeit erwartet. Darüber hinaus gebe es auch Gäste, deren Aufenthalt ausschließlich Therapiezwecken diene, um die von den beiden *Peace Garden-*

¹²¹ <http://www.crest13.org/profiles/gardens/Raduno%20Viandante.pdf>, letzter Zugriff am 01.07.2019.

Gründern ausgeübten Heiltechniken in Anspruch zu nehmen, weswegen sie Gebühren für Unterkunft und Behandlung zahlten. Von allen anderen Besuchern werde eine Spende erwartet, die in etwa die durch ihren Aufenthalt entstehenden Kosten abdecke.¹²² Der *Peace Garden* in Puglia ist somit ein Beispiel für die hybride Verschmelzung unterschiedlicher, wenngleich artverwandter Strömungen innerhalb einer Einrichtung: es wird zwar nicht näher ausgeführt, welcher Art die von den Bewohnern praktizierten „Heiltechniken“ sind, die Formulierung legt jedoch nahe, dass sie nicht der klassischen Schulmedizin, sondern dem alternativen Bereich entstammen, was sich harmonisch in den esoterisch geprägten Rahmen des *Peace Garden*-Konzepts einfügt, zu dem wiederum auch die Betonung nachhaltiger Landwirtschaft im Einklang mit der Natur passt. Daneben gilt ein vergleichbares Übungsprogramm wie in den anderen *Peace Gardens* und CREST-Zentren (*Rainbow Bridge*-Meditationen, Yoga, Übungen zur synchronen Ordnung etc.), überdies wird angegeben, dass das Beisteuern von Informationen über den *13 Moon*-Kalender in jedweder Sprache dankbar angenommen werde, da Menschen aus aller Welt den *Peace Garden* besuchten und vielsprachiges Informationsmaterial daher hilfreich sei. Argüelles' Lehre wird hier also mit anderen, mit ihr harmonisierenden Elementen kombiniert.

Ob die Anlage noch existiert, ist ungewiss, da auch hier Angaben zur letzten Aktualisierung fehlen und die verlinkte Website nicht mehr aufgerufen werden kann. Eine entsprechende Anfrage per E-Mail wurde nicht beantwortet (persönliche Korrespondenz, 28.06.2019).

7.5.2.4 Peace Garden Rusthoven, Niederlande

Der niederländische „Peace Garden Rusthoven“ bei Wirdum, für den leider keine eigene Website angegeben ist, wurde nach letztem Stand (keine Datumsangabe vorhanden) von sieben Personen bewohnt. Zur Verfügung standen auf einer Fläche von 3,5 Hektar zwei mongolische Jurten, ein Kuppelbau, ein Gewächshaus, ein sogenannter „global living

¹²² <http://www.crest13.org/profiles/gardens/puglia.html>, letzter Zugriff am 01.07.2019.

room“¹²³, ein Spa mit natürlichem Schwimmbecken und Sauna, eine „green cathedral“ (ebd.), deren genauere Natur nicht näher ausgeführt wird und mehrere Unterkunftsmöglichkeiten für Besucher. Im Vordergrund steht hier ein Leben im Einklang mit der Erde, die nach ihren eigenen Rhythmen und Gesetzen lebe, nach denen sich auszurichten auch das Ziel der Bewohner der Anlage sei. „Earth Wizard Practice“ (ebd.) und synchrogalaktisches Yoga würden angeboten, davon abgesehen werden als tägliche Aufgaben lediglich das Tragen von Wasser und Holzhacken genannt. Bedarf an Ausrüstungsgegenständen o. Ä. bestehe keiner, Ideen zur Unterstützung des gemeinsamen Ziels seien jedoch jederzeit willkommen. „Rusthoven“ solle angesichts wachsender weltweiter Spannungen und zunehmender Umweltprobleme demonstrieren, wie eine selbstbestimmte, nachhaltige Zukunft aussehen könne und sei „a free place for free people on [sic] free Earth“ (ebd.), der allen offenstehe. Von Gästen wird ein Unkostenbeitrag von 15 Euro pro Aufenthaltswoche erbeten (ebd.).

Eine Anfrage per E-Mail ergab, dass die Website nicht aktuell sei und der *Peace Garden* nicht mehr existiere. Die Gründer leben nach eigenen Angaben jedoch noch an einem nahegelegenen Ort: „It is not really a 13:20 peacegarden [sic], but more a place for WOOF and Helpex to help around and enjoy the peace garden“ (Sieger de Vries, persönliche Korrespondenz, 01.07.2019). Man könne gerne näher Auskunft über die natürliche Zeit und ihre Zyklen geben, lebe aber mit der ganzen Gruppe nicht tagtäglich nach ihr (Sieger de Vries, persönliche Korrespondenz, 01.07.2019). Eine an diese Aussage anknüpfende Bitte um weitere Informationen wurde nicht mehr beantwortet (persönliche Korrespondenz, 09.07.2019).

7.5.2.5 Peace Garden Ginat Shalom-ADAMA, Israel

Der israelische „Peace Garden Ginat Shalom- ADAMA“ wurde zum (undatierten) Zeitpunkt der letzten Aktualisierung von sieben Personen dauerhaft bewohnt.¹²⁴ Gäste

¹²³ <http://www.crest13.org/profiles/gardens/netherlands.html>, letzter Zugriff am 07.06.2019.

¹²⁴ <http://www.crest13.org/profiles/gardens/israel.html>, letzter Zugriff am 28.06.2019.

seien für eine Dauer von 13 Tagen willkommen, es gebe Campingmöglichkeiten und jeder sei eingeladen, die natürliche 13:20 Zeitfrequenz zu erleben. Neben dem Haupthaus für die Bewohner verfüge die Anlage über ein Meditationstipi, einen Bio-Nutzgarten, eine Feuerstelle und einen Stall sowie ein noch im Bau befindliches Kuppelgebäude. Die Verteilung der täglichen Aufgaben erfolge, wie in den anderen Anlagen auch, anhand der jeweiligen (Kalender-)Familienzugehörigkeit, die Übungen umfassen das bereits von den CREST-Zentren bekannte Programm aus Yoga, *Natural Mind*- und *Rainbow Bridge*-Meditationen etc. nach dem *13-Moon*-Kalender. Dessen Bedeutung für die Bewohner des *Peace Garden* und ihr daraus resultierendes Sendungsbewusstsein wird explizit hervorgehoben:

„As we live the new Law of Time in all aspect [sic] of life we know its [sic] time [sic] spread the knowledge and the wisdom to more people out there. We feel its [sic] time to reconnect to the global field of energy and help in [sic] a global scale“ [...] We want that all Israel will know about the Peace Movement, Law of Time, and about our Art Network project so we can get more support to keep spreading all of this truth.“ (ebd.)

Die Gemeinschaft sei bestrebt, ihr Projekt der israelischen Regierung vorzustellen, als den ersten *Peace Garden* des Mittleren Ostens. Um zum Gelingen des großen Gesamtprojekts eines neuen Zeitalters beizutragen, sehen die Bewohner es neben der Erzeugung positiver Schwingungen durch Meditation als ihre Aufgabe an, Workshops anzubieten und einen Raum für künstlerische Zusammenkünfte als Plattform für Musik, Kunst und „peace culture“-Festivals (ebd.) zu schaffen. Da es an Lehrmaterial in hebräischer Sprache mangle, werde daran gearbeitet, die galaktischen Codes der Zeit ins Hebräische zu übersetzen, um das Wissen so einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Zudem würden Möglichkeiten geboten, das Anfertigen von Tipis und Jurten zu erlernen (eine Tätigkeit, die als „Harmony Art“ (ebd.) bezeichnet wird, da Kuppeln, Tipis und Jurten als einer heiligen Geometrie entsprechende Räume angesehen werden) und es würden aus rein natürlichen Zutaten bestehende Körperpflegeprodukte, Räucherwerk und Schmuck gefertigt. Im Rahmen einer Genossenschaft würden überdies biologisch angebaute Lebensmittel verkauft (ebd.).

Der Versuch einer Kontaktaufnahme mit dem „Ginat Shalom ADAMA“-*Peace Garden* scheiterte, da die Anfrage als unzustellbar zurückkam (persönliche Korrespondenz, 28.06.2019). Da auch die Website seitdem keine neuen Einträge verzeichnet, darf angenommen werden, dass das Projekt bereits zu einem früheren Zeitpunkt aufgegeben wurde.

7.5.2.6 Galactic Peace Garden Uno, Mexiko

Der mexikanische „Galactic Peace Garden Uno“ bei Tulum verfügt neben der datumslosen Beschreibung auf der CREST-Seite über eine noch funktionsfähige Website, deren letzter Eintrag auf den 08.01.2012 datiert.¹²⁵ Auf der Seite des Mutterprojekts wird die Bewohnerzahl mit „etwa 15“ angegeben, was diesbezügliche Schwankungen impliziert.¹²⁶ Bilder zeigen eine Anlage, die wie ein klassisches Aussteigerparadies am Strand anmutet. Ungewöhnlich ist hier, dass interessierte Besucher gebeten werden, sich dem Projektleiter vorzustellen, um als Teil der Gemeinschaft akzeptiert zu werden. Dieser werde dann auf Basis von deren Fähigkeiten, Talenten, Erfahrung mit Lebensgemeinschaften und Aufenthaltsdauer über die weitere Vorgehensweise entscheiden. Verglichen mit den äußerst offenen, auf Wissensvermittlung und aktiv gelebte Spiritualität ausgerichteten anderen Anlagen erscheint diese Vorgehensweise äußerst ungewöhnlich und erinnert eher an eine geschlossene Gemeinschaft. Willkommen zu sein scheinen bevorzugt Künstler, gleich ob Maler oder (Welt-)Musiker. Erwähnungen von regelmäßigen, explizit auf Argüelles' Lehre zurückgehenden Praktiken, wie die der andernorts verbreiteten *Rainbow Bridge*-Meditation, finden sich auf der CREST-Seite nicht, auf der Projekt-Website jedoch wird auf den dem *13 Moon*-Kalender entstammenden *Day out of Time* und ein für diesen im Jahr 2011 geplantes Programm hingewiesen sowie (im neuesten Eintrag vom 08.01.2012) auf einen sich mit dem Maya-Kalender und der natürlichen *Dreamspell*-Zeit befassenden Workshop, der in

¹²⁵ <http://galacticpeacegarden.blogspot.com/>, letzter Zugriff am 05.06.2019.

¹²⁶ <http://www.crest13.org/profiles/gardens/unoastrolodge.html>, letzter Zugriff am 05.06.2019.

der weiter oben besprochenen Anlage El Jardin Palenque in Mexiko stattfindet.¹²⁷ Hervorgehoben wird die Bedeutung von Einheit, Liebe und Frieden für die 2004 entstandene Gemeinschaft, auch deren Naturverbundenheit und Spiritualität wird betont: die Anlage wird beschrieben als „[...] the Earth station for sun messengers, rainbow warriors, starseeds, elves [sic], fairies, tired time-space travellers and all Gaia lovers [...]“ (ebd.).

Interessanterweise schien die Gemeinschaft unter dem Namen „Uno Astro Lodge“ auch eine Lodge zu betreiben, wie aus einem Eintrag vom 26.05.2011 hervorgeht (ebd.). Die Lodge, die nur über eine erst 2015 erstellte Facebook-Seite zu verfügen schien, ist noch über diverse Hotelbuchungsportale wie Trivago und Agoda zu finden, offenbar jedoch nicht länger buchbar, da eine Buchung zu keinem der zu Testzwecken eingegebenen verschiedenen Daten möglich war, unabhängig von der Länge der Vorlaufzeit und Aufenthaltsdauer. Der Facebook-Seite zufolge beinhaltete das Angebot der Lodge zahlreiche Workshops, Heilpraktiken, Konzerte sowie verschiedene Übungsangebote zu Themen wie beispielsweise Yoga, Meditation, „Ecstatic Dance“ und „Maya-Astrologie“.¹²⁸ Die jüngste der sechs knappen Google-Bewertungen der Anlage stammt aus dem Jahr 2016, ein genaues Datum ist den Angaben leider nicht zu entnehmen (Stand 05.08.2021). Auf einen Kontaktierungsversuch per E-Mail erfolgte keine Reaktion (persönliche Korrespondenz, 28.06.2019), eine zweite Anfrage an eine andere Adresse der Lodge kam als unzustellbar zurück (persönliche Korrespondenz, 17.08.2021). Der letzte Eintrag auf der Facebook-Seite der Uno Astro Lodge, eine Videoaufzeichnung eines angeblich indigenen Liedes, stammt vom 03.11.2019, Google listet die Lodge bei einer Suchanfrage mittlerweile als dauerhaft geschlossen (Stand 17.08.2021).

¹²⁷ <http://galacticpeacegarden.blogspot.com/>, letzter Zugriff am 05.06.2019.

¹²⁸ <https://www.facebook.com/unoastrolodge/>, letzter Zugriff am 17.08.2021.

7.5.2.7 Russia Peace Garden und School Of Science Of Synchronous Order, Russland

Auf der CREST-Seite des in der russischen Tula-Region gelegenen *Peace Garden*-Projekts, das zum Zeitpunkt der letzten Aktualisierung nicht permanent bewohnt war, sondern von seinen Gründern jeden Monat für einige Tage besucht worden sei, um zu meditieren und Übungen im Einklang mit der natürlichen Zeit zu praktizieren, ist ein interessanter Link zu finden.¹²⁹ Er führte noch Ende 2020 zur Website der „School Of Science Of Synchronous Order“.¹³⁰ Diese habe sich seit 2010 aus einem russischen Seminar zur synchronen Ordnung und dem Thema „Creating the Rainbow Bridge“ entwickelt, in dessen Verlauf die Idee zur Gründung einer Schule geboren worden sei.¹³¹ Ziel dabei sei es, ein ganzheitliches Bildungs-, Geistes- und Forschungssystem zu schaffen, welches gleichzeitig einen wissenschaftlichen und spirituellen Ansatz verfolge und zudem Menschen vereine, die das Erbe von José Argüelles weiterführen wollten (ebd.).

Die Einrichtung sei zunächst „School of Galactic Synchronization“ getauft worden, 2016 sei der Name dann jedoch in „School Of Science Of Synchronous Order“ geändert worden. Die Institution fuße auf zu Teilen von Argüelles erarbeiteten Grundlagen der synchronen Ordnung, auf deren Basis sie wissenschaftliche sowie pädagogische Programme durchführe und seit 2015 auch Konferenzen organisiere, welche sich mit der synchronen Ordnung und der *Law of Time* befassten.¹³²

Die Website war ausschließlich in russischer Sprache gehalten und zielte somit offenbar nicht auf ein Publikum jenseits der Sprachgrenze, wurde jedoch dem Anschein nach regelmäßig gewartet und belegte mit der Ankündigung von mehreren webbasierten Vorträgen – der neueste für den 30.08.2020, die drei vorangegangenen im Mai, Juli und frühen August 2020 – die bis vor kurzem andauernde Aktivität der Einrichtung. Allerdings fanden sich in den neueren Einträgen keine Bezugnahmen mehr auf Argüelles

¹²⁹ <http://www.crest13.org/profiles/gardens/russia.html>, letzter Zugriff am 21.08.2019.

¹³⁰ <http://alcyone1320.ru/>, letzter Zugriff am 12.11.2020.

¹³¹ <http://alcyone1320.ru/index.php?page=Rainbow>, letzter Zugriff am 07.06.2019.

¹³² <http://alcyone1320.ru/>, letzter Zugriff am 01.07.2019.

Lehre und nach einer Überarbeitung der Website waren auch die 2019 (Stand 01.07.2019) noch angeführten Verweise auf die von Argüelles geleistete Grundlagenarbeit verschwunden (Stand 12.11.2020). Die Ausrichtung schien nun allgemeiner im von fernöstlicher Spiritualität geprägten New Age-Bereich angesiedelt zu sein, in der linken oberen Ecke prangte jedoch nach wie vor das Logo der FLT.¹³³ Im August 2021 schließlich war die Website nicht mehr aufrufbar (Stand 17.08.2021).

Wie die Vorstellung der CREST 13-Zentren und *Peace Garden*-Projekte zeigt, hat Argüelles' Lehre zahlreiche Menschen in ausreichendem Maße inspiriert, um sowohl Geld als auch Freizeit in ihre Umsetzung zu investieren und mitunter ihr gesamtes Leben nach ihr auszurichten – einige nur für einen begrenzten Zeitraum, manche sogar bis heute. Zwar kann dabei nicht von einer Massenbewegung oder einer kompletten, einheitlichen Übernahme aller Aspekte seiner Theorien gesprochen werden, doch eine derartige Orthodoxie wäre für das New Age-Milieu auch äußerst untypisch. Eine Grundorientierung der Zentren und *Peace Gardens* an Argüelles' Lehre ist eindeutig anhand des Übungsprogramms belegbar, das zwar zwischen den verschiedenen Stätten durchaus variiert, bei aller Varianz in der Mehrzahl aller Fälle aber doch Konstanten wie die Orientierung am *13-Moon*-Kalender, Synchronizitätsübungen und Regenbogenbrücken-Meditationen beinhaltet.

Die jeweiligen Initiatoren und auch die Besucher der einzelnen CREST 13-Zentren und *Peace Gardens* haben die Bereitschaft an den Tag gelegt, sich auf das Leben in einer von der Hauptgesellschaft divergierenden, oftmals geographisch eher abgelegenen Gemeinschaft einzulassen, mit zahlreichen zivilisatorischen Annehmlichkeiten zu brechen und sich einem Programm aus spirituellen Übungen zu unterwerfen. Sowohl die gemeinschaftliche Bewältigung aller alltäglichen Aufgaben und die weitestgehende Abkehr von weltlichem Luxus zugunsten einer nachhaltigen Lebens- und Wirtschaftsweise als auch das feste Programm aus spirituellen Übungen weisen deutliche Parallelen zum Leben in einem Kloster auf. Es findet eine zumindest teilweise Abkehr

¹³³ <http://alcyone1320.ru/>, letzter Zugriff am 12.11.2020.

von der als fehlgeleitet oder gar sündig empfundenen Hauptgesellschaft statt, das Ziel ist die Errichtung einer besseren, an den eigenen Werten ausgerichteten Gemeinschaft, die mit gutem Beispiel vorangehen und letztendlich dem Wohl der Menschheit und des Planeten dienen soll, wobei die spirituelle Entwicklung jedes einzelnen ein zentrales Element darstellt. Das offensichtlich bestehende Interesse an solch alternativen Lebens- und Glaubensmodellen, das auch in den populär gewordenen zeitweisen Aufenthalten von Laien in christlichen oder buddhistischen Klöstern zutage tritt, belegt die latente Unzufriedenheit zahlreicher Menschen mit dem eher weltlich-materialistisch geprägten Lebensstil der industriell-urbanen Gesellschaft und zeigt den Wunsch nach spiritueller Erfüllung auf.

Zwar scheinen viele der CREST 13- und *Peace Garden*-Anlagen inzwischen nicht mehr aktiv zu sein, einige jedoch, wie das mexikanische Zentrum Yepomera, bemühen sich nach wie vor um eine Verbreitung des *13-Moon*-Kalenders und der damit verbundenen Überzeugungen. Argüelles' Lehre hat seinen Tod überdauert und wirkt, zumindest im Streben einzelner Individuen, bis heute nach.

Sein ehemaliger Lehrling Stephanie South/ Red Queen, die persönliche Kontaktierungsversuche leider nicht beantwortete, wandelt weiter in den Fußstapfen ihres Lehrmeisters und führt dessen Erbe fort. In dem von ihr betriebenen Blog <https://1320frequencyshift.com/> veröffentlicht sie nach wie vor Texte, die inhaltlich in der Tradition von Argüelles' Lehre stehen, auf welche sie auch explizit verweist, und die mit dem von Argüelles angekündigten Bewusstseinswandel befasst sind.¹³⁴ Ein Eintrag vom 14.12.2020 bezieht sich direkt auf diesen für das Datum der Wintersonnenwende 2012 prophezeiten Wandel. In ihm wird konstatiert, dass die Menschheit sich nun an einem Scheideweg befinde und die Frage aufgeworfen, ob genug Menschen rechtzeitig aus ihrem falschen Zeitverständnis erwachen, um den kollektiven Sprung in das goldene Zeitalter einer „zero-waste society in harmony with the Earth [sic]“ vollziehen zu können.¹³⁵ Auch in vorherigen Einträgen wird immer wieder auf Argüelles' Lehre Bezug

¹³⁴ <https://1320frequencyshift.com/about-2/>, letzter Zugriff am 18.02.2021.

¹³⁵ <https://1320frequencyshift.com/>, letzter Zugriff am 18.02.2021.

genommen, seine Aussagen werden zitiert oder es werden Begebenheiten aus seinem Leben und Wirken angeführt, die Richtigkeit und Relevanz seiner Botschaft werden also bis heute von South und den ihre Texte zustimmend kommentierenden Blog-Lesern als außer Zweifel stehend empfunden. In den Einträgen werden zudem tagesaktuelle Themen wie die im Westen der USA tobenden Waldbrände und die Corona-Pandemie erwähnt und lose in den Kontext eines allumfassenden Umbruchs eingebettet, wodurch das jeweilige Zeitgeschehen in die vermittelte Botschaft eingebunden und diese so immer wieder aufs Neue aktualisiert wird.¹³⁶

Die Ausrichtung der CREST 13-Zentren auf eine nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsweise mit Eigenanbau, verbreitet vegetarischer Ernährung bzw. zumindest nachhaltig-biologisch erzeugter Kost und Solarenergie spiegelt darüber hinaus den zunehmend umweltbewussteren Zeitgeist der Gesellschaft wider, in der diese Themen zur selben Zeit immer mehr an Bedeutung gewannen. Zwar waren in Argüelles' Überzeugungen aufgrund ihrer Prägung durch die New Age-Szene und die Gegenkultur der 1960er Jahre schon von Beginn an eine Bevorzugung alternativer Wirtschaftsformen und eine Betonung von Harmonie mit der Natur, die sich in einer Ablehnung von deren Ausbeutung und Zerstörung äußerte, enthalten, die Bedeutung dieser Aspekte jedoch nahm im Laufe der Zeit parallel zu dem sich in der Mehrheitsgesellschaft entwickelnden Interesse an und Bewusstsein für Nachhaltigkeit stetig zu. Dieser Prozess demonstriert die Anpassungsfähigkeit des zugrunde liegenden millenaristischen Gedankenguts an die Erfordernisse und Bedürfnisse der jeweiligen Zeit und veranschaulicht, wie Entwicklungen in den bestehenden ideologischen Rahmen integriert werden können, um ihn für potentielle Anhänger attraktiv zu machen, aktuell zu halten und so seinen Fortbestand zu sichern.

¹³⁶ <https://1320frequencyshift.com/page/2/> und <https://1320frequencyshift.com/page/3/>, letzter Zugriff am 18.02.2021.

8. Die Attraktivität des Ursprünglichen: Die industriell-urbane Gesellschaft und ihre Sehnsucht nach einer einfachen Welt

Millenaristische Vorstellungen müssen etwas in ihrem Publikum zum Klingen bringen, um erfolgreich sein und sich ausbreiten zu können. Die Journalistin Elaine Woo schrieb anlässlich Argüelles' Tod in der *Los Angeles Times*: „[...] Arguelles' idea has resonated with a generation of seekers riding the New Age wave of the 1980s“ (Woo, 10.04.2011). Argüelles' Vorstellungen trafen in der Tat auf eine Generation von Suchenden: Menschen, die sich von den als überholt empfundenen Wertvorstellungen ihrer Eltern und Großeltern lossagen wollten und die aufgrund internationaler Entwicklungen wie dem Kalten Krieg, dem lange nachhallenden Vietnamkrieg, der Tschernobylkatastrophe und einer wachsenden Angst vor Umweltzerstörung die bestehende Gesellschaftsordnung in Zweifel zogen. Auf der Suche nach Alternativen erschien all das als besonders attraktiv, was als Gegenentwurf zum bisherigen, die eigenen Erwartungen enttäuschenden System daherkam: eine Infragestellung der Technisierung, Befreiung von den Zwängen der Fremdbestimmtheit, eine Rückkehr zu Frieden und Harmonie im Einklang mit der Natur. Die alternative Gegenkultur der 1960er Jahre hatte die Pforten zu einem Experimentieren mit anderen Lebensentwürfen aufgestoßen und die Zuwendung zu anderen, „exotischen“ Religionen und Kulturen popularisiert, die als von den Makeln der eigenen Gesellschaft unbefleckt und damit als attraktiv und zukunftsweisend angesehen wurden (Globus und Taylor 2012: 5; Partridge 2005: 54). Die damit einhergehende Idealisierung indigener Völker, die zum Gegenentwurf zur bestehenden, als schlecht empfundenen industriell-urbanen Gesellschaftsordnung hochstilisiert wurden, zeigt sich bis heute deutlich in verschiedenen Bereichen des okkulturellen Milieus (Knoblauch 1999: 181; Partridge 2004a: 77), besonders ausgeprägt ist sie in der New Age-Szene, in der auch Argüelles und seine Lehre anzusiedeln sind. Indigene Kulturen werden, ungeachtet aller historischer Tatsachen, als edelmütige Weise gesehen, die – dem Konzept des „edlen Wilden“ nicht unähnlich – in einer Art Paradies vor dem Sündenfall lebten, frei von Umweltzerstörung, Krieg oder jeglicher anderer Form von Zwietracht und Unheil; die Orientierung an ihrer Kultur (oder dem, was das

jeweilige Individuum dafür hält) gilt als Gegenmittel gegen die herrschenden Probleme (Knoblauch 1999: ebd.; Partridge 2004a: ebd.). Die Überhöhung fremder Kulturen wird so zum Medium für Gesellschaftskritik. Die für die postmoderne Gegenwart typische Hinterfragung tradierter Texte – ob nun literarischer oder kultureller Natur – begünstigt eine kritische Einstellung zur eigenen Gesellschaft und erleichtert den Entwurf und das Ausleben gesellschaftlicher Gegenentwürfe, ohne dass derartig geneigte Individuen dabei eine sofortige Stigmatisierung fürchten müssen. Der Mensch lebt weiter von der Natur entfernt denn je, doch gleichzeitig sehnt er sich nach ihr und einer allgemeinen, naturverbundenen Ursprünglichkeit zurück. Trends wie das aus Japan stammende Shinrin Yoku, die Praxis des Waldbadens, belegen diese Sehnsucht nach Naturnähe. In Europa florieren Veranstaltungen wie Mittelalter-, Römer-, Kelten- und Wikingermärkte und -feste. Sie zeigen den Wunsch nach einem Ausbruch aus der Tretmühle des zunehmend globalisiert-standardisierten (post-) modernen Alltags mit seinen Geißeln wie Medienterror, Konsumwahn und Zeitdruck. Frühere Zeiten und Kulturen dienen hier als Projektionsfläche der eigenen Sehnsüchte, werden trotz ihrer hinlänglich bekannten Probleme und Nachteile als eine Art idealisierter Gegenentwurf zu unserer Gesellschaft empfunden, als Zeiten und Kulturen, in denen das Leben noch einfacher war. Herangezogen wird dazu eine bunte Palette unterschiedlicher Traditionen, denen für gewöhnlich gemein ist, dass sie ihren Ursprung in vorindustrieller Zeit haben. Während bei Veranstaltungen wie Märkten oft auf vor Ort vorhandene historische Traditionen bzw. Kulturen zurückgegriffen wird, wie die Vielzahl der Mittelaltermärkte u. ä. Veranstaltungen zeigt, wird sich für den individuellen Bedarf und in Bereichen wie der Schönheits- und Wellnessbranche aus aller Herren Länder bedient. Inhaltsstoffe von Kosmetikprodukten, Meditations- und Entspannungspraktiken werden damit beworben, dass sie in anderen, als exotisch oder „alt“ empfundenen Kulturen bereits seit Menschengedenken in Gebrauch seien, ihr „traditioneller“, „ursprünglicher“, „natürlicher“ Charakter dient somit als Gütesiegel für ihre Qualität (Partridge 2005: 20). Ihre Anwendung soll dem gestressten, im Hamsterrad der industrialisierten, urbanisierten Gesellschaft gefangenen Menschen ein kleines Stück des Seelenfriedens und der Lebensqualität zurückgeben, welche ihm in der postmodernen „Zivilisation“ verloren

gegangen sind. Ob fernöstliche Entspannungstechnik, nordisch-germanische oder keltische Sonnenwendrituale, indianisches Räucherwerk oder mittelalterliches Lagerleben – das als urtümlich Wahrgenommene ist gefragter denn je. Entsprechend beliebt sind indigene oder vermeintlich indigene Anleihen auch als Bestandteil alternativer Überzeugungssysteme, von denen auch im New Age – wie der Name bereits impliziert – viele millenaristisch geprägt sind und auf die eine oder andere Weise den Anbruch eines neuen Zeitalters erhoffen, in dem die gegenwärtigen Übel der Vergangenheit angehören. José Argüelles' Lehre ist hierfür ein gutes Beispiel. Das von ihm entworfene millenaristische Szenario ist geprägt von der Gegenüberstellung zweier Gesellschaftsentwürfe: dem der schnelllebigen, technisierten und auf Profit bedachten industriell-urbanen, westlich geprägten Gesellschaft auf der einen und den vermeintlich völlig im Einklang mit der Natur stehenden indigenen Kulturen der Welt auf der anderen Seite. Die romantisierte Vorstellung vom (früheren) Leben letzterer wird der eigenen Gesellschaft als anzustrebendes Ideal vorgehalten und gleichzeitig genutzt, um durch Kontrastierung Kritik an den herrschenden Verhältnissen zu üben. Als Missstände angeprangert werden dabei besonders eine immer weiter um sich greifende Mechanisierung und Technisierung, Profitdenken und Materialismus, Egoismus sowie die Ausbeutung und Zerstörung der Umwelt. Eine Weiterverfolgung dieses eingeschlagenen Wegs werde die Menschheit unweigerlich ins Verderben führen, eine Rückbesinnung auf die in Argüelles' Lehre von indigenen Gesellschaften repräsentierten Werte und die damit einhergehende Beseitigung der genannten Missstände könne sowohl die Menschheit als auch die Erde als Ganzes retten und ein goldenes Zeitalter anbrechen lassen.

8.1 Gesellschaftliche Krisen und die Frage nach dem Warum

Wie auch schon u. a. von O'Leary angemerkt (O'Leary 1994: 34), wird zur Erklärung der Beliebtheit apokalyptischer Prophezeiungen oftmals die Theodizee genannt, da die Frage nach dem Grund für die Existenz von Leid in der Welt den Menschen von jeher beschäftigt hat. Apokalyptische Prophezeiungen bieten sowohl eine Antwort auf diese Frage als auch ein Versprechen der baldigen Behebung dieses Missstandes und verleihen damit dem Leben des Einzelnen und seinem persönlichen Elend Sinn (Landes 2009: 1093; O'Leary 1994: 42, Robbins und Palmer 1997: 7; Weber 1999: 235).

Auch Black stellt die Theorie auf, dass es gerade in unserer auf Individualismus ausgerichteten Gesellschaft womöglich schwerfalle, hinzunehmen, dass Unglücke und Verluste einfach geschähen, ohne dass sich dahinter eine tiefere Bedeutung verberge. Katastrophen würden daher oft als Beleg für den unmittelbar bevorstehenden Weltuntergang oder den Anbruch eines neuen Zeitalters interpretiert, da derartiges unmöglich ohne bedeutsamen Grund passieren könne und es sich somit um Zeichen der Zeit im Rahmen von Ereignissen einzigartiger Tragweite handeln müsse (Black 2010: 155). In dieses Bild fügt sich die Feststellung ein, dass millenaristische Vorstellungen häufig in Zeiten eines zerrütteten gesellschaftlichen Gleichgewichts und eines Kollapses althergebrachter Werte aufträten (Fischer 1999: 167; Graziano 1999: 11; Guariglia 1959: 17; Robins 2002: 11). Nun lässt sich in Argüelles' Fall zwar kaum von einer Gesellschaft am Rande des Zusammenbruchs sprechen, gewisse in dieses Bild passende Elemente sind jedoch durchaus auszumachen. Die Ausgangslage, die in den 80er Jahren, in denen Argüelles begann, mit *The Mayan Factor* und der *Harmonic Convergence* im größeren Stil von sich reden zu machen, für einen Boom im Bereich des New Age, aber auch anderer neuer religiöser Bewegungen sowie des christlich-evangelikalen Fundamentalismus sorgte, weist zudem deutliche Parallelen zu unserer Gegenwart auf. Gemein ist beiden eine große allgemeine Verunsicherung, die sich aus internationalen Entwicklungen speist: Die immer weiter zunehmenden außenpolitischen Spannungen zwischen Russland und der westlichen Welt, die jüngst im Ukraine-Krieg eskaliert sind, rufen ungute Erinnerungen an den beendet geglaubten Kalten Krieg wach und mit der

Flüchtlingskrise hat sich in Europa in jüngster Vergangenheit ein weiterer Faktor ergeben, der dafür sorgt, dass viele Menschen sich in ihrem bisherigen Leben bedroht sehen – sei es durch eine befürchtete „Überfremdung“ der eigenen Kultur, durch eine als sich verschlechternd empfundene Sicherheitslage, Angst vor steigender Arbeitslosigkeit und Benachteiligung oder durch politisches Versagen. In den USA bietet sich ein ähnliches Bild der Angst vor Migranten aus dem Süden des Kontinents.

Mit dem islamistischen Terror hat eine neue Bedrohung ihr Haupt erhoben, die auch weit abseits ihres ursprünglichen Entstehungsgebietes Opfer fordert und das Gefühl der Sicherheit gerade in den westlichen Gesellschaften untergräbt. Die immer weiter fortschreitende Globalisierung sorgt dafür, dass Ereignisse in weit entfernten Gebieten Auswirkungen auf die eigene wirtschaftliche oder soziale Lage haben können, gleichzeitig werden durch die fortschreitende Vernetzung die einzelnen Zusammenhänge immer undurchsichtiger, was ein wachsendes Gefühl des Kontrollverlusts zur Folge hat. Der Einzelne fühlt sich ausgeliefert, empfindet sich als Spielball von politischen und wirtschaftlichen Machenschaften und Ereignissen, die er selbst nicht mehr überblicken kann und gegen die er machtlos ist. Klimawandel und Umweltzerstörung sind weitere Faktoren, die immer mehr Menschen unsicher in die Zukunft blicken lassen. Die Massenmedien, allen voran Fernsehen und Internet, machen Neuigkeiten über jedes Ereignis, jede Krise überall auf der Welt binnen kürzester Zeit jedem verfügbar, bringen sie dem Nachrichtenkonsumenten auch über große Entfernungen nahe und machen sie damit sowohl zu Zeugen der jeweiligen Katastrophe als auch zu potentiellen Opfern negativer psychisch-emotionaler Auswirkungen der rezipierten Inhalte, die von einem erhöhten Stresslevel und Sorge um die Zukunft bis hin zu posttraumatischen Belastungsstörungen reichen können (Iannarino 2015; Thompson et al: 2019). All dies macht die Menschen empfänglicher für Gegenentwürfe zum bestehenden Gesellschaftsmodell – seien diese nun politisch-populistischer Natur oder eher religiös-spirituell geprägt – und nährt die Sehnsucht nach einer heilen, sicheren und auch „einfacheren“ Welt, wie sie gerne in frühere Zeiten hineinprojiziert wird.

8.2 Globalisierung und globale Verunsicherung

Gerade die Globalisierung stellt in diesem Zusammenhang einen Wirkfaktor von besonderer Tragweite dar. Sie dringt in alle Lebensbereiche vor und beeinflusst sowohl die Wirtschaft als auch das Individuum als Privatperson auf vielfältige Weise. Die wachsende Mobilität der Weltbevölkerung sowie eine zunehmende Individualisierung haben im Laufe der letzten Jahrzehnte für eine immer pluralistischer werdende Gesellschaft gesorgt, wodurch bisher gängige Werte und Traditionen ihren alleinigen Geltungsanspruch verloren haben, da immer mindestens ein Gegenentwurf existiert. Das bedeutet einerseits eine größere Wahlfreiheit, bietet andererseits jedoch auch Raum für Verunsicherung und das Risiko eines Orientierungsverlustes. Die wachsende Zuwanderung von Menschen aus anderen Ländern – ob als Flüchtlinge oder aus anderen Gründen – und das aus Integrationsproblemen erwachsende Konfliktpotenzial beunruhige viele (Prisching 2007: 24). Mit Integrationsprozessen verbundener Machtverlust des Individuums habe oft ein Gefühl der Verunsicherung zur Folge, der Mensch habe Angst davor, in seiner kollektiven Identität bedroht zu werden (Bernerburg und Niederbacher 2007a: 9). Die Angst vor kultureller „Überfremdung“, einem sich ausbreitenden kulturellen Imperialismus und einem daraus resultierenden Identitätsverlust sei in vielen Weltgegenden anzutreffen. Häufig werde dabei auf die dominante Position der USA und des Exports ihrer Kultur Bezug genommen, doch diese seien keineswegs der einzige Quell derartiger Ängste: in Teilen der USA herrsche die Sorge vor einer zunehmenden Latinisierung, in Europa die Angst vor einer Islamisierung, Ostasien fürchte eine Japanisierung und Südasien eine Indisierung (Kern 2007: 183). Angesichts dieser Entwicklungen lohnt es, sich in Erinnerung zu rufen, dass viele indigene millenaristische Bewegungen während der Kolonialzeit im Kulturkontakt (mit der dominanten westlichen Zivilisation der Kolonisten) entstanden und meist auf diesen zurückgeführt werden, da er oftmals eine massive Erschütterung der traditionellen Gesellschaftsordnung und herrschenden Werte sowie kulturellen Identitätsverlust zur Folge hatte (Graziano 1999: 11; Guariglia 1959: 50; Landes 2009: 1096; Mühlmann 1961: 363; Robins 2005: 97). Eine Parallele zwischen diesen Entwicklungen sowie den

daraus resultierenden Reaktionen der betroffenen Individuen in der Vergangenheit und denen der Gegenwart zu sehen liegt nahe.

Auch darüber hinaus gebe es sowohl in der wissenschaftlichen Diskussion als auch in der allgemeinen Wahrnehmung eine sehr große Bandbreite an Entwicklungen, die pauschal auf die Globalisierung zurückgeführt würden (Kessler und Steiner 2008: 198). Oft handele es sich dabei um negative Entwicklungen, weswegen die Globalisierung überwiegend negativ wahrgenommen werde (Kessler und Steiner 2008: 198ff). So habe eine repräsentative Umfrage in Deutschland im Jahr 2006 ergeben, dass über die Hälfte der Befragten der Überzeugung war, die Globalisierung gefährde das soziale Netz und bedeute den Verlust von Arbeitsplätzen im Inland durch deren Verlegung ins Ausland (Kessler und Steiner 2008: 200). Oftmals habe es den Anschein, dass die Globalisierung als Sündenbock diene, der als Erklärung für eine Vielzahl unterschiedlicher, als negativ wahrgenommener Entwicklungen herangezogen werde (Kessler und Steiner 2008: 205). Hierfür sei sie deshalb so gut geeignet, weil sie durch ihre Globalität als Ursache für verschiedenste Prozesse angeführt werden könne, gleichzeitig aber als Phänomen mit einer großen Unsicherheit behaftet sei, was eine öffentliche Widerlegung von Schuldzuschreibungen relativ unwahrscheinlich mache (Kessler und Steiner 2008: 202; Virchow 2007: 215). Wirtschaftseliten würden von der breiten Öffentlichkeit zunehmend negativ betrachtet, da ihnen vorgeworfen werde, im Zuge der Globalisierung ihre gesellschaftliche Verantwortung zu vernachlässigen (Bemerburg und Niederbacher 2007a: 15; Imbusch 2007: 199f). Ihren Kritikern zufolge nutze die Globalisierung ausschließlich stärkeren Ländern, große Teile der Dritten Welt hingegen seien von der Entwicklung der weltweiten Industrialisierungsprozesse ausgeschlossen und verarmten. Wirklich profitieren würden nur vergleichsweise reiche Länder, zudem verstärke die Globalisierung ökologische Probleme wie Klimawandel und Umweltzerstörung (Prisching 2007: 23). In reichen Ländern wiederum werde eine sich verschlechternde Situation für Arbeitnehmer aufgrund einer größeren wirtschaftlichen Konkurrenz zwischen verschiedenen Staaten befürchtet, welche den Arbeitsmarkt härter umkämpft machen, die Verhandlungsposition schwächen, zu der Auslagerung von Arbeitsplätzen in Billiglohnländer und damit zu einem Arbeitsplatzverlust im Ausgangsland sowie damit

einhergehender Verarmung führen könne (Imbusch 2007: 205; Prisching 2007: 23f). Weitere Ängste seien die vor einem Abbau des Wohlfahrtsstaates in Folge des steigenden internationalen Wettbewerbs und die Sorge vor einem zunehmenden Machtgewinn des Kapitals und der globalen Finanzmärkte (Prisching 2007: 24; Virchow 2007: 216). Mitunter werde die Globalisierung als Grund für die Notwendigkeit eines Abbaus arbeitsrechtlicher und sozialer Sicherungssysteme angeführt, was Angst und Verunsicherung in weiten Teilen der Bevölkerung zur Folge habe (Kern 2007: 216; Virchow 2007: ebd.).

Eine solche Verunsicherung und ein Gefühl des Kontrollverlustes gingen oftmals mit einem Verlust von Vertrauen in die etablierten Parteien einher und könnten daher extremen Gruppierungen – wie beispielsweise extrem rechten oder rechtspopulistischen Parteien – sowie anderen alternativen Ideologien vermehrten Zulauf bescheren bzw. deren Entstehung begünstigen, sofern diese im Stande seien, das Problem in einen passenden Rahmen zu setzen und Lösungen anzubieten, welche die von den Volksparteien enttäuschte Zielgruppe ansprechend finde (Virchow 2007: 216f). Durch das Aufgreifen globalisierungskritischer Themen könne so beispielsweise die extreme Rechte von der aus der Globalisierung resultierenden Verunsicherung vieler Menschen und deren Unbehagen angesichts einer wachsenden Internationalisierung verschiedenster Vorgänge profitieren (Virchow 2007: 229). Auch Vertreter anderer Weltanschauungen können auf diesem Wege Anhänger gewinnen. So kritisiert Argüelles beispielsweise die mit der Globalisierung einhergehende Technisierung und Mechanisierung, den Kapitalismus, Profitgier und die daraus resultierende Ausbeutung von Mensch und Umwelt, gerade in ärmeren Weltgegenden, was seiner Lehre ein eindeutig globalisierungskritisches Element verleiht und damit mögliche Anknüpfungspunkte für entsprechend geneigte Individuen bietet. Globalisierungskritiker seien auf der vollen Breite des politischen Spektrums zu finden und nicht auf rechts oder links beschränkt, was den Schluss zulasse, dass der Kapitalismus generell an Beliebtheit einbüße (Brock 2008: 110). Rechtspopulistische Antiglobalisierungskritik propagiere in Reaktion auf die zunehmende Globalisierung einen neuen Nationalismus, der neben der wirtschaftlichen auch die kulturelle und politische Ebene umfasse, eine idealisierte homogene Gesellschaft

anstrebe und an romantisierte Heimatgefühle appelliere (Brock 2008: 103f; Virchow 2007: 229). Es werde nach einem Rückzug aus transnationalen Zusammenhängen getrachtet, gleichzeitig jedoch seien die im rechten Bereich des politischen Spektrums anzusiedelnden Globalisierungskritiker selbst grenzübergreifend vernetzt (Brock 2008: 104; Virchow 2007: ebd.). Brocks Urteil von 2008, diese Spielart der Globalisierungskritik sei zum Zeitpunkt der Niederschrift „[...] in keinem der klassischen Zentrumsländer mehrheitsfähig“ (Brock 2008: 104), ist angesichts der politischen Entwicklungen seit der Veröffentlichung von Brocks Werk und bezogen auf die heutige Situation nicht mehr haltbar. Insbesondere seit Beginn der Flüchtlingskrise im Jahr 2015 haben rechtspopulistische Meinungen, Gruppierungen und Parteien deutlich an Zulauf gewonnen, Politiker wie Donald Trump und die von Brock angeführte Marine Le Pen kultivieren offen nationalistische bis xenophobe Einstellungen und genießen eine zuvor ungeahnte Popularität. Das aus den genannten Aspekten resultierende, diffuse Gefühl des Unwohlseins in Teilen der Bevölkerung findet seinen Ausdruck in Geschehnissen wie dem Brexit, der wachsenden Europafeindlichkeit in der EU und dem Siegeszug des (meist rechtsgerichteten) Populismus in den Regierungen weltweit, der oftmals eine Wiederherstellung eines ehemals vermeintlich goldenen Zeitalters verspricht. Slogans wie „Make America great again“, die offenkundige Sehnsucht manch eines Brexit-Befürworters nach der einstigen weltpolitischen Bedeutung und Vormachtstellung der ehemaligen Großmacht Großbritannien sowie das Streben Wladimir Putins nach einer Wiedererrichtung des früheren Zarenreichs mögen an dieser Stelle als Beispiel genügen. Auch hier lässt sich eine Parallele zu nativistischen Bewegungen im Zusammenhang des Kulturkontakts ziehen, die mitunter neben der Befreiung von Not eine Wiederherstellung der vorherigen, von Fremdeinflüssen bereinigten Ordnung und eine Wiederbelebung der eigenen Kultur anstrebten (Guariglia 1959: 50f; Robins 2002: 11f; Wallace 2003: 12f) und somit in ihren Zielen eine nicht unbeträchtliche Ähnlichkeit mit den Idealvorstellungen so manches heutigen Rechtspopulisten aufweisen. In beiden Fällen liegt den jeweiligen Bestrebungen die Vorstellung eines „reinen“ Urzustands zugrunde, eines ursprünglichen Paradieses, das verlorengegangen und in seiner einstigen, von den gegenwärtigen Übeln unbefleckten Pracht nun Gegenstand aller Sehnsüchte ist.

Die dem linken politischen Spektrum entstammende Globalisierungskritik hingegen sei weniger in Parteien organisiert als ihr rechter Gegenpart und in ihrer Zusammensetzung sehr heterogen (Bemerburg und Niederbacher 2007b: 234f; Brock 2008: 104f). Von ihr werde nicht die transnationale Zusammenarbeit als solche abgelehnt, sondern vielmehr der Neoliberalismus und dessen utopische Vorstellungen. Sie sei antikapitalistisch ausgerichtet und fordere einen sowohl in ökologischer als auch sozialer Hinsicht verantwortungsvollen Umgang mit der Erde und der Menschheit (Brock 2008: 105), was eine der eigenen Gesellschaft mitunter eher kritisch gegenüberstehende Klientel anspricht, in der auch Anhänger alternativer New Age-Vorstellungen wie die von José Argüelles zu finden sind. Auch Argüelles selbst wendet sich keineswegs gegen transnationale Kooperation als solche, im Gegenteil: er sieht eine gemeinsame globale Anstrengung als essentiell für die Rettung des Planeten an. Seine Lehre richtet sich vielmehr gegen eine Betonung von Kapitalismus und Profit zu Lasten von Mensch und Natur, womit sie in vielen Aspekten mit den Überzeugungen der tendenziell linken Globalisierungskritik übereinstimmt. Entsprechend der vermehrten Einbeziehung ökologischer Aspekte finden sich in diesem Bereich des globalisierungskritischen Spektrums zudem viele Verbindungen mit Umwelt- und Klimaschutzbewegungen, die sich, auch wenn sie hauptthematisch nicht explizit mit der Globalisierung befasst sein mögen, zu einem gewissen Grad zwangsläufig mit deren Auswirkungen beschäftigen. Wenngleich anderer politischer Ausrichtung als die rechts- oder rechtspopulistisch orientierte Globalisierungskritik, zeigt sich in einigen Spielarten der linksgerichteten Variante doch ebenso eine gewisse Neigung zur Verklärung des Ursprünglichen: so werden die für gewöhnlich als Globalisierungsoffer angesehenen Angehörigen indigener Kulturen, für deren Rechte nicht zuletzt gestritten wird, mitunter von linksorientierten Globalisierungskritikern als Vorbild für regionale, umweltschonende Wirtschafts- und Lebensweisen angeführt und so als Gegenentwurf zum abgelehnten neoliberalistisch-kapitalistischen System positioniert, wie dies in ähnlicher Form auch in zahlreichen umweltmillenaristischen Vorstellungen der Fall ist.

8.3 Sinnsuche in der postmodernen Gesellschaft

Die aus all diesen Entwicklungen resultierende Verunsicherung und Sorge birgt das Potenzial, das bisherige Überzeugungssystem ins Wanken zu bringen: etablierte Erklärungsmodelle geraten angesichts veränderter Ausgangsbedingungen an ihre Grenzen, es droht das, was Wallace als *mazeway*-Versagen bezeichnet (Barkun 1974: 38f; Wallace 2003: 12). Die Angst, der eigene Lebensstandard könne sich in Folge der gesellschaftlichen Veränderungen verschlechtern, kann bei verunsicherten Individuen ein Gefühl der in die Zukunft gedachten relativen Deprivation – die Angst, nie mehr so gut und sicher leben zu können, wie zuvor und wie es einem der eigenen Wahrnehmung nach zusteht– hervorrufen. Ein solches Gefühl der Unzufriedenheit, das durch eine unter Umständen noch gar nicht eingetretene, aber für die Zukunft erwartete subjektive Verschlechterung der eigenen Situation hervorgerufen wird, die daraufhin nicht mehr den als legitim empfundenen Erwartungen des Individuums entspricht, wurde bereits u. a. von Barkun als möglicher Auslöser relativer Deprivation beschrieben (Barkun 1974: 105f, 120; Beckmann 1979: 120). Um diese Unzufriedenheit zu mildern, müssen neue Erklärungen gefunden werden, Erklärungen, welche die entstandene kognitive Dissonanz zu lindern vermögen oder einen Ausweg aus der als unangenehm empfundenen Situation versprechen. Es wird ein neuer Referenzrahmen benötigt, der dem Geschehen Sinn verleiht und nach Möglichkeit ein gutes Ende in Aussicht stellt. In diesem Zusammenhang kommen religiöse Vorstellungen ins Spiel, die oftmals als Mittel zur Kontingenzbewältigung angesehen werden.

Doch die Bedeutung der Religion im Alltag des Einzelnen bzw. der Gesamtgesellschaft ist geringer geworden, sie hat sich vermehrt ins Private zurückgezogen und hat nicht mehr die dominante Stellung, die ihr in früherer Zeit einmal zukam (Knoblauch 2009), sondern wird immer wieder aufs Neue hinterfragt. Der Einfluss der großen Kirchen auf den Einzelnen ist zurückgegangen, wenn auch nicht verschwunden, und mit ihm die kollektiv sinnstiftende Wirkung des zugehörigen Glaubens. Wissenschaft und Technik bieten Abhilfe von zahllosen Übeln, vermögen es aber nicht, die großen Sinnfragen der Menschheit, die Fragen nach dem Warum und dem Wohin, zu beantworten, und je

verunsicherter der Mensch durch seinen Mangel an Orientierung wird, desto ausgeprägter kann seine Sehnsucht nach Erklärungen, sein Wunsch nach einem solchen Sinn werden. Im Kontext mit einer zunehmenden Privatisierung von Religion seien daher vermehrt nach persönlichen Präferenzen zusammengefügte religiöse Überzeugungen, mitunter auch etwas despektierlich als „Bastelreligionen“ bezeichnet, zu beobachten (Brock 2008: 142; Knoblauch 2009: 25). Ein solcher Rückgriff auf Elemente verschiedener Kulturen könne der kulturellen Globalisierung zugerechnet werden (Brock 2008: 137; Frisk 2014: 276) und reiche weit in der Geschichte zurück, zumal auch schriftlich fixierte Glaubensbekenntnisse Ergebnisse eines kulturellen Austauschs und damit keineswegs frei von aus anderen religiösen Traditionen übernommenen Elementen seien (Brock 2008: ebd.). Wenn die alten religiösen Autoritäten an Glaubwürdigkeit und Popularität eingebüßt haben, verlangt es den Menschen nach neuen Propheten, auch wenn diese mitunter alte Ideen in neuem Gewand präsentieren. Selbst zusammengesetzte Überzeugungen bieten zudem den Vorteil, genau auf individuelle Bedürfnisse und die eigene Situation zugeschnitten werden zu können, dem Einzelnen also genau das zu liefern, wonach er sich aktuell sehnt. Ihre Hybridität macht sie daher in einer Konsumgesellschaft, in der Individualismus und persönliche Bedürfnisbefriedigung großgeschrieben werden, äußerst attraktiv: der sogenannte „spiritual marketplace“ hält für jeden etwas Passendes bereit (Partridge 2004a: 54). In Argüelles' Lehre beispielsweise findet sich eine breite Sammlung von millenaristischen Komponenten, Göttern, Propheten, Heilsbringern und Praktiken, die Kulturen und Religionen rund um den Globus entstammen und darüber hinaus mit Eigenschöpfungen kombiniert sind. Sie beinhaltet Elemente, die eine Sehnsucht nach Ursprünglichkeit und Naturnähe ebenso ansprechen wie den Wunsch nach spiritueller Erfüllung und einer geordneten, sicheren Welt. Die dem New Age und der mystischen Tradition eigene Toleranz und die gleichzeitige Betonung des eigenen spirituellen Erlebens ermöglichen es, sich auf Basis dieser Ausgangspalette eine individuelle Mischung zusammenzustellen, die im Kern mit Argüelles' Vorstellungen übereinstimmt, diese aber nicht zwangsläufig vollständig übernimmt, sondern jeweils dem aktuellen Zeitgeist und der Lebenssituation des Individuums angepasst werden kann, daher maßgeschneidert dessen Wünschen und

Bedürfnissen entspricht und ihm so genau die sinnstiftende Wirkung bietet, die es sucht. Gerade Heilserwartungsglaube verspricht dem Menschen sowohl Sinn als auch Erklärungen auf große Fragen, was ihn besonders in Zeiten der Unsicherheit attraktiv macht. Black hält zudem einen Zusammenhang zwischen der gesteigerten Ichbezogenheit und Selbstverliebtheit unserer Gesellschaft und der Annahme, dass die Zeit, in der wir leben, außergewöhnlich genug sein müsse, um das Ende der Welt zu markieren, für möglich und deutet dies als ein zeitliches Äquivalent zum Phänomen des Ethnozentrismus (Black 2010: 156).

8.4 José Argüelles und die Wiederverzauberung der industriell-urbanen Gesellschaft

Millenaristische Vorstellungen müssten nicht zwangsläufig etwas radikal Neues propagieren, sondern könnten durchaus auch die Wiederkehr eines bereits in der Vergangenheit existenten goldenen Zeitalters in Form einer glorifizierten, verlorenen Kultur anstreben (Landes 2004: 347; Mühlmann 1961: 293; Robins 2002: 11). In Argüelles' Lehre findet sich beides: er prophezeit auf der einen Seite den Sprung des Menschen hin zu einer für ihn völlig neuen, höheren Bewusstseinsstufe, auf der anderen Seite ist er der Überzeugung, das dafür nötige Wissen um das Leben in der natürlichen Zeit sei der Menschheit in der Vergangenheit bereits bekannt gewesen – einer Zeit, die er als eine Art verlorenes Paradies ansieht, welches der Mensch durch sein Fehlverhalten verspielt habe, sich aber durch eine Rückbesinnung auf die gottgewollte natürliche Ordnung wieder zurückerobern könne. Eine Rückkehr zu einem Leben in der natürlichen Zeit entspräche somit einer Rückkehr ins Paradies und in den mit diesem assoziierten reinen Urzustand. Die klassischen Maya beispielsweise hätten dieses Wissen noch gehabt und mit ihnen auch viele andere indigene Kulturen, die er daher als der westlichen Gesellschaft überlegen ansieht und deren Restauration er anstrebt, womit sie als Gegenentwurf zur herrschenden Gesellschaftsordnung und Mittel zur Kritik an dieser dienen. Das auf Jean-Jacques Rousseau zurückgehende Motiv des „edlen Wilden“ und dessen verklärter Ursprünglichkeit tritt hier deutlich zutage. Für Argüelles ist das gesamte Unheil der Welt letztendlich einem falschen Zeitverständnis zuzuschreiben, auf dem sich das alltägliche Leben und die gesamte Gesellschaftsordnung aufbauen. Damit bietet er gleichzeitig eine denkbar einfache Lösung dieses Problems an: werde der Gregorianische Kalender nur endlich abgeschafft und der Mensch wieder in Einklang mit der natürlichen Zeit versetzt, so bedeute dies das Ende von Ausbeutung, Elend und Krieg, stattdessen finde der Mensch in seinen paradiesischen Urzustand zurück und die Menschheit schaffe den Sprung zur nächsthöheren Bewusstseinsstufe. Der Grund für die Zunahme als katastrophal wahrgenommener Ereignisse sei das unmittelbar bevorstehende Ende der künstlichen Zeit, ein gewisses Maß an Turbulenzen sei angesichts eines derart gewaltigen

Umbruchs nicht verwunderlich, was dem in vielen millenaristischen Vorstellungen anzutreffenden Motiv der „messianischen Wehen“ entspricht (Mühlmann 1961: 283; Robins 2002: 11). Die Gerechten aber würden schließlich für die eventuell zuvor erlittene Drangsal fürstlich entlohnt, wenn erst das Millennium in Form einer erneuten Herrschaft der natürlichen Zeit anbreche. Das Leben in der natürlichen Zeit werde den Menschen wieder zum Herren seiner eigenen Zeit und seines eigenen Geistes machen und die durch ein falsches Zeitverständnis und den alles beherrschenden Materialismus hervorgerufene Fremdbestimmtheit beenden. Dieses ideologische Konstrukt verleiht nicht nur gegenwärtigem Unbill Sinn, indem es ihn in einen größeren, bedeutenden Kontext stellt, sondern stellt dem (post-)modernen westlichen Zivilisationsmenschen auch etwas in Aussicht, das ihm sehr reizvoll erscheinen muss: einen Ausstieg aus dem Hamsterrad des tagtäglichen Arbeitens unter dem Druck, genug Geld zu verdienen, um sich im Idealfall nicht nur den Alltag, sondern auch Statussymbole und Luxusgüter leisten zu können, und einen Wegfall des oft mit alldem einhergehenden Gefühls, keine Zeit zu haben. Argüelles appelliert an den Glauben an ein verlorengegangenes Paradies, dessen Verlust in einem falschen Zeitverständnis und einer materialistisch-kapitalistischen Gesellschaftsordnung begründet liegt, und bedient sich dabei auch ein Stück weit bei Karl Marx, der seinerzeit schon in der zunehmenden Industrialisierung eine Entfremdung des Menschen und dessen Ausbeutung durch einige wenige Bessergestellte sah. Gerade Argüelles' Interpretation des Verkaufs menschlicher Arbeitskraft gegen Geld, welches dann der eigentlichen Bedürfnisbefriedigung dient, als eine Art der Versklavung des Geistes, welche ihn sich selbst entfremde, erinnert stark an diesbezügliche Thesen von Marx, während die moralischen und politischen Argumente, mit denen seine Lehre angereichert ist, sich mit denen der neueren, zeitgenössischen Kapitalismuskritik überschneiden, die – wie auch Argüelles selbst und große Teile der New Age-Szene – von den Idealen der Gegenkultur der 1960er und 1970er Jahre geprägt wurde (Brock 2008: 107ff). Letztendlich stellt Argüelles' Millennium damit nicht weniger in Aussicht, als den Rückgewinn der Herrschaft über das eigene Leben durch die freie Verfügung über die eigene Zeit. Dies ist, ob nun bewusst oder unbewusst, ein interessanter Schachzug, handelt es sich doch bei dem gefühlten Mangel an Zeit um ein weitverbreitetes und

regelmäßig beklagtes Problem in Gesellschaften mit einem industriell-urbanen Lebensstil. Entsprechend darf davon ausgegangen werden, dass eine Erklärung für diesen Missstand, verbunden mit dem Versprechen von dessen Behebung, auf ein gewisses Interesse stößt. Das in den letzten Jahren rasant in die Höhe geschnellte Angebot an Kursen und Publikationen zum Thema Achtsamkeit zur Stressreduktion, Burnout-Prävention und Rückgewinnung innerer Ausgeglichenheit belegt die Attraktivität der Thematik für große Teile der Bevölkerung.

Die Ablehnung strikter Dogmen und alleiniger Autoritätsansprüche, die seine Lehre auszeichnet, ist nicht nur eine verbreitete Eigenschaft im New Age-Milieu, sondern auch ein charakteristischer Wesenszug der Postmoderne und trifft daher den Zeitgeist. Eine Hinterfragung herrschender Verhältnisse, wie Argüelles sie in seiner Lehre betreibt, wird in unserer Gesellschaft als etwas Positives angesehen, Neugier und Offenheit werden begrüßt (Partridge 2004a: 48; Reid 2006: 65). Zudem wird das eigene persönliche Erleben betont. Es darf angenommen werden, dass von Antidogmatismus und Antiautoritarismus geprägte millenaristische Vorstellungen eine erhöhte Anziehungskraft speziell auf dem links-liberalen politischen Spektrum zuzuordnende Individuen ausüben, wohingegen eine rechtskonservative bis reaktionäre, der postmodernen Geisteshaltung weniger gewogene Klientel eher autoritär ausgerichteten Überzeugungssystemen, wie beispielsweise dem christlich-fundamentalistischen Millenarismus, zuneigt. Christopher Partridge hält es für wahrscheinlich, dass Religion sich in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist generell von einer dogmatischen Form wegentwickelt und einen weicheren, synkretistischeren Charakter annimmt als zuvor, immer in Bewegung und einem ständigen Wandel durch Umformung und die Einführung neuer Komponenten unterworfen (Partridge 2004a: 57). Argüelles' Überzeugungssystem ist ein Paradebeispiel derartiger Spiritualität. Die Hybridität seiner Lehre und die Inkorporation von Elementen, die dem *occultural reservoir* und ursprünglich verschiedenen Religionen sowie kulturellen Traditionen entstammen, sorgen für das Vorhandensein bereits bekannter und damit potentiell vertrauter Glaubensbestandteile und erleichtern so die Übernahme des neuen Überzeugungssystems. Das interessierte Individuum muss keinen Bruch mit einer bereits vorhandenen christlichen, buddhistischen oder sonstigen religiösen Prägung oder gar mit

seinem gesamten sozialen Umfeld vollziehen, wie dies bei zahlreichen Heilserwartungsbewegungen der (teils auch jüngeren) Vergangenheit erforderlich war, sondern kann in einem fließenden Übergang schon zuvor gehegte Vorstellungen in das neue Überzeugungssystem integrieren – oder umgekehrt die bisherige Weltsicht um neue Elemente erweitern, ohne dass diese sich gegenseitig widersprechen. Bekannte religiös aufgeladene Figuren wie Jesus Christus, Mohammed und Buddha spielen auch in Argüelles' Lehre eine Rolle und haben dort zwar nicht dieselbe zentrale Stellung wie in ihren Ausgangsreligionen, aber immerhin noch die Position bedeutender religiöser Botschafter inne, was einen Anknüpfungspunkt für all jene Interessenten bietet, die den leihgebenden Traditionen verbunden sind, und ihnen so die Identifikation mit dem neuen Überzeugungssystem erleichtert. Diese tolerante und integrative Herangehensweise gestattet nicht nur die Beibehaltung weiter Teile bereits zuvor gehegter Überzeugungen, sondern auch eine individuelle Ausgestaltung der persönlichen Vorstellungen und Glaubenspraxis. Nicht umsonst betrachtet Partridge mystische Formen von Religion mit ihrem von Anpassungsfähigkeit, Toleranz und Individualismus gekennzeichneten Charakter als besonders geeignet für die Erfüllung des vermehrt wahrzunehmenden zeitgenössischen Bedürfnisses nach individuellem, persönlichem religiösem Erleben (Partridge 2004a: 53f).

Gleichzeitig spricht die von Argüelles propagierte Wiederverzauberung die Sehnsucht nach einem tieferen Sinn an, die offenbar viele Menschen in einer verhältnismäßig säkularisierten industriell-urbanen Gesellschaft verspüren und ohne die das große Interesse an New Age-Veröffentlichungen und spirituell geprägten Veranstaltungen kaum zu erklären wäre. Während im Zuge der Aufklärung und des Vormarschs der Naturwissenschaften die Natur ihrer übernatürlichen Elemente beraubt und die Religion eher ins Private zurückgedrängt wurde, scheinen viele Menschen mit einem gänzlich entzauberten Kosmos nicht zufrieden zu sein (Lucas 2012: 18), der Wunsch nach etwas Höherem ist trotz aller Aufgeklärtheit oftmals vorhanden und genau diesen spricht Argüelles mit seinem Weltbild an. In seiner Vorstellung ist der Mensch eben nicht die alleinige Krone der Schöpfung, welche isoliert und ohne Sinn auf ihrem Planeten ein irrelevantes Dasein führt, sondern er ist Teil einer galaktischen Gemeinschaft bzw. soll

es zumindest (wieder) werden, Teil eines göttlichen Plans, in dem alles und jeder seine Aufgabe hat und in dem niemand je wirklich allein ist, wenn er für die richtige Sache kämpft. Er ist das Kind einer gütigen Erde, für die er gleichzeitig aber auch ein Stück weit die Verantwortung trägt, ist er doch derjenige, der sie überhaupt erst in ihren jetzigen beklagenswerten Zustand gebracht hat. Die Erde stellt für ihn weder eine Schatzkammer dar, die nach Belieben geplündert werden kann, noch einen Feind, den es sich Untertan zu machen gilt, sondern ein wohlwollendes Wesen, dessen Teil die Menschheit ist, und als dieser Teil ist sie mitverantwortlich für die weitere Entwicklung ihres Planeten. Dies bedeutet gewisse Pflichten, gleichzeitig aber auch ein Gefühl des Aufgehobenseins, welches gerade von Menschen, denen das Leben in einer tendenziell verweltlichten, materialistisch ausgerichteten Gesellschaft als sinnentleert erscheint, als sinnstiftend empfunden werden kann. Der Mensch ist nicht allein im Universum, auf der Welt oder auch nur in seiner Stadt, ihm stehen Gleichgesinnte und höhere Mächte zur Seite und auch die Natur wirkt in Argüelles' Vorstellung oftmals beseelt. Der Mensch wird dadurch Teil eines großen Ganzen, eingebettet in ein Gesamtwerk, welches auch dem Individuum Sinn und Bedeutung verleiht.

8.5 Umweltbewusstsein, Klimawandel und die Angst vor dem ökologischen Kollaps

Die Betonung der Wichtigkeit eines Lebens im Einklang mit der Natur spiegelt das wachsende Bewusstsein um die Gefahren zunehmender Umweltverschmutzung und Ressourcenausbeutung sowie das Bemühen um eine nachhaltige Lebensweise und macht Argüelles' Lehre für diesbezüglich engagierte Individuen attraktiv. Die in seinem Überzeugungssystem anklingende Vorstellung von einer Art Beseeltheit der Natur und der daraus resultierende Respekt, den der Mensch der Erde und all ihren Bewohnern entgegenbringen sollte, stoßen in einer von einer wachsenden Umweltproblematik beherrschten Gesellschaft, deren Sorge der fortschreitenden Umweltzerstörung und Klimaerwärmung gilt, auf immer größere Resonanz. Es ist offensichtlich, dass hier, wie es für millenaristische Ideologien kennzeichnend ist, unerfüllte Wünsche und Sehnsüchte des Publikums angesprochen werden und deren Befriedigung in Aussicht gestellt wird, wobei gezielt auf Folgen der Moderne und Postmoderne eingegangen wird. Seine Lehre entstand dabei bereits unter dem Einfluss der frühen Umweltschutzbewegung, die ab den 1970er Jahren zunehmend an Fahrt aufzunehmen begann, und entwickelte sich gemeinsam mit dieser weiter, wobei sie den heutigen Umweltmillenarismus in Teilen bereits in zumindest angedeuteter Form vorwegnahm, auch wenn sie ihn nicht explizit als solchen in den Mittelpunkt stellte.

Mittlerweile sind umweltmillenaristische Themen zunehmend ins Zentrum der gesellschaftlichen Debatte und damit ins Bewusstsein einer großen Anzahl von Menschen gerückt. Im Klimawandel zeigt sich eine Auswirkung der menschlichen Umweltverschmutzung, die gravierende Auswirkungen zu haben droht, was nicht zuletzt eine wachsende Häufung von Extremwetterlagen sowie das rapide Abschmelzen von Gletschern und Polkappen deutlich veranschaulichen. Die wachsende Sorge darüber schlägt sich in einem erstarkenden Umweltbewusstsein vieler Menschen nieder und hat das Potential, international die Massen zu mobilisieren. Partridge spricht von einem „significant greening of the Western consciousness“ (Partridge 2005: 42). Spätestens seit der Entstehung der Fridays for Future-Bewegung ist offensichtlich, wie wirkmächtig

umweltmillenaristische Themen geworden sind und wie sich durch sie weltweit sehr viele Menschen unter einem gemeinsamen Banner vereinen lassen. Die Bewegung trägt deutliche Züge des *avertive millennialism*, wird sie doch getrieben von der Überzeugung, dass ohne ein ebenso rasches wie tiefgreifendes Umdenken und entsprechendes Handeln in der Umweltpolitik kommende Generationen bzw. schon die jetzt lebende jüngere Generation keine lebenswerte Zukunft mehr haben werden. Die in jüngster Vergangenheit entstandene Aktivistengruppe Letzte Generation, deren Name in millenaristischer Hinsicht bereits Bände spricht, teilt diese Einstellung. Sie verleiht ihrem Protest mit radikaleren Aktionen in Form der Störung der öffentlichen Ordnung Ausdruck, um Aufmerksamkeit für ihr Anliegen zu generieren und die Politik zu schnellem Handeln zu bewegen, was in der breiten Bevölkerung zwar teilweise auf Ablehnung, zum Teil aber auch auf Verständnis stößt. Einem umweltfreundlichen, nachhaltigen Lebenswandel wird immer größere Bedeutung beigemessen, Ratschläge zur Verringerung des eigenen ökologischen Fußabdrucks, zur Müllvermeidung und zu ähnlichen Themen sind längst nicht mehr auf kleine alternative Randgruppen beschränkt, sondern in der Mitte der Gesellschaft angekommen und in jeder Zeitschrift omnipräsent. Die neben der Orientierung an Argüelles' Lehre bezüglich der natürlichen Zeit sehr auf Nachhaltigkeit bedachte Ausrichtung der CREST 13-Zentren und 13:20-Peace Gardens beispielsweise spiegelt dieses zunehmende Streben nach Umweltverträglichkeit und einer schonenden Ressourcennutzung wider und belegt die Attraktivität der Thematik für bestimmte Bevölkerungsgruppen. So wird auf der Startseite des CREST-13-Projekts auch explizit der Klimawandel als bisher beispiellose Krise in der Geschichte der Erde angesprochen.¹³⁷ Die in Argüelles' Lehre und anderen New Age- und Neopaganismus-Traditionen zu findende Betonung von Naturverbundenheit gepaart mit der Inkorporation als nachhaltig und spirituell bereichernd angesehener indigener Elemente bietet einen attraktiven Gegenentwurf zur bestehenden Gesellschaftsordnung für all jene, die von den führenden Instanzen in Politik, Wirtschaft und Religion und deren Umwelt- und Gesellschaftspolitik enttäuscht sind. Hier findet sich erneut eine Variante des Motivs des „reinen Urzustands“: indigenen und alten Kulturen wird ein schonender Umgang mit

¹³⁷ <https://www.crest13.org/>, letzter Zugriff am 23.03.2021.

ihrer Umwelt unterstellt, der in Gesellschaften mit industriell-urbanem Lebensstil verloren gegangen oder gar ins Gegenteil verkehrt worden ist, und den es nun durch eine Orientierung an „ursprünglichen“ und damit „unverdorbenen“ Kulturen zurückzugewinnen gilt, um die Erde, die Menschheit und – je nach Ausrichtung – mitunter auch das eigene Seelenheil zu retten. Die idealisierte, mitunter stark vereinfachte Ursprünglichkeit vorindustrieller Gesellschaften wird somit gleichzeitig sowohl zum Sehnsuchtsmotiv angesichts der komplexen Probleme der Gegenwart als auch zum Leitbild, mit dessen Hilfe positive Veränderungen in der eigenen Gesellschaft und eine allgemeine Wendung des menschlichen Verhaltens zum Besseren erreicht werden sollen.

8.6 Wahrheit ist Ansichtssache: Die postfaktische Gesellschaft

Dass die Zahl der auf die eine oder andere Weise von den gesellschaftlichen Gegebenheiten frustrierten Menschen beständig weiter ansteigt, zeigt ein Blick in die Berichterstattung in Nachrichten, Zeitungen und Onlinemedien. Dabei wird schnell klar, dass Umweltpolitik zwar mittlerweile ein zentrales Thema des gesellschaftlichen und politischen Diskurses darstellt, ökologische und spirituelle Bedenken jedoch beileibe nicht die einzigen Triebfedern millenaristisch beeinflusster Überzeugungen und gesellschaftlicher Unzufriedenheit sind. Dem liegt auch eine gewisse Wissenschafts- und Informationsskepsis zugrunde. Die Wissenschaft, lange von vielen Menschen als eine Art Heilsbringer angesehen, hat einen Teil ihres einstigen Glanzes eingebüßt: viele Fragen bleiben nach wie vor unbeantwortet, etliche Probleme ungelöst, andere wiederum sind durch wissenschaftliche Erkenntnisse und die daraus resultierenden Möglichkeiten überhaupt erst entstanden (Wilhelm 2019: 141f, 144), wie zum Beispiel die nukleare Bedrohung und der Klimawandel. Manche sehen einen Teil der Schuld an diesem wackelnden Vertrauen auch in der Wissenschaftskritik begründet, die wissenschaftliche Theorien bzw. deren Entstehungsbedingungen kritisch hinterfragt und so bei manchen Individuen das Vertrauen in deren Zuverlässigkeit aushöhlen kann (Borck 2018: 162, 165). Es gebe in der Gesellschaft eine Sehnsucht nach eindeutigen Antworten und unumstößlichen Wahrheiten, die von der Wissenschaft aber nicht sicher erfüllt werden, sondern durch deren Ausdifferenzierung mitunter sogar eher untergraben werden könne (Borck 2018: 182). Gleichzeitig bestehe eine verbreitete Tendenz, die Natur- und Technikwissenschaften zu überhöhen und ein naturalistisch-naturwissenschaftliches Paradigma zugrunde zu legen, in dem nur zähle, was sicht- und messbar sei (Wilhelm 2019: 142f). Wissenschaftliche Erkenntnisse verfügten mittlerweile zudem über ein deutlich erhöhtes Missbrauchs- und Zerstörungspotenzial, das gesellschaftliche Vertrauen, dass sie primär dem Wohle der Bevölkerungsmehrheit dienen, sei erschüttert (Adolf 2021: 4; O'Leary 1994: 209; Wilhelm 2019: 147). Ein Austausch über Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung richte sich oftmals ausschließlich an ein akademisches Publikum, anstatt ein breites Spektrum gesellschaftlicher Gruppen miteinzubeziehen und so gesellschaftliche Orientierung zu ermöglichen (Wilhelm 2019: ebd.). Ein solcher

Informationsfluss jedoch sei wichtig für die Demokratie (Wilhelm 2019: 146f), ohne ihn besteht die Gefahr, dass das Vertrauen der Menschen sowohl in die Wissenschaft als auch in die Medien und die staatlichen Autoritäten ins Wanken gerät. Entscheidend für die Akzeptanz von vermittelten Informationen aber sei die Anerkennung der Legitimität der Quelle, von der diese Informationen stammen. Handelt es sich um komplexe Sachverhalte, seien wissenschaftliche Erkenntnisse für das durchschnittliche Individuum in der Regel indirekte, vermittelte Behauptungen, die es nicht selbst überprüfen könne. Werde der Quelle Vertrauen entgegengebracht und existierten keine widersprechenden Behauptungen, sei dies unproblematisch, sei die Autorität der Informationen und deren Quelle aber erst einmal angezweifelt, entstehe eine Kette von konkurrierenden Wissensansprüchen, in Folge derer jede neue Information ebenfalls in Zweifel gezogen werde. Bei über die Medien vermitteltem Wissen seien dann letztendlich oftmals soziale Faktoren wie Gruppenzugehörigkeit oder herrschende Konventionen ausschlaggebend dafür, welcher Information Glauben geschenkt werde (Adolf 2021: 3). In der jüngeren Vergangenheit sei dabei eine abnehmende Bereitschaft zu bemerken, einander widersprechende Informationen überhaupt zu überprüfen, stattdessen werde selbst an äußerst fragwürdigen Behauptungen unkritisch festgehalten und die Quelle der gegnerischen Information angegriffen und diffamiert (Adolf 2021: 3f). Fakten rückten in den Hintergrund, es gehe vielmehr um soziale Zugehörigkeit und die Generierung und Kultivierung von Affekten. Besonders ausgeprägt sei dieses Phänomen in den sozialen Medien, eine rationale Kommunikation sei dabei nicht das Ziel (Adolf 2021: 4). Internet und soziale Medien erleichtern es überdies, sich in einer Informationsblase zu bewegen, die nur mit der eigenen Meinung übereinstimmende Informationen vermittelt, so die eigene Überzeugung stärkt und kritisches Hinterfragen verhindert. Je mehr die gesamtgesellschaftlich anerkannte Wissensbasis und damit letztendlich der soziale Zusammenhalt ins Wanken gerate, desto stärker neige der Mensch dazu, sich in die Sicherheit von Gemeinschaften zu flüchten, die sein eigenes Weltbild teilten. Das Resultat sei ein neuer Tribalismus, der sowohl die Demokratie als auch den Frieden gefährden könne (Adolf 2021: 5).

Der rasante Aufstieg von QAnon und die Popularität des durch diese verbreiteten Gedankenguts demonstrieren anschaulich, was Menschen zu glauben bereit sind, um den Geschehnissen der Welt um sich herum Sinn zu verleihen, und welche Macht solchen Überzeugungen innewohnen kann – auch und gerade heute, im Zeitalter des Internets und der sozialen Medien, die Möglichkeiten zur Informationsvermittlung bieten, wie sie in früheren Zeiten undenkbar waren. Die von QAnon vertretenen Theorien bedienen sich einer Reihe von Motiven, die Bestandteil des *occultural reservoir* und damit Teil des kollektiven popkulturellen Ideenfundus sind, und ganz offensichtlich wirken sie auf eine wachsende Zahl von Menschen glaubhaft. Mit der Stilisierung Donald Trumps zur Erlöserfigur weist die Verschwörungstheorie ein deutlich millenaristisches Element auf: Trump wird als Heilsbringer gesehen, der als einziger im Stande ist, dem finsternen Treiben dunkler Mächte ein Ende zu bereiten. In diesem Zusammenhang tritt auch der für millenaristische Vorstellungen kennzeichnende Dualismus klar zu Tage: wer kein Anhänger Donald Trumps ist, wird von QAnon-Anhängern automatisch als Verbündeter des Bösen, als Teil der Verschwörung, die es zu besiegen gilt, angesehen und entsprechend dämonisiert. Die Überzeugungen von QAnon machen vor Landesgrenzen nicht Halt und gewinnen international Anhänger. Gerade in einem Land wie den USA, in dem das Gesetz es erlaubt, ohne große Hürden Waffen zu kaufen und zu tragen, ergibt sich daraus ein nicht zu unterschätzendes Bedrohungspotenzial: in einem FBI-Bericht von 2019 werden extremistische Anhänger von Verschwörungstheorien, darunter QAnon, als wachsende potentielle Bedrohung genannt (Winter 2019).

Der Sturm auf das Kapitol in Washington am 06.01.2021 anlässlich der formalen Bestätigung der Wahl Joe Bidens zum 46. US-Präsidenten hat hier ein erschreckendes Beispiel geliefert. Kaum jemand hätte es zuvor für möglich gehalten, dass das Wahrzeichen der amerikanischen Demokratie von einer aufgeputschten Menge aufgebrachter Trump-Fanatiker überrannt werden könnte, die Verschwörungstheorien über eine angeblich gestohlene Wahl anhängen und weiteres vermeintliches Unrecht verhindern wollen – darunter auch QAnon-Anhänger, die aufgrund ihrer Überzeugungen eine weitere Amtszeit ihres Heilsbringers Donald Trump und die Verhinderung des bevorstehenden Machtwechsels wünschten und daher große Hoffnungen in diesen Tag



Abbildung 15 „QAnon-Schamane“ Jake Angeli (<https://www.fr.de/panorama/donald-trump-washington-ausschreitungen-usa-sturm-schamane-qanon-begnadigung-90161414.html>), letzter Zugriff am 02.11.2021

gesetzt hatten. Eine äußerst medienwirksame Inszenierung lieferte in diesem Zusammenhang der selbsternannte „QAnon-Schamane“ Jake Angeli (Abb. 15), der mit nacktem Oberkörper, Fellmütze und Bisonhörnern auf dem Kopf und bewehrt mit einer US-Flagge in der Hand das Kapitol stürmte (Hoppenstedt 2021). Ohne die vorausgehende Kultivierung eines Dualismus zwischen Gut und Böse und der damit einhergehenden Dämonisierung der politischen Gegenseite, wie sie sowohl für Verschwörungstheorien als auch für millenaristisch geprägte Überzeugungssysteme kennzeichnend ist, wäre ein Ereignis wie dieses kaum vorstellbar.

Auch die Vielzahl der Covid19-Leugner und die große Menge der Verschwörungstheorien, die sich um den Ausbruch der Covid19-Epidemie herum entwickelt haben, zeigen, wie ausgeprägt das menschliche Bedürfnis ist, negativen Geschehnissen einen tieferen Sinn zu verleihen: die Vorstellung, das Virus habe unter beengten Verhältnissen die Artenbarriere übersprungen, wirkt viel zu banal, viel zu zufällig, um einem Ereignis von derartiger Tragweite gerecht zu werden und wird daher als Erklärung als unzufriedenstellend empfunden – wieviel sinnstiftender und dem Ausmaß der Katastrophe angemessener erscheinen da Theorien von einem

fehlgeschlagenen Experiment, einem gezielten Versuch, die Weltbevölkerung von Alten und Kranken zu „bereinigen“ oder gleich die Annahme einer perfiden Weltverschwörung zur Untergrabung der individuellen persönlichen Freiheit und Sicherung der Machtposition der herrschenden Eliten. Sie bieten eine viel gewichtigere, dramatischere Erklärung für das Geschehen und bringen ihre Anhänger gleichzeitig in die Position wichtiger Akteure, denn die befürchtete Verschwörung muss mit allen Mitteln aufgehalten, die Verschwörer müssen gestoppt werden.

Hier lässt sich eine deutliche Parallele zu dem u. a. von Barkun beschriebenen *disaster syndrome* und der von ihm postulierten besonderen Beeinflussbarkeit des Menschen im Katastrophenzusammenhang ziehen, welche das Individuum offener für neue Überzeugungen macht, die es unter normalen Umständen vielleicht niemals ernsthaft in Erwägung gezogen hätte, da der bisherige Referenzrahmen angesichts des Unfassbaren an seine Grenzen stößt – neue Erklärungen werden benötigt, um das Geschehen begreiflich zu machen (Alexander 2017: 565f; Barkun 1974: 52ff; Dürr 1991: 38; Robins 2005: 98). Die Corona-Pandemie hat zweifelsohne das Ausmaß einer weltweiten Katastrophe und hat als solche in unterschiedlicher Ausprägung die von Barkun beschriebene Kombination aus Reizüberflutung und sensorischer Deprivation mit sich gebracht: Reizüberflutung durch die im Fernsehen und Internet zu sehenden Bilder von überfüllten Krankenhäusern und Leichentransporten, durch Hygienevorschriften und andere neue Regelungen, die den gewohnten Alltag auf den Kopf gestellt haben, sensorische Deprivation durch die Kontaktbeschränkungen, die Arbeit im Home Office oder den Verlust des Arbeitsplatzes, den Wegfall von lieb gewonnenen Freizeitaktivitäten u. ä. normalerweise als selbstverständlich empfundenen Dingen. Die Folge ist Unsicherheit, das Gefühl, dass die Welt aus den Fugen geraten ist und nichts mehr so ist, wie es sein sollte. Während sich der Einzelne angesichts eines gesichtslosen Feindes in Form einer grassierenden Krankheit vergleichsweise macht- und entsprechend hilflos fühlt, wird dem Bösen in den Covid19-Verschwörungstheorien ein konkretes Gesicht verliehen, das bekämpft werden kann. Das Individuum wird wieder handlungsfähig gemacht und empfindet sein Handeln als wichtig für die Gesamtgesellschaft, denn schließlich obliegt es ihm persönlich, gemeinsam mit anderen Gleichgesinnten das Böse

aufzuhalten – es hat somit, wie in klassischen Heilserwartungsvorstellungen, eine zentrale Rolle im Fortgang des Geschehens inne. Obwohl es sich bei diesen Überzeugungen in erster Linie um Verschwörungstheorien handelt, tragen sie somit zugleich Züge des konditionalen Millenarismus.

Auch von religiöser Seite werden Erklärungen für die Pandemie angeboten: so nutzen beispielsweise die Zeugen Jehovas die Gunst der Stunde, um neue Mitglieder zu werben und verteilen mit einem Gesprächsangebot versehene Schreiben, in denen angesprochen wird, ob die Adressaten sich nicht auch bereits gefragt hätten, ob es sich bei der gegenwärtigen Epidemie um eine Strafe Gottes handeln könne (Julian Biderbick, persönliche Korrespondenz, 20.11.2020). Zwar wird eine solche Deutung im Anschluss abgelehnt (Julian Biderbick, persönliche Korrespondenz, 20.11.2020), das Auftreten von Naturkatastrophen und Pandemien generell wird jedoch sehr wohl als Zeichen der Endzeit gedeutet¹³⁸ und es ist offensichtlich, dass hier die aktuelle Situation genutzt und in einen millenaristisch-religiösen Kontext gesetzt wird, um Aufmerksamkeit zu generieren und Interesse für die eigene Lehre zu wecken.

¹³⁸ <https://www.jw.org/de/biblische-lehren/fragen/pandemien-was-sagt-die-bibel/>, letzter Zugriff am 08.01.2021.

8.7. Von Sorgen und Sehnsüchten: Die ungebrochene Macht millenaristisch geprägter Überzeugungen

Die genannten Ereignisse und ihre potentiellen Auswirkungen auf die Verbreitung millenaristischer Vorstellungen und neuer oder modifizierter Verschwörungstheorien bieten einen interessanten Forschungsgegenstand für künftige Untersuchungen und könnten weitere wertvolle Erkenntnisse zur fortwährenden Anziehungskraft derartiger Überzeugungssysteme liefern. Beispiele wie diese zeigen, dass millenaristische Vorstellungen den Sprung aus der Vergangenheit in die postmoderne Gegenwart geschafft haben und führen anschaulich vor Augen, warum sie nicht einfach als die verqueren Ansichten einzelner versponnener Individuen abgetan werden sollten. Ein Blick auf frühere und zeitgenössische millenaristische Bewegungen kann helfen, aktuelle und zukünftige Entwicklungen besser zu verstehen und vielleicht sogar dazu beitragen, daraus entstehendes Eskalationspotenzial zu verringern. Millenaristische Überzeugungen sind – ähnlich wie Verschwörungstheorien – im Stande, Sinn in das vom Individuum wahrgenommene Chaos zu bringen. Es sind Vorstellungen, die Zuflucht bieten vor der Willkür eines rationalisierten und immer unübersichtlicheren Universums – Vorstellungen, die Halt und Orientierung geben, indem sie Gut und Böse benennen und klar voneinander trennen, Belohnung für die Guten und Bestrafung für die Bösen in Aussicht stellen. Komplexe Zusammenhänge werden auf diese beiden klaren Gegensätze reduziert und das Verständnis des Weltgeschehens damit erheblich erleichtert. Der Wunsch nach einer einfachen, übersichtlichen und leicht verständlichen Welt ist in unserer Zeit und unserer eigenen Gesellschaft nicht geringer als in früheren Zeitaltern und anderen Kulturen – die Lebensumstände mögen sich geändert haben, doch menschliche Verunsicherung kann viele Gesichter tragen, zahllose Gründe haben und in einer Vielzahl gesellschaftlicher Zusammenhänge gedeihen. Millenaristische Überzeugungen spiegeln Sorgen, Ängste und Hoffnungen ihrer Zeit und sind, wenn sie eine ausreichend große Anhängerschaft finden, im Stande, wie ein gesellschaftliches Barometer die Stimmung in bestimmten Bevölkerungsteilen und die diese beherrschenden Themen abzubilden. Auch wenn viele millenaristische Gruppierungen

im Kern vielleicht klein bleiben und keine Auswirkungen von nennenswerter Relevanz auf die Gesamtgesellschaft haben mögen, weswegen sie oft zu Unrecht als unbedeutendes Randphänomen klassifiziert werden, so vermögen sie doch, wie ein Brennglas gesellschaftliche Tendenzen und Unterströmungen aufzuzeigen – manche rückwärtsgerichtet, andere ihrer Zeit voraus – und Themen zu kanalisieren, die unter Teilen der gesellschaftlichen Oberfläche brodelt. Ob aus dieser Kanalisierung Folgen von gesamtgesellschaftlicher Relevanz erwachsen, und ob diese Folgen positiver oder negativer Natur sind, bleibt offen. Millenarismus kann, wie wir gesehen haben, friedlicher Ausrichtung sein und das Wohl der gesamten Menschheit zum Ziel haben, wie es im Wesentlichen in der Lehre von José Argüelles der Fall ist, er kann aber ebenso militante Züge annehmen und auch ehemals friedliche Vorstellungen können durch eine Veränderung der inneren oder äußeren Gegebenheiten ins Gegenteil kippen und Gewalt als Mittel zum Zweck in Betracht ziehen. So abstrus oder gar lächerlich einzelne Überzeugungen dem Außenstehenden mitunter auch erscheinen mögen – sie bergen unter Umständen das Potenzial, eine große Anzahl von Menschen zu mobilisieren, und sie zu ignorieren wäre daher im besten Falle überheblich. Im schlimmsten Fall ist es gefährlich.

9. Quellenverzeichnis

9.1 Literatur

Abgrall, Jean-Marie

(2007) *Soul Snatchers: The Mechanics of Cults*, New York: Algora.

Acheraïou, Amar

(2011) *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalisation*, Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.

Ackermann, Andreas

(2012) „Cultural Hybridity: Between Metaphor and Empiricism”, in: Stockhammer, Philipp W. (Hrsg.): *Conceptualizing Cultural Hybridity: A Transdisciplinary Approach*, Heidelberg, Berlin: Springer, S. 5–25.

Adler, Margot

(2006) „A Religion without Converts”, in: Reid, Siân (Hrsg.): *Between the Worlds: Readings in Contemporary Neopaganism*, Toronto: Canadian Scholar's Press Inc., S. 29–40.

Alexander, David

(2017) *Natural Disasters*, Abingdon, New York: Routledge.

Anderson, Eric / Matthew David / Kimberly Jamie /Mark McCormack

(2018) *Discovering Sociology*, London: Palgrave Macmillan.

Argüelles, José

(o. J.) *Living Through the Closing of the Cycle: A Survival Guide for the Road to 2012*, Ashland: Foundation for the Law of Time.

(o. J.) *The Art Planet Chronicles: The Making of the Fifth Ring*, o.O.: lawoftime.org.

(o. J.) *The Call of Pacal Votan: Time is the Fourth Dimension*, o.O.

(1972) *Charles Henry and the Formation of a Psychophysical Aesthetic*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

(1987) *The Mayan Factor: Path Beyond Technology*, Rochester: Bear And Company.

(1988) *Earth Ascending: An Illustrated Treatise on the Law Governing Whole Systems*, Rochester: Bear And Company.

(1998) *Die Arkturus-Probe*, Heidenreichstein: Eigenverlag Andreas und Johann Kössner.

(2002) *Time and the Technosphere: The Law of Time in Human affairs*, Rochester: Bear And Company.

(2004) „Foreword”, in: Calleman, Carl J. (Hrsg.): *The Mayan Calendar and the Transformation of Consciousness*, Rochester, Vermont: Bear And Company, S. ix–xii.

(2011) *Manifesto for the Noosphere*, Berkeley: Evolver Editions.

Argüelles, José / Miriam Argüelles

(1972) *Mandala*, Boston, London: Shambhala Publications.

Aveni, Anthony

(2009) *The End of Time: The Maya Mystery of 2012*, Boulder: University Press of Colorado.

Barkun, Michael

(1974) *Disaster and the Millennium*, New Haven, London: Yale University Press.

Barron, James

(1987) „Dancing at Dawn in Rite of Cosmic Harmony”, in: *New York Times*, 17.08.1987, A00001.

URL: <https://www.nytimes.com/1987/08/17/nyregion/dancing-at-dawn-in-rite-of-cosmic-harmony.html> (letzter Zugriff am 25.02.2019).

Bauks, Michaela

(2019) *Theologie des Alten Testaments: Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Baumgarten, Albert I.

(2005) „Four Stages in the Life of a Millennial Movement”, in: O’Leary, Stephen D. / Glen S. McGhee (Hrsg.): *War in Heaven / Heaven on Earth: Theories of the Apocalyptic*, London, Oakville: Equinox Pub., S. 61–77.

Beckmann, Michael

(1979) *Theorie der sozialen Bewegung: Anwendung sozialpsychologischer Hypothesen zur Erklärung der Entstehungsbedingungen sozialer Bewegungen*, München: Minerva Publikation.

Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher

(2007a) „Globalisierung und Langsicht”, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7–16.

(2007b) „Globalisierungskritiker in Deutschland: Zwischen moralisch ambitionierter Kritik und professionalisierter politischer Arbeit”, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 233–246.

Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.)

(2007) *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Berger, J. M.

(2015) „The Metronome of Apocalyptic Time: Social Media as Carrier Wave for Millenarian Contagion”, in: *Perspectives on Terrorism*, 9 (4), S. 61–71.

URL: <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/444> (letzter Zugriff am 14.06.2018).

Berger, Peter L.

(1999) „The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: Berger, Peter L. (Hrsg.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C., S. 1–18.

Berger, Peter L. (Hrsg.)

(1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C.

Berlet, Chip

(2000) „Apocalypse“, in: Landes, Richard (Hrsg.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, S. 25–29.

Beyer, Heiko /Annette Schnabel

(2017) *Theorien Sozialer Bewegungen: Eine Einführung*, Frankfurt a. M., New York: Campus.

Bieri, Gotthard

(2010) *Pierre Teilhard de Chardin. Sinn und Ziel der Evolution: Ausgewählte Texte*, Aachen: Shaker Media.

Black, Will

(2010) *Beyond the End of the World - 2012 and Apocalypse*, Leipzig: Amazon Distribution.

Borck, Cornelius

(2018) „Wahrheit, Wirklichkeit und die Medien der Aufklärung“, in: *ZMK Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 9 (2), S. 161–183.
URL: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18707> (letzter Zugriff am 29.05.2023).

Brand, Ulrich / Miriam Heigl

(2007) „Strategien und Dilemmata globalisierungskritischer Bewegungen am Beispiel des Weltsozialforums – oder: was hat Nicos Poulantzas in Caracas zu tun?“, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 165–181.

Braun, Christina von; Wilhelm Gräb / Johannes Zachhuber (Hrsg.)

(2007) *Säkularisierung: Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin: LIT.

Breinlinger, Sara /Caroline Kelly

(1996) *The Social Psychology of Collective Action: Identity, Injustice and Gender*, London, New York: Routledge.

Brock, Dietmar

(2008) *Globalisierung: Wirtschaft - Politik - Kultur - Gesellschaft*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Brocker, Manfred / Mathias Hildebrandt

(2008) „Der Begriff der Religion: interdisziplinäre Perspektiven“, in: Brocker, Manfred / Mathias Hildebrandt (Hrsg.): *Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9–29.

Brocker, Manfred / Mathias Hildebrandt (Hrsg.)

(2008) *Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bromley, David. G.

(2014) „Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements”, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 103–118.

Burke, Peter

(2009) *Cultural Hybridity*, Cambridge: Polity.

Burridge, Kenelm

(1971) *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, Oxford: Basil Blackwell.

Calleman, Carl Johann (Hrsg.)

(2004) *The Mayan Calendar and the Transformation of Consciousness*, Rochester, Vermont: Bear And Company.

Campbell, Colin

(2002) „The Cult, the Cultic Milieu and Secularization”, in: Kaplan, Jeffrey / Heléne Löw (Hrsg.): *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Lanham, Oxford: Altamira Press, S. 12–25.

Cancik, Hubert; Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hrsg.)

(2001) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Band 5: Säkularisierung – Zwischenwesen*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

Card, Kirsty

(2021) „Doomsday Preacher’s Chilly Warning that the Apocalypse Will End the World in 2021”, in: *Daily Star*, 15.06.2021.

URL: <https://www.dailystar.co.uk/news/latest-news/doomsday-preachers-chilling-warning-apocalypse-24324047> (letzter Zugriff am 02.06.2022).

Chouliaraki, Lilie

(2006) *The Spectatorship of Suffering*, London, New Delhi, Thousand Oaks: Sage.

Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.)

(2014) *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury.

Cohn, Norman

(1988) *Das neue irdische Paradies: Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*, Hamburg: Rowohlt.

Cowan, Douglas E.

(2010) *Neureligionen und ihre Kulte*, Berlin: Verl. der Weltreligionen.

Daniels, Ted

(2005) „Charters of Righteousness: Politics, Prophets and the Drama of Conversion”, in: O’Leary, Stephen D. / Glen S. McGhee (Hrsg.): *War in Heaven / Heaven on Earth: Theories of the Apocalyptic*, London, Oakville: Equinox Pub., S. 3–17.

Däniken, Erich von

(1984) *Der Tag, an dem die Götter kamen. 11. August 3114 v. Chr.*, München: Goldmann.

Dawson, Lorne L.

- (2004) „Religion and the Internet: Presence, Problems, and Prospects”, in: Antes, Peter / Geertz, Armin W., Warne, Randi R. (Hrsg.): *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Berlin, New York: de Gruyter, S. 385–405.
- (2012) „Charismatic Leadership in Millennial Movements”, in: Wessinger, Catherine (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford University Press.
URL: 10.1093/oxfordhb/9780195301052.003.0004 (Accessed 11 August 2020).

Defesche, Sascha

- (2008) *The 2012 Phenomenon: A historical and typological approach to a modern apocalyptic mythology*, Amsterdam, University of Amsterdam.

Dietrich, Jan

- (2005) „Prophetenrede”, in: Ueding, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik: Pos- Rhet*, Tübingen: Niemayer, S. 290–307.

Durkheim, Emile

- (1981) *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Dürr, Eveline

- (1991) *Der Aufstand der Tzeltal (1712 - 1713): Analyse einer Revitalisierungsbewegung im kolonialen Mesoamerika*, Münster: LIT.

Ette, Ottmar / Uwe Wirth (Hrsg.)

- (2014) *Nach der Hybridität: Zukünfte der Kulturtheorie*, Berlin: Walter Frey.

Festinger, Leon / Henry W. Riecken /Stanley Schachter

- (1956) *When Prophecy Fails*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fischer, Hans

- (1999) „Heilserwartungsbewegung”, in: Hirschberg, Walter (Hrsg.): *Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin: Reimer, S. 167.

Fox, Margalit

- (2011) „José Argüelles, New Ager Focused on Time, Dies at 72”, 03.04.2011, A22.
URL: <https://www.nytimes.com/2011/04/03/us/03arguelles.html> (letzter Zugriff am 12.03.2019).

Franzmann, Manuel; Christel Gärtner / Nicole Köck (Hrsg.)

- (2006) *Religiosität in der säkularisierten Welt*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Frisk, Liselotte

- (2014) „Globalization”, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 273–278.

Frühsorge, Lars

- (2010) „2012: Maya-Kultur und Esoterik”, in: Köpke, Wulf (Hrsg.): *Herz der Maya: Guatemala*, Hamburg: Museum für Völkerkunde, 503-530.

(2017) „Apokalypse 2.0 : Das "Phänomen 2012" und die modernen Maya“, in: Gunsenheimer, Antje; Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hrsg.): *2012 - Die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, Göttingen: V & R Unipress, Bonn University Press, S. 115–139.

García Canclini, Nestor

(1990) *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, London, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gardell, Mattias

(1996) *In the Name of Elijah Muhammad: Louis Farrakhan and The Nation of Islam*, Durham: Duke University Press.

Geertz, Clifford

(1987) „Religion als kulturelles System“, in: Geertz, Clifford (Hrsg.): *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 44–95.

Geertz, Clifford (Hrsg.)

(1987) *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Globus, Robin / Bron Taylor

(2012) „Environmental Millennialism“, in: Wessinger, Catherine (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford University Press. URL: 10.1093/oxfordhb/9780195301052.003.0004 (Accessed 11 August 2020).

Glonner, Georg

(1999) *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos*, Münster: Aschendorff.

Götzfried, Xaver; Thomas O. Höllmann / Claudius Müller (Hrsg.)

(1999) *Ethnologica: Ausgewählte Aufsätze*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Gräb, Wilhelm

(2007) „Säkularisierung - das Ende der Religion oder der Verfall der Kirchen?“, in: Braun, Christina von; Wilhelm Gräb / Johannes Zachhuber (Hrsg.): *Säkularisierung: Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin: LIT, S. 75–95.

Graziano, Frank

(1999) *The Millennial New World*, New York: Oxford University Press.

Gronemeyer, Sven / Barbara MacLeod

(2010) „What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on the Tortuguero Monument 6“, in: *Wayeb Notes* (34).

Grube, Nikolai / Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim

(2017) „„Friedliche Sternengucker“ und „Ökoheilige“ - eine Bilanz der Berichterstattung über „2012“ aus der Sicht der Maya-Forschung“ (Interview mit Nikolai Grube), in: Gunsenheimer, Antje; Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hrsg.): *2012 - Die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, Göttingen: V & R Unipress, Bonn University Press.

Guariglia, Guglielmo

(1959) *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wien: Ferdinand Berger Horn.

Gugenberger, Eva

(2011) „Hybridität und Translingualität: lateinamerikanische Sprachen im Wandel“, in: Gugenberger, Eva / Kathrin Saringen (Hrsg.): *Hybridität - Transkulturalität - Kreolisierung: Innovation und Wandel in Kultur, Sprache und Literatur Lateinamerikas*, Wien, Berlin: LIT, S. 11–49.

Gugenberger, Eva / Kathrin Saringen (Hrsg.)

(2011) *Hybridität - Transkulturalität - Kreolisierung: Innovation und Wandel in Kultur, Sprache und Literatur Lateinamerikas*, Wien, Berlin: LIT.

Gunsenheimer, Antje

(2002) *Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte*, Bonn. URL: <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2002/0028/0028.pdf> (letzter Zugriff am 22.02.2018).

(2017) „Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya“, in: Gunsenheimer, Antje; Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hrsg.): *2012 - Die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, Göttingen: V & R Unipress, Bonn University Press, S. 67–96.

Gunsenheimer, Antje; Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hrsg.)

(2017) *2012 - Die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, Göttingen: V & R Unipress, Bonn University Press.

Gutierrez, Cathy

(2005) „The Millennium and Narrative Closure“, in: O’Leary, Stephen D. / Glen S. McGhee (Hrsg.): *War in Heaven / Heaven on Earth: Theories of the Apocalyptic*, London, Oakville: Equinox Pub., S. 47–59.

Hanegraaff, Wouter J.

(1996) *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Köln, Leiden, New York: E. J. Brill.

(2007) „The New Age Movement and Western Esotericism“, in: Kemp, Daren / James R. Lewis (Hrsg.): *Handbook of New Age*, Leiden: Brill, S. 25–49.

Haring, Sabine A.

(2008) „Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie: eine Annäherung“, in: Bocker, Manfred / Mathias Hildebrandt (Hrsg.): *Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 113–142.

Hempelman, Reinhard

(2005) *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, 2nd edn, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Hesse, Klaus

(2001) „Schamanismus“, in: Cancik, Hubert; Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Band 5: Säkularisierung – Zwischenwesen*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, S. 30–42.

Hirschberg, Walter (Hrsg.)

(1999) *Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin: Reimer.

Hoare, Callum

(2020) 'Lord Will Return' Bible Scholar's 2021 End of The World Prediction After 'Decoding' Text", in: *Daily Express*, 26.12.2020.
URL: <https://www.express.co.uk/news/weird/1368394/end-of-the-world-2021-bible-scholar-prediction-jesus-christ-second-coming-god-proof-spt> (letzter Zugriff am 02.06.2022).

Holzer, Boris / Barbara Kuchler

(2007) „Globalisierungskritik und Weltkultur“, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 75–93.

Hoppenstedt, Max et. al.

(2021) „Angriff auf Amerika“, in: *Spiegel*, 75 (2), S. 8–17.

Iannarino, Nicholas T. / Shari R. Veil / Alfred J. Cotton III

(2015) „Bringing Home the Crisis: How US Evening News Framed the 2011 Japan Nuclear Crisis“, in: *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 23 (3).
URL: <https://doi.org/10.1111/1468-5973.12068> (letzter Zugriff am 05.07.2022).

Illius, Bruno

(1987) *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*, Tübingen: S & F.

Imbusch, Peter

(2007) „Globalisierung, Wirtschaftseliten und soziale Verantwortung“, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 199–214.

Irwin, Lee

(2008) *Coming Down from Above: Prophecy, Resistance And Renewal in Native American Religions*, Norman: University of Oklahoma Press.

James, William

(1997) *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M.: Insel.

Joas, Hans

(2010) „Welche Gestalt von Religion für welche Moderne?“, in: Reder, Michael / Matthias Rugel (Hrsg.): *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 210–230.

Johannsen, Friedrich (Hrsg.)

(2010) *Postsäkular?: Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

John, René / Holger Knothe

(2007) „Globalisierung und kein Ende? Zur Problemkonstruktion der neuesten sozialen Bewegung“, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 151–164.

Kaplan, Jeffrey / Heléne Lööw (Hrsg.)

(2002) *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Lanham, Oxford: Altamira Press.

Keller, Barbara / Heinz Streib

(2015) *Was bedeutet Spiritualität?: Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kemp, Daren / James R. Lewis (Hrsg.)

(2007) *Handbook of New Age*, Leiden: Brill.

Kern, Thomas

(2007) „Amerikanisierungskritik und Globalisierung: Das Fallbeispiel Südkoreas“, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 178–196.

Kessler, Johannes / Christian Steiner

(2009) „Zur Zukunft der Analyse von Globalisierungsprozessen -(kein) Sündenbock sozioökonomischer Realitäten“, in: Kessler, Johannes / Christian Steiner (Hrsg.): *Facetten der Globalisierung: Zwischen Ökonomie, Politik und Kultur*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 198–208.

Kessler, Johannes / Christian Steiner (Hrsg.)

(2009) *Facetten der Globalisierung: Zwischen Ökonomie, Politik und Kultur*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Kleinhenz, Christopher

(1999) *Fearful Hope: Approaching the New Millennium*, Madison, Wis. [u.a.]: University Of Wisconsin Press.

Knoblauch, Hubert

(1999) *Religionssoziologie*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

(2009) *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt: Campus.

(2010) „Vom New Age zur populären Spiritualität“, in: Lüddeckens, Dorothea (Hrsg.): *Fluide Religion: neue religiöse Bewegungen im Wandel; theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: Transcript, S. 149–174.

Kraidy, Marwan M.

(2002) „Hybridity in Cultural Globalization“, in: *Communication Theory*, 12 (3), S. 316–339. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2002.tb00272.x> (letzter Zugriff am 24.03.2020).

Kyle, Richard

(2012) *Apocalyptic Fever: End-Time Prophecies in Modern America*, Eugene, Oregon: Cascade Books.

Lamy, Philip

- (1997) „Secularizing the Millennium: Survivalists, Militias, and the New World Order”, in: Robbins, Thomas a. P. S. J. (Hrsg.): *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, New York: Routledge, S. 93–118.
- (2000) „Millennial Myth”, in: Landes, Richard (Hrsg.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, S. 255–257.

Landes, Richard

- (2000) „Millennialism in the Western World”, in: Landes, Richard (Hrsg.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, S. 257–265.
- (2004) „Millennialism”, in: Lewis, James R. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford [u.a.]: Oxford University Press, S. 333–358.
- (2005) „Roosters Crow, Owls Hoot: On the Dynamics of Apocalyptic Millennialism”, in: O’Leary, Stephen D. / Glen S. McGhee (Hrsg.): *War in Heaven / Heaven on Earth: Theories of the Apocalyptic*, London, Oakville: Equinox Pub., S. 19–46.
- (2009) „Millenarianism / Millennialism, Eschatology, Apocalypticism, Utopianism”, in: Lewis, James R. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford Handbooks Online, Oxford: Oxford Univ. Press, S. 1093–1112. URL: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195369649.003.0015> (letzter Zugriff am 09.12.2021).
- (2011) *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*, New York: Oxford University Press.

Landes, Richard (Hrsg.)

(2000) *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge.

Lanternari, Vittorio

(1974) „Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration”, in: *Comparative Studies in Society and History*, 16 (4), S. 483–503.

Lee, Martha F.

(1995) *Earth First!: Environmental Apocalypse*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Lévi-Strauss, Claude

(1963) *Structural Anthropologie: Vol. I*, New York: Basic Books.

Levit, George S.

(2000) „The Biosphere and the Noosphere Theories of V. I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin: A Methodological Essay”, in: *Archives Internationales D’Histoires Des Sciences*, 50 (144), S. 160–176. URL: https://www.academia.edu/3989329/The_Biosphere_and_the_Noosphere_Theories_of_V._I._Vernadsky_and_P._Teilhard_de_Chardin_A_Methodological_Essay.

Lewis, James R.

- (2014) „Violence”, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 149–162.
- (2016) „Brainwashing and "Cultic" Mind Control”, in: Lewis, James R. / Inga B. Tøllefsen (Hrsg.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements.: Vol. II*, Sheridan: Oxford University Press, S. 174–185.

Lewis, James R. (Hrsg.)

- (2004) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- (2009) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford: Oxford Univ. Press / Oxford Handbooks Online, Online Edn., Oxford Academic, 02.09.2009.

Lewis, James R. / Inga B. Tøllefsen (Hrsg.)

- (2016) *The Oxford Handbook of New Religious Movements.: Vol. II*, Sheridan: Oxford University Press.

Lima, Luís Filipe Silvério / Ana Paula Torres Megiani

- (2016) „An Introduction to the Messianisms and Millenarianisms of Early-Modern Iberian America, Spain and Portugal”, in: Lima, Luís F. S. / Ana Paula Torres Megiani (Hrsg.): *Visions, Prophecies and Divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Boston, Leiden: Brill, S. 1–39.

Lima, Luís Filipe Silvério / Ana Paula Torres Megiani (Hrsg.)

- (2016) *Visions, Prophecies and Divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Boston, Leiden: Brill.

Lucas, Phillip Charles

- (2012) „New Age Millennialism”, in: Wessinger, Catherine (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford University Press.
URL:10.1093/oxfordhb/9780195301052.003.0004 (Letzter Zugriff am 11.08.2020).

Lüddeckens, Dorothea (Hrsg.)

- (2010) *Fluide Religion: neue religiöse Bewegungen im Wandel; theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: Transcript.

Mayer, Jean-François

- (2004) „New Approaches to the Study of New Religions in North America and Europe”, in: Antes, Peter / Geertz, Armin W., Warne, Randi R. (Hrsg.): *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 407–436.
- (2014) „The Role of the Internet”, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 285–290.

Meissner, William W.

- (1995) *Thy Kingdom Come: Psychoanalytic Perspectives on the Messiah and the Millennium*, Kansas City: Sheed & Ward.

Melton, J. Gordon

(2000) „New Age“, in: Landes, Richard (Hrsg.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, S. 285–288.

(2007) „Beyond Millennialism: The New Age Transformed“, in: Kemp, Daren / James R. Lewis (Hrsg.): *Handbook of New Age*, Leiden: Brill, S. 77–97.

Mühlmann, Wilhelm E.

(1961) *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Berlin: Reimer.

Müller, Klaus

(2010) *Schamanismus: Heiler – Geister – Rituale*, München: C. H. Beck.

Murken, Sebastian

(2009) *Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive*, Marburg: Diagonal-Verl.

Murphy, H. B. M.

(1961) „Social Change and Mental Health“, in: *The Milbank Memorial Found Quarterly*, 39 (3), S. 385–445.

Nagel, Alexander-Kenneth

(2021) *Corona und andere Weltuntergänge: Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript.

Nagel, Alexander K.; Bernd U. Schipper / Ansgar Weymann (Hrsg.)

(2008) *Apokalypse: Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt, New York: Campus.

Neumaier, Anna

(2010) *Apokalyptik als Redeform des Nationalsozialismus: Eine Diskursanalyse früher Reden Hitlers*, Bremen: Heinz-Peter Preußler Institut für kulturwissenschaftliche Deutschlandstudien.

Niebuhr, Richard H.

(1957) *The Social Source of Denominationalism*, New York: Meridian Books.

Niederberger, Andreas / Philipp Schink (Hrsg.)

(2011) *Globalisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

O’Leary, Stephen D.

(1994) *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, New York, Oxford: Oxford University Press.

O’Leary, Stephen D. / Glen S. McGhee (Hrsg.)

(2005) *War in Heaven / Heaven on Earth: Theories of the Apocalyptic*, London, Oakville: Equinox Pub.

Oevermann, Ulrich / Manuel Franzmann

(2006) „Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz“, in: Franzmann, Manuel; Christel Gärtner / Nicole Köck (Hrsg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Partridge, Christopher

- (2004a) *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture. Vol. I*, London, New York: T & T Clark.
- (2004b) „Alternative Spiritualities, New Religions, and the Reenchantment of the West”, in: Lewis, James R. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press, S. 39–67.
- (2005) *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture. Vol. II*, London, New York: T & T Clark.
- (2014) „UFO Religions”, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 207–220.

Pesantubbee, Micheline E.

- (2012) „Native American Geopolitical, Georestorative Movements”, in: Wessinger, Catherine (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford University Press. URL: [10.1093/oxfordhb/9780195301052.003.0004](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195301052.003.0004) (letzter Zugriff am 11.08. 2020).

Peterson, Bruce

- (1995) *Dancing in the Shadowlands with Coyote: The prophetic Rhetoric of Native Dreamers*, o.O.
URL: www.mc.maricopa.edu/~bruwn09481/voicewld/DancingWithCoyote.pdf (letzter Zugriff am 22.02.2018).

Petit, David Nathaniel

- (2015) *Eschatology in the ISIS Narrative*, Austin, University of Texas.
URL: <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/39297> (letzter Zugriff am 14.06.2018).

Pollack, Detlef

- (2006) „Explaining religious vitality: Theoretical considerations and empirical findings in Western and Eastern Europe”, in: Franzmann, Manuel; Christel Gärtner / Nicole Köck (Hrsg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 83–103.

Post, Jerrold M.

- (2000) „Charisma”, in: Landes, Richard (Hrsg.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, S. 65–68.

Prisching, Manfred

- (2007) „Globalisierung und Weltgesellschaft”, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 19–39.

Purtschert, Patricia / Bernhard C. Schär

- (2011) „Postkolonialismus”, in: Niederberger, Andreas / Philipp Schink (Hrsg.): *Globalisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, S. 374–379.

Raiser, Konrad

(2010) „Religion und Politik: Jenseits von Kirche und Staat“, in: Johannsen, Friedrich (Hrsg.): *Postsäkular?: Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 11–22.

Reader, Ian

(2000) *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyo*, Richmond, Surrey: Curzon.

Reder, Michael / Matthias Rugel (Hrsg.)

(2010) *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

Reid, Síân (Hrsg.)

(2006) *Between the Worlds: Readings in Contemporary Neopaganism*, Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.

Restall, Matthew / Amara Solari

(2011) *2012 and the end of the world: The Western roots of the Maya apocalypse*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers; Distributed by National Book Network. URL: <http://www.worldcat.org/oclc/648921550>.

Richardson, James T.

(2014) „Conversion and Brainwashing: Controversies and Contrasts“, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 89–102.

Robbins, Thomas and Palmer Susan J. (Hrsg.)

(1997) *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, New York: Routledge.

Robins, Nicholas A.

(2002) *Genocide and Millennialism in Upper Peru: the Great Rebellion of 1780 - 1782*, Westport, Connecticut, London: Praeger.

(2005) *Native Insurgencies and the Genocidal Impulse in the Americas*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Saliba, John A.

(2003) *Understanding New Religious Movements*, Lanham, Walnut Creek: Altamira Press.

Sanchez-Stockhammer, Christina

(2012) „Hybridization in Language“, in: Stockhammer, Philipp W. (Hrsg.): *Conceptualizing Cultural Hybridity: A Transdisciplinary Approach*, Heidelberg, Berlin: Springer, S. 133–157.

Schaefer, Nancy A.

(2004) „Y2K as an Endtime Sign: Apocalypticism in America at the *fin-de-millennium*“, in: *Journal of Popular Culture*, 38, S. 82–105.
URL: <https://doi.org/10.1111/j.0022-3840.2004.00101.x> (letzter Zugriff am 09.12.2021).

Schmidt, Werner H.

(1995) *Einführung in das Alte Testament*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Scholl, Norbert

(2010) *Religiös ohne Gott: Warum wir heute anders glauben*, Darmstadt: Lambert Schneider.

Schulz, Michael

(2017) „Apokalyptische Szenarien der jüdisch-christlichen Überlieferung im lateinamerikanischen Kontext“, in: Gunsenheimer, Antje; Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hrsg.): *2012 - Die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, Göttingen: V & R Unipress, Bonn University Press, S. 17–43.

Seybold, Klaus

(1999) *Die Sprache der Propheten: Studien zur Literaturgeschichte der Prophetie*, Zürich: Pano.

Sitler, Robert

(2006) „The 2012 Phenomenon: New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar“, in: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 9 (3), S. 24–38.

South, Stephanie

(2009) *2012. Biography of a Time Traveler*, Franklin Lakes: New Page Books.

(2011) *Time, Synchronicity and Calendar Change: The Visionary Life and Work of José Argüelles*, Ashland: Law Of Time Press.

Stockhammer, Philipp Wolfgang

(2012) „Conceptualizing Cultural Hybridization in Archaeology“, in: Stockhammer, Philipp W. (Hrsg.): *Conceptualizing Cultural Hybridity: A Transdisciplinary Approach*, Heidelberg, Berlin: Springer, S. 43–58.

Stockhammer, Philipp Wolfgang (Hrsg.)

(2012) *Conceptualizing Cultural Hybridity: A Transdisciplinary Approach*, Heidelberg, Berlin: Springer.

Stone, Jon R.

(2014) „Prophecy“, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 119–132.

Sullivan, Paul Robert

(1984) *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*, Baltimore: John Hopkins University Publishing.

Sullivan, Walter

(1987) „New Era Dawns - Or Just a New Dawn“, in: *New York Times*, 11.08.1987, C00003. URL: <https://www.nytimes.com/1987/08/11/science/new-era-dawns-or-just-a-new-day.html> (letzter Zugriff am 25.02.2019).

Sutcliffe, Steven J.

(2014) „New Age“, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 41–46.

Taylor, Bron

(2002) „Diggers, Wolves, Ents, Elves and Expanding Universes: Bricolage, Religion, and Violence from Earth First! and the Earth Liberation Front to the Antiglobalization Resistance”, in: Kaplan, Jeffrey / Heléne Löow (Hrsg.): *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Lanham, Oxford: Altamira Press, S. 26–74.

Teichmann, Martin

(2006) *Relative Deprivation - Theorien und Deprivationskonzepte*, o.O.: GRIN.

Teilhard De Chardin, Pierre

(1959) *Der Mensch im Kosmos*, München: C. H. Beck.

(1963) *Die Zukunft des Menschen*, Freiburg im Breisgau: Walter.

Thompson, Damian

(1999) *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, London: Vintage.

Thompson, Rebecca R. / Nickolas M. Jones / E. Alison Holman / Roxane Cohen Silver

(2019) „Media Exposure to Mass Violence Events Can Fuel a Cycle of Distress”, in: *Science Advances*, 5 (4). URL: <https://doi.org/10.1126/sciadv.aav3502> (letzter Zugriff am 05.07.2022).

Ueding, Gert (Hrsg.)

(2005) *Historisches Wörterbuch der Rhetorik: Pos- Rhet*, Tübingen: Niemayer.

Urbanic, Barbara

(2014) *Apocalypse Now-ish: Protestantischer Fundamentalismus in den USA und das Ende der Welt*, Wien, Universität Wien. URL: http://othes.univie.ac.at/32682/1/2014-04-02_0001268.pdf (letzter Zugriff am 12.03.2020).

Vajda, László

(1999) „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus [1959]”, in: Götzfried, Xaver; Thomas O. Höllmann / Claudius Müller (Hrsg.): *Ethnologica: Ausgewählte Aufsätze*, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 145–172.

Virchow, Fabian

(2007) „Die extreme Rechte als globalisierungskritische Bewegung?“, in: Bemerburg, Ivonne / Arne Niederbacher (Hrsg.): *Die Globalisierung und ihre Kritik(er)*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 215–232.

Vondung, Klaus

(2008) „Die Faszination der Apokalypse”, in: Nagel, Alexander K.; Bernd U. Schipper / Ansgar Weymann (Hrsg.): *Apokalypse: Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt, New York: Campus, S. 177–196.

Walker, Marilyn

(2001) „The Language of Shamans and the Metaphysics of Language: Emerging Paradigms in Shamanic Studies”, in: *Shaman, Journal of the International Society for Shamanic Research*, 9 (1), S. 35–59.

Wallace, Anthony F. C.

(2003) *Revitalizations and Mazeways: Essays on Culture Change, Vol. I*, Lincoln, London: University of Nebraska Press.

Weber, Eugen

(1999) *Apocalypses: Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs Through the Ages*, Cambridge: Harvard University Press.

Weber, Max

(1947) *The Theory of Social and Economic Organization*, Glencoe, IL: Free Press.

Wessinger, Catherine

(1997) „Millennialism With and Without the Mayhem”, in: Robbins, Thomas a. P. S. J. (Hrsg.): *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, New York: Routledge, S. 47–60.

(2014) „Millennialism”, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 133–148.

Wessinger, Catherine (Hrsg.)

(2012) *The Oxford Handbook of Millennialism*: Oxford University Press.
URL: 10.1093/oxfordhb/9780195301052.003.0004 (letzter Zugriff am 11.08.2020).

Whalen, Robert K.

(2000a) „Postmillennialism”, in: Landes, Richard (Hrsg.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, S. 326–329.

(2000b) „Premillennialism”, in: Landes, Richard (Hrsg.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, S. 329–332.

Wilhelm, Elena

(2019) „Aufklärung und Wissenschaft in der Krise – Wiederbelebung der Religionen?“, in: *Wissenschaftsmanagement – Zeitschrift für Innovation*, 24 (1), S. 141–148.
URL: <https://doi.org/10.21256/zhaw-18448> (letzter Zugriff am 29.05.2023).

Winzler, Robert L.

(2012) *Anthropology and Religion: What We Know, Think and Question*, Lanham: Altamira Press.

Wojcik, Daniel

(2012) „Avertive Apocalypticism”, in: Wessinger, Catherine (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford University Press.
URL: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195301052.003.0004> (letzter Zugriff am 11.08.2020).

Woo, Elaine

(2011) „Jose Arguelles Dies At 72; New Age Thinker conceived 1987’s Harmonic Convergence”, in: *Los Angeles Times*, 10.04.2011.
URL: <https://www.latimes.com/local/obituaries/la-me-jose-arguelles-20110410-story.html> (letzter Zugriff am 12.03.2019).

Worsley, Peter

(1968) *The Trumpet Shall Sound.: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, New York: Schocken Books.

Zachhuber, Johannes

(2007) „Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts“, in: Braun, Christina von; Wilhelm Gräb / Johannes Zachhuber (Hrsg.): *Säkularisierung: Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin: LIT, S. 11–42.

Zeller, Benjamin E.

(2014) „Science“, in: Chryssides, George D. / Benjamin E. Zeller (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, London, New York: Bloomsbury, S. 279–284.

9.2 Internetquellen

13:20 Peace Garden Lunga

(o.J.) *Startseite*. URL: <https://peacegardenlungta.wordpress.com/> (letzter Zugriff am 01.07.2019).

Adolf, Marian

(2021) *Die Erosion der Wirklichkeit: Verschwörungsmymen, Radikalisierung und die Krise des gesellschaftlichen Wissens*. URL: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.19033.44642> (letzter Zugriff am 29.05.2023).

Aldea de Paz Magos de Tollan

(o.J.) *Startseite*. URL: <https://magosdetollan.wixsite.com/magosdetollan> (letzter Zugriff am 31.07.2021).

Amazon.com

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von David E. Stuarts Anasazi America: Seventeen Centuries on the Road from Center Place*. URL: <https://www.amazon.com/dp/0826321798> (letzter Zugriff am 02.02.2019).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von David Stuarts The Order of Days*. URL: <https://www.amazon.com/dp/0385527276> (letzter Zugriff am 02.07.2021).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Earth Ascending: An Illustrated Treatise on the Law Governing Whole Systems*. URL: <https://www.amazon.com/product-reviews/0939680459> (letzter Zugriff am 25.06.2019).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Manifesto for the Noosphere: The Next Stage in the Evolution of Human Consciousness*. URL: <https://www.amazon.com/product-reviews/B004NNUYJW> (letzter Zugriff am 25.06.2019).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Michael D. Coes Breaking the Maya Code*. URL: <https://www.amazon.com/dp/B00AY0KMSG> (letzter Zugriff am 02.07.2021).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Michael D. Coes The Maya*. URL: <https://www.amazon.com/dp/0500291888> (letzter Zugriff am 02.07.2021).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Stephen D. Houstons The Classic Maya*. URL: <https://www.amazon.com/dp/0521669723> (letzter Zugriff am 02.07.2021).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Stephen D. Houstons The Life Within: Classic Maya and the Matter of Permanence*. URL: <https://www.amazon.com/dp/0300196024> (letzter Zugriff am 02.07.2021).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Surfers of the Zuvuya: Tales of Interdimensional Travel*. URL: <https://www.amazon.com/product-reviews/0939680556> (letzter Zugriff am 25.06.2019).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von The Arcturus Probe: Tales and Records of an Ongoing Investigation*. URL: <https://www.amazon.com/product-reviews/B00B2DG634> (letzter Zugriff am 25.06.2019).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von The Mayan Factor*. URL: <https://www.amazon.com/product-reviews/B0051Q69TM> (letzter Zugriff am 28.06.2019).

(o.J.) *Amazon.com-Rezensionen von Time and the Technosphere: The Law of Time in Human Affairs*. URL: <https://www.amazon.com/product-reviews/B00702M57W> (letzter Zugriff am 25.06.2019).

Argüelles, José / Stephanie South

(2010) *Synchrogalactic Yoga: The Practices*. URL: <http://www.lawoftime.org/pdfs/Synchrogalactic-Yoga.pdf?dl=1> (letzter Zugriff am 10.05.2019).

Banyacya, Thomas

(1992) *The Hopi Message to the United Nations General Assembly*. URL: <http://banyacya.indigenousofnative.org/un92.html> (letzter Zugriff am 24.08.2020).

CREST 13-Project

(o.J.) *13:20 Peace Gardens*. URL: <http://www.crest13.org/peace-gardens.html> (letzter Zugriff am 27.05.2019).

(o.J.) *13:20 Peace Garden Lungta - Spain*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/lungta.html> (letzter Zugriff am 01.07.2019).

(o.J.) *CREST 13: Centers for the Restitution, Investigation and Education of the Natural Mind*. URL: <http://www.crest13.org/> (letzter Zugriff am 08.12.2022).

(o.J.) *Galactic Garden Culture Community 13:20 Synchronotron*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/fregene.html> (letzter Zugriff am 01.07.2019).

(o.J.) *Ginat Shalom ADAMA*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/israel.html> (letzter Zugriff am 28.06.2019).

(o.J.) *Peace Garden*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/puglia.html> (letzter Zugriff am 01.07.2019).

(o.J.) *Russia Peace Garden*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/russia.html> (letzter Zugriff am 21.08.2019).

(o.J.) *The Netherlands - Rusthoven*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/netherlands.html> (letzter Zugriff am 07.06.2019).

(o.J.) *Uno - Galactic Peace Garden - Tulum - Mexico*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/unoastrolodge.html> (letzter Zugriff am 05.06.2019).

(2011) *CREST 13 - Aldea Antukelen*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/crest13/antukelen.html> (letzter Zugriff am 13.05.2019).

(2011) *CREST 13 - Epuyen*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/crest13/epuyen.html> (letzter Zugriff am 12.05.2019).

(2011) *Retreat Center Tiempo De Brotar*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/crest13/capilladelmonte.html> (letzter Zugriff am 13.05.2019).

(2012) *CREST13 - Comunidad Galactica 13 Lunas A.C*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/crest13/yepomera.html> (letzter Zugriff am 14.05.2019).

(2012) *CREST BEN URubici*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/crest13/urubici.html> (letzter Zugriff am 13.05.2019).

(2012) *CREST13 - Jardin UR Gaia*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/crest13/urgaiia.html> (letzter Zugriff am 21.05.2019).

(2012) *Mexico - El Jardin: Medicine Land Project - Palenque*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/startups/palenque.html> (letzter Zugriff am 22.05.2019).

(2013) *Ecuador - Galactic Spiritual Center*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/startups/ecuador.html>, (letzter Zugriff am 22.05.2019).

CREST Ben Urubici

(o.J.) *CREST BEN UR*. URL: <https://www.facebook.com/CrestBenUr> (letzter Zugriff am 17.09.2021).

Crest Yepomera

(o.J.) *Startseite*. URL: <https://www.facebook.com/Crest-Yepomera-140259416024340> (letzter Zugriff am 11.08.2021).

(o.J.) *Un Lugar Magico*. URL: <http://crestyepomera.org/> (letzter Zugriff am 17.02.2021).

Dowgaluk, Annibal Lisandro Luporini

(o.J.) *Startseite*. URL: <https://www.facebook.com/annibal.dowgaluk> (letzter Zugriff am 21.05.2019).

Earthportals.com

(o.J.) *Planetary Pilgrims*. URL: http://earthportals.com/Portal_Messenger/arguelles.html (letzter Zugriff am 06.05.2020).

El Jardin Palenque

(o.J.) *Bienvenidos / Welcome to El Jardin -Palenque*. URL: <http://www.jardin-palenque.org/> (letzter Zugriff am 24.05.2019).

Flordemayo

(o.J.) *Flordemayo The Path*. URL: <http://followthegoldenpath.org/teachings-healing> (letzter Zugriff am 22.03.2018).

(o.J.) *Flordemayo (Homepage)*. URL: <http://www.grandmotherflordemayo.com/> (letzter Zugriff am 11.11.2019).

(o.J.) *Startseite*. URL: <https://www.facebook.com/grandmother.flordemayo> (letzter Zugriff am 06.12.2022).

Fridays For Future

(o.J.) *Fridays For Future (Homepage)*. URL: <https://fridaysforfuture.de/> (letzter Zugriff am 01.12.2020).

Galactic Garden Culture Community 13:20 Synchronotron

(o.J.) *Cooperating in the Mutual Telepathic Love*. URL: <http://www.crest13.org/profiles/gardens/Raduno%20Viandante.pdf> (letzter Zugriff am 01.07.2019).

Gibson, Jason Garrett

(o.J.) *Linked In-Profil von Jason Garrett Gibson*. URL: <https://www.linkedin.com/in/jason-garrett-gibson-93605530> (letzter Zugriff am 27.04.2019).

Golden, Cory

(2011) *Honoring Whole Earth's 'grandfather'*. URL: <https://www.davisenterprise.com/news/local/honoring-whole-earth%E2%80%99s-%E2%80%98grandfather%E2%80%99/> (letzter Zugriff am 02.06.2023).

Gomez, Claudia Adriana

(o.J.) *Facebook-Seite von Claudia Adriana Gomez vom CREST 13-Zentrum Aldea de Paz Magos de Tollan*. URL: <https://www.facebook.com/magosdetollan.aldeadepaz> (letzter Zugriff am 08.05.2019).

Gunasekara, Sara

(2011) *42 Whole Earth Festival*, UC Davis Library. URL: <https://www.library.ucdavis.edu/news/42nd-whole-earth-festival> (letzter Zugriff am 28.05.2019).

Ha, Kien Nghi

(2006) *Die Grenze überqueren?: Hybridität als spätkapitalistische Logik der kulturellen Übersetzung und der nationalen Modernisierung*. URL: <http://eipcp.net/transversal/1206/ha/de> (letzter Zugriff am 15.07.2015).

<http://mayasgalacticos.blogspot.com>

(o.J.) *Mayas Galacticos*. URL: <http://mayasgalacticos.blogspot.com/> (letzter Zugriff am 10.05.2019).

Jardin UR Gaia

(o.J.) *Jardin UR Gaia: Un Espacio para el Reencuentro con tu Ser*. URL: <https://www.facebook.com/Retiros.Talleres> (letzter Zugriff am 02.07.2019).

(o.J.) *Jardin UR Gaia: Espacio de Desarrollo Holonómico del SER*. URL: <http://www.crest13.org/images/centers/urgaiia/UrgaiaUpdate2011-spanish.pdf> (letzter Zugriff am 21.05.2019).

(o.J.) *Startseite*. URL: <https://www.facebook.com/jardin.urgaiia> (letzter Zugriff am 07.08.2019).

Kan Y Oc

(2013) *Red Queen in Yepomera*. URL: <http://crestyepomera.org/?p=17> (letzter Zugriff am 17.02.2021).

Lawoftime.org

(o.J.) *Galactic Signature-Decoder auf Lawoftime.org*. URL: <https://lawoftime.org/decode/> (letzter Zugriff am 06.12.2022).

Legacy.com

(2011) *José Argüelles Obituary / Guest Book*. URL: <https://www.legacy.com/obituaries/name/jose-arguelles-obituary?pid=150009291&> (letzter Zugriff am 07.02.2021).

Lesley Crossingham

(o.J.) *Lesley Crossingham (Homepage)*. URL: <http://www.lesleycrossingham.com.au/> (letzter Zugriff am 25.06.2019).

Ley del Tiempo Chile

(2021) *Saludos de StephanieDFT29/ Greeting from Stephanie DOOT29*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=G6e2ZGLxFms> (letzter Zugriff am 07.01.2023).

Magos de Tollan - Aldea de Paz 13.20 -Charbonier, Córdoba, Argentina

(o.J.) *Centro de Prácticas, Investigación y Estudio de la Ley del Tiempo*. URL: <https://www.facebook.com/MagosDeTollan> (letzter Zugriff am 31.07.2021).

Muhammad, Tynetta

- (2003) *In the Search of the Messiah - Fire in the Sky*, Nation of Islam (The Final Call). URL: http://www.finalcall.com/artman/publish/Columns_4/In_Search_of_the_Messiah_-_Fire_in_The_Sky_552.shtml (letzter Zugriff am 06.11.2019).
- (2014) *The Twin Towers and the Enigma of Mystery Babylon: Nine Elevens in the Fulfillment of Prophecy*, Nation of Islam. URL: http://www.finalcall.com/artman/publish/Columns_4/article_101790.shtml (letzter Zugriff am 06.11.2019).

Pacific Domes News

- (o. J.) *42nd Whole Earth Festival and José Argüelles's Visions Live On*. URL: <https://pacificdomesnews.wordpress.com/42nd-whole-earth-festival-and-jose-arguelless-visions-live-on> (letzter Zugriff am 18.04.2019).

Perez Oxlaaj, Don Alejandro Cirilo

- (o.J.) *Facebook-Seite von Don Alejandro Cirilo Perez Oxlaaj*. URL: https://www.facebook.com/Wandering-Wolf-Don-Alejandro-Cirilo-Perez-Oxlaaj%20236962243024288/about/?ref=page_internal (letzter Zugriff am 02.12.2020).
- (o.J.) *Startseite*. URL: <https://de-de.facebook.com/profile.php?id=100063481895479> (letzter Zugriff am 16.12.2022).

Planet Art Network

- (o.J.) *Valum Votan / José Argüelles Tribute Space*. URL: <http://www.planetartnetwork.info/valumvotan.html> (letzter Zugriff am 30.05.2019).

School Of Science Of Synchronous Order

- (o.J.) *Startseite*. URL: <http://alcyone1320.ru/> (letzter Zugriff am 12.11.2020).

South, Stephanie

- (o.J.) *13:20 Frequency Shift: Crossing the Bridge of Time*. URL: <https://1320frequencyshift.com/> (letzter Zugriff am 18.02.2021).

The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism

- (o.J.) *Minister Louis Farrakhan and the Nation of Islam*, o.O., Tel Aviv University. URL: <https://web.archive.org/web/20120112171108/http://www.tau.ac.il/Anti-Semitism/asw97-8/usa-int.html> (letzter Zugriff am 13.04.2021).

Uno Astrolodge

- (o.J.) *Startseite*. URL: <https://www.facebook.com/unoastrolodge> (letzter Zugriff am 17.08.2021).

Uno. Galactic Peace Garden

- (2012) *Startseite*. URL: <http://galacticpeacegarden.blogspot.com/> (letzter Zugriff am 05.06.2019).

Whole Earth Festival

- (o.J.) *Whole Earth Festival Homepage*. URL: <https://wef.ucdavis.edu/> (letzter Zugriff am 07.04.2021).

Winter, Jana

(2019) *FBI Document Warns Conspiracy Theories Are a New Domestic Terrorism Threat*, Yahoo News. URL: <https://news.yahoo.com/fbi-documents-conspiracy-theories-terrorism-160000507.html> (letzter Zugriff am 10.11.2020).

Zeugen Jehovas

(o.J.) *Was sagt die Bibel über Pandemien?* URL: <https://www.jw.org/de/biblische-lehren/fragen/pandemien-was-sagt-die-bibel/> (letzter Zugriff am 08.01.2021).